

MEGADJA GÁBOR

MEGŐRZÉS VAGY VISSZATÉRÉS?
II. RÉSZ – VOEGELIN ÉS ARENDT*

Voegelin egyrészt osztozik Strauss tapasztalatában: mindketten szemtanúi voltak a náci Németország felemelkedésének, melyet Voegelin a totalitarizmusban kulminálódó modernségként azonosított, Strauss pedig olyan zsarnokságként, melyet a relativizmusba süllyedő modernség képtelen volt észrevenni. Másrészt Voegelin is Strauss-hoz hasonló utakat keresett. Ő is fölfedezte: az, ahogy egy adott térben és időben létező társadalom értelmezi önmagát, eltérhet az igazságtól, ezért a társadalom és a filozófus konfliktusba kerülhet egymással. Ezt Voegelin az Anschluss idején saját bőrén tapasztalta meg.¹ Voegelin megállapítása és egyben kiindulópontja is az, hogy egyetlen létező társadalom rendje sem azonos az igazi renddel.²

Voegelin sokan sorolják a konzervatívok közé, ám e besorolás elsőrendű oka az, hogy hatást gyakorolt az amerikai konzervatívokra. De ő maga az volt-e? Voegelin így fogalmaz: „Engem már neveztek kommunistának, fasisztának, nemzetiszocialistának, régi liberálisnak, új liberálisnak, zsidónak, katolikusnak, protestánsnak, platonistának, új ágostoninak, tomistának és természetesen hegelianusnak – nem szólva arról, hogy Huey Long hatása alá kerültem.”³

Egedy Gergely joggal jegyzi meg, hogy érdekes módon csak egyetlen elnevezés marad ki a felsorolásból, épp az, amivel Voegelin a leggyakrabban azonosítják: a konzervatív. Szintén Egedy jegyzi meg, hogy Voegelin elzárkózott az elnevezéstől, a konzervativizmust ideológiának tekintette. Mindezek ellenére maga Egedy mégis a konzervatívok közé sorolja Voegelin-t, hiszen, mint érvel, antimodernizmusa elsősorban konzervatív gyökerekből táplálkozott.⁴ Jóllehet ez valóban lényeges kapcsolódási pont lehet Voegelin és a konzervatívok között, én ugyanakkor mégis az ellenkező lehetőségre voksolnék. Az alábbiakban amellet fogok érvelni, hogy Voegelin – legalább is a fejezet elején bemutatott vonatkoztatási keret függvényében – nem volt konzervatív.

Először is, Voegelin elzárkózása a konzervatív címkétől nemcsak határozott, de egyenesen erőszakos volt. Amikor Peter Berger meg akarta hívni Voegelin-t, hogy egy konzervatív panelben beszéljen 1967-ben, Voegelin a következőket írta válaszként: „Az Ön azon feltétele-

* Egy nagyobb dolgozat egyik fejezetének második része, az első részt lásd Kommentár 2018/1., 105–120. Tekintve, hogy a közlemény önálló dolgozatként is értelmezhető, a jegyzeteket előlről kezdve számozzuk; a két rész teljes szakirodalmát lásd a tanulmány végén. (A Szerk.)

¹ EGEDY Gergely: *Konzervatív politika és gondolkodás az Egyesült Államokban John Adamstól Russell Kirkig*, Századvég, Budapest, 2014 [a továbbiakban: EGEDY 2014], 431.

² G. FODOR Gábor: *Kérdéstíltalom: Eric Voegelin politikai filozófiája*, L'Harmattan, Budapest, 2005 [a továbbiakban: G. FODOR 2005], 91.

³ Idézi EGEDY 2014, 447–448.

⁴ *Uo.*, 448.

zése, hogy én afféle ideológus lennék, akinek befejezett »pozíciója«, »nézőpontja«, és »felfogása« van, arra utal, hogy nem tájékozott munkásságomat illetően.” Még nyersebben válaszolt George Nashnek, aki fényképet kért Voegelinről, hogy betehesse azt a *The Conservative Intellectual Movement in America* című könyvbe: „Csak azért, mert nem vagyok elég ostoba ahhoz, hogy liberális legyek, ez még nem jelenti azt, hogy elég ostoba lennék ahhoz, hogy konzervatív legyek.”⁵ E sorok arra utalnak, hogy Eric Voegelin annyira határozottan utasította el a konzervatív címkét, amennyire ez csak emberileg lehetséges – sokszor az udvariasság alapvető normáit is felrúgva (ami erős ingerültséget jelez).

Voegelin egy ideig a tradicionalista katolikusok kedvelték gnoszticizmus-kritikája és alapvetően vallásos-transzcendens orientációja miatt. Ám módosított gnoszticizmus-tétele, melyet az *Order and History* negyedik kötetében fejtett ki, elfordította tőle ezt a csoportot.⁶ Voegelin ugyanis „gnosztikus hatásokat” azonosított az Újszövetségben,⁷ ahogy Szent Pál esetében is, ami végleg elidegenítette tőle a tradicionalista katolikusokat.⁸ A hagyományelvű katolikusok részéről érzéki csalódás lehetett az alapvető egyezés saját felfogásuk és Voegelin gondolkodása között, hiszen Voegelin valójában sosem fogadta el a kinyilatkoztatás és az egyház katolikus értelmezését.⁹

„A történelem rendje a rend történetéből bontakozik ki” – ezzel a mondattal indította útjára Voegelin a történelem és rend értelmére vonatkozó nagyszabású vállalkozását.¹⁰ Célja egy óriási eszmetörténeti enciklopédia megírása volt, mely terv végül – saját bevallása és értékelése szerint – kudarcot vallott. A fenti mondatban összefoglalt kutatási projektet és alapállítást gyakorlatilag elvetette az „enciklopédia” negyedik kötetében.¹¹ Ezzel Voegelin feladta minden igényét arra, hogy egy univerzális történelemről írjon.¹²

Mindazonáltal Voegelin mégiscsak úgy vélte, hogy a történelem egy progresszív folyamat egészen a keresztény szimbólumok kialakulásáig, amely aztán a modernség megjelenésével átvált hanyatlástörténetbe.¹³ „Voegelin számára a középkori keresztény kultúra képviseli a differenciáció és a racionalitás legmagasabb fokát.”¹⁴ A modernséggel aztán Voegelin szerint egy ezzel ellentétes folyamat indul el, a racionalitás eróziója. A történelem „értelme” a korábbi felfogás ellentéte lesz, melynek során a modernnek elfordulnak a transzcendens-isteni alapoktól, Voegelin felfogásában a valóságtól.

⁵ Idézi David COREY: *Eric Voegelin, Leo Strauss, and American Conservatism*, The Imaginative Conservative 2015. április, <http://www.theimaginativeconservative.org/2015/04/eric-voegelin-leo-strauss-and-american-conservatism.html> [a továbbiakban: COREY, 2015].

⁶ Matthias RIEDL: *A modernség mint az eszkaton immanentizációja. Eric Voegelin gnoszticizmus-tételének kritikai újraértékelése*, Századvég 2011/1., 77–101 [a továbbiakban: RIEDL, 2011].

⁷ ERIC VOEGELIN: *Order and History 4. The Ecumenic Age* (Collected Works of Eric Voegelin 17.), University of Missouri Press, Columbia–London, 2000 [a továbbiakban: VOEGELIN OH4], 58–67.

⁸ McALLISTER 1995, 252, 257; G. FODOR 2005, 22–23.

⁹ McALLISTER 1995, 252.

¹⁰ ERIC VOEGELIN: *Order and History 1. Israel and Revelation* (Collected Works of Eric Voegelin 14.), University of Missouri Press, Columbia–London, 2001 [a továbbiakban: VOEGELIN OH1], 19.

¹¹ VOEGELIN OH4, 45.

¹² McALLISTER 1995, 252.

¹³ *Uo.*, 252.

¹⁴ G. FODOR 2005, 94.

G. Fodor Gábor szerint Voegelinnek explicit tanítása ellenére igazi történetfilozófiája van:¹⁵ „Voegelin történelemfilozófiája lényegében egy fejlődés-vagy haladástörténet”.¹⁶ Hozzáteszi: ezt az állítást finomítja kissé az, hogy Voegelinnél a spirituális haladás alapelve ahistorikus, ez pedig a vallásos-egzisztencialista metafizika. Voegelin számára az ember a „világba vettett”,¹⁷ létezése önmagában véve értelmetlen, ezért kénytelen értelmet adni létezésének. McAllister úgy vélte, hogy Voegelin sosem tudott megszabadulni a történelem értelmének kérdésétől, pusztán megbékélt az azt körülölelő misztériummal.¹⁸ Így azonban munkássága sokkal jobban hasonlít Hegeléhez, mint Toynbee-éhoz. Voegelin valójában hitt a történelem értelemfeltételű konfigurációjában:¹⁹ A történelem Voegelin számára az ember öninterpretációja volt – szimbólumok segítségével –, így értelmes jelenség vagy folyamat. G. Fodor hasonló jelenséget észlel Voegelin és Hegel kapcsolatában. Hiába nevezi Hegelt Voegelin gnosztikusnak, ideológusnak, gondolkodásuk között G. Fodor szerint nem pusztán formarokonság volt, hanem gondolkodásbeli *homonoia* is.

Voegelin szerint Hegel szekularizálta az üdvtörténetet; Voegelin számára a kereszténységgel a történelem logikailag véget ér,²⁰ az emberek nem ismerik a történelem célját vagy értelmét.²¹ A történelem *eidosa* tehát nem megismerhető – ugyanakkor a kereszténység ugyanúgy a történelem logikai végét jelenti Voegelinnél, ahogyan Hegelnél *praktikusan* is azt jelenti.²² A történelemnek azért nem lehet valódi *eidosa* Voegelin szerint, mert Strauss-hoz hasonlóan úgy vélte, hogy a filozófia az egészre irányuló tudás, ám közben azt is vallotta, hogy „a rendigazság keresésének mégiscsak van »történelme«”.²³

Ahogy Hegelnek, úgy Voegelinnek is a „kibékítő megismerés” miatt van szüksége a világtörténelemre. Voegelin számára a hit és racionalitás, Jeruzsálem és Athén nem egymás ellentétei, hanem lényeges pontokon egészítik ki egymást. A valódi feszültség számára nem az igazság két módja között feszül, hanem az igazság és a konvenció, vélemény között.²⁴

Strauss számára egy ilyen „kibékítő megismerés”, a hit és racionalitás alapvető harmóniájának feltételezése hamvába holt kísérlet lett volna, hiszen a hit és racionalitás ellentéte Strauss számára lényegi és kibékíthetetlen. G. Fodor szerint Voegelin „szégyenlős hegeliánus”: elfogadja, ám közben meg is tagadja Hegelt. Voegelin feltételezi, hogy van a történelemnek értelme, *telosza*, és ez felismerhető, ez a feltételezés azonban veszélybe sodorja a filo-

¹⁵ *Uo.*, 91.

¹⁶ *Uo.*, 92.

¹⁷ Voegelin nemcsak Hegelt tekintette gnosztikusnak, hanem Heidegger is, ugyanakkor ez a megállapítás félreérthetetlenül magán viseli Heidegger hatását – akárcsak Arendt hasonló alapvetése esetében, bár ott kevésbé meglepő.

¹⁸ McALLISTER 1995, 249.

¹⁹ *Uo.*, 250.

²⁰ G. FODOR 2005, 97, 99.

²¹ *Uo.*, 97.

²² Ahhoz a Hegellel kapcsolatos vitákba kéne jobban belemerülni, hogy ezt az állítást igazolni vagy cáfolni tudjam. Örömmel mondom le erről a feladatról, pusztán megjegyzem, hogy ez a Hegel-értelmezés Voegeliné, esetleg Straussé is, és nem az egyetlen lehetséges.

²³ G. FODOR Gábor: *A platonista és a szkeptikus konzervativizmus: Voegelin és Kolnai. Gondolati vázlat*, Századvég 2011/1. [a továbbiakban: G. FODOR 2011], 184.

²⁴ *Uo.*, 185.

zófia értelme iránti vonzalmát. Ezért marad implicit a történelemfilozófia Voegelinnél. „Ha ugyanis van fejlődés, akkor minden korábbi fejlődési fok a mai önmagához vezető út egyik szakasza. A fejlődés, a haladás eszméje nem ismer el semmilyen abszolút igazságot, vagyis az egészre irányuló gondolkodásmód, a filozófia lehetetlen. Voegelinnél azonban a modernség megtöri a transzcendens tapasztalat haladás- vagy üdvtörténetét, és a »történelem értelme megfordul.«.”²⁵ „A politikai filozófia érvényességének bizonyítása tehát azon múlik, hogy a válság meghaladására irányuló válaszkísérlet történeti vagy filozófiai-e?”²⁶

G. Fodorral szemben McAllister úgy mutatta be Voegelin felfogását, hogy aszerint a hit és kinyilatkoztatás sem nem ellentétes, sem nem komplementer kategóriák, hanem ugyanazon valóságtapasztalat részei.²⁷ Úgy vélem, McAllister megfajítása mögött az az előfeltevés lehet, hogy mind a filozófiai reflexió, mind a kinyilatkoztatás az isteni rend és a transzcendens alapok felé való nyitottságot, dinamikus kapcsolatot, feszültséggel teli – *metaxy* – állapotot jelenítik meg, ezért sincsenek alapvető ellentmondásban, és ezért nem jelentenek valójában Voegelin szerint másféle valóságtapasztalatokat.

A voegelin „történelem értelme” megfajításához talán hasznos, ha figyeljük azon sorokat, amelyekben azt taglalja, hogy másodlagos és harmadlagos szimbólumok tömkelege homályosítja el a realitást, vagyis az ember létezését a *metaxy*-ban. Az *Order and History* immár megújított kiadásában ezek eltüntetését tűzi ki célul, hogy visszatérhessen az ember az igazsághoz, ahogy az a történelemben megmutatkozik.²⁸ Eszerint „nincs másik történelem, csak az a történelem, amely a differenciálódó tudat *metaxy*-jában konstituálódik”.²⁹ Akik másodlagos-harmadlagos szimbólumokkal fedik el a valóságot, azok figyelmen kívül hagyják a valóság ellenőrzésük alá nem eső szelétét. Voegelin így „a bizonytalanság egészséges adagját” kívánja becsempészni egy olyan világba, amelyet a versengő bizonyosságok uralnak.³⁰

G. Fodor összehasonlította Kolnai Aurél és Voegelin gondolkodását, amelynek segítségével talán érzékeltetni tudom az alapvető különbségeket és hasonlóságokat a konzervatívok és Voegelin között. Az összehasonlítás azért hasznos a probléma szempontjából, mert Kolnai közelebb áll a konzervatív felfogáshoz, mint Voegelin. Mind Kolnai, mind Voegelin számára a tudás és az ítélethozatal mércéje a „közös világ”. Ám a közös világ Kolnai számára a partikularitások igazságait jelenti, Voegelinnek Platón követőjeként az univerzálisan érvényes elismerése jelenti ugyanezt. Voegelin számára az „embert” nem valamilyen örökre érvényes definíció határozza meg, hanem a „metafizikai helyzete”.³¹

Noha Voegelinnél is megjelenik a *common sense* idiómája, ez esetben nem a szkeptikus konzervatívok „józan észre” való hivatkozását takarja, hanem a spirituálisan egészséges ember képességét – szemben a *pneumapatólogiával*, az „ostobasággal” – arra, hogy a mindennapokban

²⁵ G. FODOR 2005, 98.

²⁶ *Uo.*, 99. A hit és racionalitás problémájának voegelin felfogásának elemzésekor nézetem szerint ismét kiviláglik, hogy G. Fodor straussianus nézőpontból értékelt Voegelin. Ebben az idézetben ez nyilvánvalóvá válik: ez gyakorlatilag Strauss kérdése.

²⁷ McALLISTER 1995, 248.

²⁸ Vö. VOEGELIN OH4, 107.

²⁹ *Uo.*, 208.

³⁰ McALLISTER 1995, 255.

³¹ G. FODOR 2011, 167.

helyesen cselekedjék.³² Ahogy Strauss esetében, úgy Voegelinél is érzékelhető véleményem szerint egy alapvető felértékelése a filozófus-létnek a klasszikusok szellemében, szemben az „egyszerű”, gyakorlatias emberi cselekvésekkel szemben. Ellenpéldaként említhető Kolnai és Polányi, valamint Talmon, de Arendt is, akik viszont ilyen vagy olyan módon épp a *gyakorlatot*, gyakorlatiasságot értékelték nagyra – számos esetben akár a filozófiával vagy a filozófusokkal szemben is.

A *common sense* valójában „common logos”-t jelent. Ám *logosz* csak *egy* van, ami „közös”. A „közös” azonban nem azonos a „közösséggel”. Ez utóbbi a „vélemények uralma”, a barlang, a megegyezés, a konvenció. Ezzel szemben hangsúlyozza Voegelin az igazságkeresést. A közös (*xynon*) azért érthető az ember számára, mert az ember résztvevője az „egésznek”. Az érthetőség valójában „közös emberi megértést” jelent: a transzcendencia az ember lényegi vonása. Az ész olyan kognitív képesség, amely a rend megismerését szolgálja.³³ Talán érzékelhető a párhuzam Strauss és Voegelin között e ponton: mindketten szemben álltak a vélemények uralmával, a konvencióval, és ha úgy tetszik, a *hagyománnyal* is. Számukra a hagyomány vagy elveszett, vagy nem jelentett megfelelő eszközt a felfordulással szemben, ezért inkább metafizikai, transzcendens mércéket kerestek.

Szemben Voegelinrel, Kolnai esetében a *common sense* a józan ész elsőbbségét testesíti meg. G. Fodor szerint Kolnai kiindulópontja ugyanaz volt, mint Voegeliné: „minden dolog az, ami, és nem valami más”. Ám Voegelinrel szemben Kolnainál minden dolog a maga kontextusában ismerhető meg, tehát nem metafizikai meghatározottságában, hanem a dolognak „valami másra való utalása” révén. „Kolnai tehát zárójelbe teszi az értékek ontológiai státusát” G. Fodor szerint. Talán nem túlzás azt állítanom, hogy Kolnai jó fenomenológus módjára *epokhét* hajt végre ezzel az aktussal. Kolnainál nem a metafizika, vagy az elmélet, hanem a *gyakorlat*, a praxis élvez elsőbbséget.³⁴ Részben talán ennek következménye, hogy Kolnainál hiába keresi valaki azt a hanyatlásteóriát, amit Voegelinél megtalál. A „jó” Kolnainál nem a metafizikában, hanem a praxisban keresendő.³⁵ Ugyanakkor a Kolnai által megtestesített szkeptikus konzervatív gondolkodásban az „utópikus gondolkodás” ugyanazt a szerkezeti helyet foglalja el, mint a platonistában – azaz Voegelinében – a gnoszticizmus. Mindkettő „istenkísértést” jelent.³⁶ Mindazonáltal a szkeptikus konzervatív számára nem járható út a Voegelin által vallott „transzcendentalista-metafizikai” megközelítés. A szkeptikus konzervatív szemében ugyanis a pluralitás, a rendezett, ám sokszínű valóság az adottság.³⁷

Összefoglalva tehát: Voegelin gondolkodásában a központi helyet a metafizika, az értékek ontológiai státusa és a hanyatlástörténet foglalja el, míg Kolnai fenomenológiai megkö-

³² *Uo.*, 168. Voegelinre „ragadt” azért valami az angolszász „common sense”-filozófiából is, ami egyrészt a háború előtti amerikai tartózkodásához, másrészt az osztrák iskolával való kapcsolatához köthető. Lásd Nicoletta STRADAIOLI: *Voegelin and the Austrian School. A Philosophical Dialogue* [Il Pensiero Politico 2006, 469–481; a továbbiakban: STRADAIOLI 2006], hálózati verzió: <http://sites01.lsu.edu/faculty/voegelin/wp-content/uploads/sites/80/2015/09/Nicoletta-Stradaoli1.pdf>.

³³ G. FODOR 2011, 169.

³⁴ *Uo.*, 172.

³⁵ *Uo.*, 176.

³⁶ *Uo.*, 177.

³⁷ *Uo.*, 188.

zelítése a hétköznapi élet igazságait tartja elsőrendűnek, és a praxis, a gyakorlat primátusát hirdeti. Kolnai a *doxa*, Voegelin az *episztemé* oldalán áll,³⁸ és az ez alapvető különbség elmondható összességében is a konzervatív gondolkodás és Voegelin, illetve Strauss esetében. Ugyanakkor fontos közös pont egy olyan rend elfogadása, amit nem az ember alkotott, így a döntő kérdésben különbségeik ellenére G. Fodor szerint ugyanazon oldalon állnak, és azokkal állnak vitában, akik a készen kapott rendet a feje tetejére állítják, és arra ráerőltetik saját akaratukat.³⁹

Annak ellenére, hogy Voegelin nem tekintem konzervatív gondolkodónak, a radikális antimodern címkéje esetében megállja a helyét. G. Fodor monográfiájában Voegelin kapcsán a „modernség megmentéséről” ír,⁴⁰ szerintem azonban Voegelin nem a modernséget, hanem a modernségtől akarta megmenteni az embert. Talán beszédes e szempontból az *Új politikatudomány* végén található néhány sora:

A német forradalomban nem voltak erős intézményi tradíciók, így pedig a történelem során első ízben kerülhetett előtérbe a gazdasági materializmus, a rasszista biológia, a romlott pszichológia, a szcientizmus és a technológiai kegyetlenség – vagyis a fék nélküli modernitás.⁴¹

Azaz nagyon úgy tűnik, hogy Voegelin szerint a modernitást kellett volna korlátozni, azzal szemben lett volna szükség fékre; hogy nem a modernitás van válságban, hanem a modernitás maga a válság. Voegelin a modernitásban egy realitással szembenálló alapelvet azonosított, így teljes egészében elvetette azt. Ám ez a szembenállás, sőt abszolút megvetés nem a hagyomány oldaláról történt, hanem – Strausshoz részben hasonlóképpen, részben másképpen – egy filozófiai transzcendentalizmus pozíciójából, amely ha szükséges, szemben áll magával a hagyománnyal is. Továbbá Voegelin Strausshoz hasonlóan ugyancsak az *elmélet* oldalán állt, szemben a gyakorlat-orientált konzervatívok anti-intellektualizmusával.

Hannah Arendt mint konzervatív gondolkodó?

Hannah Arendt tűnik a leginkább bizarr alanyának abban az esetben, ha a konzervatív gondolkodással kapcsolják össze. Hogyan merülhet fel egyáltalán Arendttel kapcsolatban ez a címke, aki maga az új kezdetek és forradalmak lelkes híve volt? *A totalitarizmus gyökereiben* még a jakobinusokat is méltatta, igaz, *A forradalomban* elátkozta őket a „társadalmi kérdés” politikába vitele miatt. Nem éppen a korlátlan politika tisztelőjét kellene felismerni Arendtben? Margaret Canovan úgy véli, gondolkodásának radikális vonásai elfedik azt, hogy Arendt nagyon is komolyan vette a korlátokat. A civilizációt olyan építménynek tekintette, amelyet az

³⁸ *Uo.*, 188–189.

³⁹ *Uo.*, 189.

⁴⁰ G. FODOR 2005, 100.

⁴¹ ERIC VOEGELIN: *Új politikatudomány*, ford. Dippold Ádám, Nemzeti Közszolgálati Egyetem – Molnár Tamás Kutató Központ, Budapest, 2014 [a továbbiakban: VOEGELIN 2014], 146.

emberek azért emeltek, hogy a természetes folyamatoknak gátat szabjanak.⁴² Amennyire az új kezdetek lehetősége izgatta, annyira fontosnak tekintette az „új struktúrák tartósságát”, „új intézmények stabilitását” is.⁴³

Amiképpen Arendtet szinte lehetetlenség besorolni a konvencionális politikai címkék alá – noha egyértelműnek tűnik számomra, hogy antiliberalis gondolkodó volt –, úgy őt sem érdekelték ezek. Ahogy ő maga megfogalmazta, a baloldal úgy gondolja, hogy konzervatív, a konzervatívok pedig baloldalinak tekintik. Őt pedig ez a vita a legkevésbé sem érdekelte.⁴⁴

Az talán nem képezi vita tárgyát, hogy Hannah Arendt a modernitás határozott kritikusa volt. Azonban modernitás-kritikája nem mutat affinitást sem a romantikus konzervatívok hasonló tárgyú bírálatával, sem a marxistákéval.⁴⁵ Arendt nem egy idealizált közösség vagy közösségiség eltűnését fájlalta, hanem épp ellenkezőleg: az *agora* éles fényének eltűnését, amelyben az emberek megmutathatták magukat. Sőt: inkább egy túlvezérelt, elnagyolt „együtt-ség” (*togetherness*) aggasztotta, semmint annak hiánya.⁴⁶

Arendtet első ránézésre könnyebb egy meglehetősen radikális antimodernizmus képviselőjének látni. Ami azt illeti, az úgynevezett „konzervatív” attitűdhöz való hozzáállása meglehetősen kettős volt. Ez főként az oktatás válságáról írott esszéjében válik nyilvánvalóvá, mint arra Canovan felhívta a figyelmet.⁴⁷

[...] a konzerválás értelmében vett konzervativizmus a nevelési tevékenység lényege, hiszen feladata mindig ápolni és megővni valamit – a gyermeket a világ, a világot a gyermek ellenében, az újat a régivel, a régít az újjal szemben. Még az ennek következtében a világért vállalt átfogó felelősség is természetesen konzervatív magatartást feltételez.⁴⁸

A kultúra, vagy legalábbis az oktatás és nevelés területén tehát Arendt egyfajta konzervatív attitűd híve volt: e tevékenységek lényege a megőrzés és az átadás. Ugyanakkor ezt a diszpozíciót már nem érezte megfelelőnek a politika világára:

Ez a konzervatív magatartás – amely olyannak fogadja el a világot, amilyen, s csak a status quo megőrzésére törekszik – a politikában csak romboláshoz vezethet, mert a világot, egészében is és részleteiben is, visszafordíthatatlanul lerombolja az idő, ha az emberek nem szánják el magukat a beavatkozásra, a változtatásra, új dolgok létrehozására.⁴⁹

⁴² Margaret CANOVAN: *Hannah Arendt as a Conservative Thinker = Hannah Arendt: Twenty Years Later*, MIT Press, Cambridge (Mass.) – London (England), 1997 [a továbbiakban: CANOVAN 1997], 15.

⁴³ *Uo.*, 19.

⁴⁴ Idézi Canovan: *Uo.*, 11.

⁴⁵ Mely két kritika egyébként, noha ez talán kevésbé ismert jelenség, számos elemben osztozik. Marx sokat tanult a korai konzervatív modernitás-kritikától, és sokat is emelt át onnan.

⁴⁶ CANOVAN 1997, 13.

⁴⁷ *Uo.*, 17.

⁴⁸ Hannah ARENDT: *Múlt és jövő között: nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*, ford. Módos Magdolna, Osiris – Readers International, Budapest, 1995 [a továbbiakban: ARENDT 1995], 199.

⁴⁹ *Uo.*

Strauss esetében látható, hogy a természet antik fogalmához szeretne visszatérni. Arendt szerint azonban a modernitás problémája épp az, hogy túlságosan behódolt a természetnek. Ezért ír Arendt „a természetes nem-természetes növekedéséről”⁵⁰ és a „természetes folyamatok szabadjára engedéséről”.⁵¹ Ez alatt azt érti, hogy a modernitás embere szabadjára engedte a természetes folyamatokat, ahelyett, hogy szabadságát felhasználna gátat szabott volna azoknak, és megvédte volna az emberi világot és a civilizációt velük szemben.

A „társadalom” megjelenése Arendt szemében nem a természetes közösségtől való elszakadást jelentette, hanem az „életfolyamat felszabadítását”, ami épp a „természetes” felől jelent fenyegetést az emberi világra, azaz az ember-alkotta világra.⁵² A „világ” vagy „világiság” az, ami pozitív értelmet kap Arendtnél a „természettel” és a „természetessel” szemben. A modernitás az a folyamat Arendt szerint, amelyben a dolgok, a folyamatok elszabadultak. Arendt „konzervatív” szemlélete Canovan szerint a *korlátok* fontosságát hangsúlyozza a természetes folyamatokkal és az emberi hübrisszel szemben.⁵³

Edmund Burke-öt sokan tekintik afféle „organikus konzervatívnak”, Canovan szerint azonban ez az értékelés nem felel meg a valóságnak. A *Töprengésekben* Burke a politikai intézményeket, miként a civilizációt magát is, nem valamiféle képződménynek, kinövésnek vagy organizmusnak tekintette, hanem építményeknek, melyekről azt is megállapította, hogy lerombolásuk könnyebb, mint helyreállításuk. A politikai intézmények és a civilizáció mesterséges, ember által alkotott mivoltában Arendt nagyon is egyetértett Burke-vel. Ezen túl Arendt mentes volt a modern dogmáktól: nem fogadta el, hogy lenne bármiféle természetes, elkerülhetetlen vagy visszafordíthatatlan a civilizációban. A civilizált struktúrákat szerinte nem a természet erőiből merítették, hanem azokkal szemben építették fel őket. A természet állandó mozgás a növekedés és a hanyatlás között – a civilizáció fenntartása emberi erőfeszítéseken múlik.⁵⁴ Arendt tehát tisztában volt azzal, hogy az emberek lényegében barbároknak születnek, és minden új generáció a civilizáció potenciális új barbárok általi invázióját jeleníti meg.⁵⁵ A civilizáció világra való legnagyobb veszélyek a kvázi-természetes folyamatok, melyeket a modern ember indított el vagy gyorsított fel.⁵⁶ Mint az az eddigiekből kitűnik, Arendt számára épp a „világiság” (*worldliness*) az, amely megóvjá az embereket az emberi „természet” csapdaitól.⁵⁷

Margaret Canovan értékelése szerint tehát Arendt nagyon is tudatában volt az emberi cselekvések bomlasztó potenciáljának, ennek következtében pedig a korlátok, határok szükségességének. A törvények nála nemcsak a jogok védelmét jelentették, sőt nem elsősorban azokat, hanem a stabilitás biztosítékait az emberi világban az anarchikus kezdeményezésekkel szemben.⁵⁸ Az emberi világ, és így a civilizáció dinamikus folyamatok kénye-kedvétől függ,

⁵⁰ Hannah ARENDT: *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998 [a továbbiakban: ARENDT 1998], 47.

⁵¹ *Uo.*, 148.

⁵² CANOVAN 1997, 14.

⁵³ *Uo.*

⁵⁴ *Uo.*, 16.

⁵⁵ *Uo.*, 16–17.

⁵⁶ *Uo.*, 17.

⁵⁷ *Uo.*, 20.

⁵⁸ *Uo.*, 17.

melyek minden stabil struktúrát fenyegetnek. Arendt egyébként elsősorban a kapitalizmust és a marxizmust okolja e tekintetben, hiszen ezek az „életfolyamatra” épített elméletek terjesztették el azt a meggyőződést, hogy „minden lehetséges”. E „minden lehetséges” felfogást ellenzi Hannah Arendt.⁵⁹

Ő úgy látta, hogy a modern emberre jellemző egyfajta általános elutasítás mindennel szemben, ami adott, azaz amit nem ő alkotott.⁶⁰ Ennek megállapításában Arendt osztozik Voegelinnel és Strauss-szal, jóllehet, kettejükkel szemben nincsenek jelen metafizikai megfontolások. „Ez a jövőbeli ember [...] úgy tűnik, megszállottja egy lázadásnak az emberi létezéssel szemben, ahogy az adva van, egy, a sehonnan érkező (szekulárisan szólva) ingyenes ajándékkal szemben, amit el akar cserélni valamire, amit ő maga alkotott.”⁶¹

Arendt hasonlóképpen elutasította azt a modern utópikus, hübrisz által hajtott vágyat, hogy minden különbségtől megszabaduljunk. Legpregnansabban ez a *Reflections on Little Rock* című írásában mutatkozik meg, amellyel nagy vihart kavart – olyannyira, hogy a *Commentary* le sem közölte a cikkét. Arendt ezen írásában a központi állam által kikényszerített iskolai deszegregáció *ellen* érvelt, másképpen: amellet, hogy a déli államok fenntarthassák a szegregált iskolákat.⁶² Mindeközben persze épp azt fájalta írásában, hogy sokkal súlyosabb esetekben – például a vegyes házasságok esetében – nincs törekvés törvényes szegregáció megszüntetésére. Arendt érvelésének a lényege az, hogy az egyenlőség a politikai, és csakis a politikai térben alapelv: a társadalmi és privát szférában más elvek működnek, és nem lehet ezeket helyettesíteni az egyenlőséggel.

Az írás nem csak arról árulkodik, hogy Arendt inkább az államok jogát hangsúlyozta a szövetségi kormányzat beavatkozásával szemben. Hanem arról is, hogy szürreálisnak tekintette azt a projektet, amely társadalmi uniformitást kívánt kikényszeríteni a fajok között, és ezzel veszélybe sodorta az életbevágó és elérhető egyenlőséget, amelyet az alkotmányos jogok területén kell kiharcolni.⁶³ Canovan hangsúlyozza, hogy sokak számára utópikus gondolkodó Arendt – a politika idealizálása miatt – valójában mindig a politikai illúziók kritikus, realista volt. Ez általánosabb értelemben is elmondható, azaz Arendt ezt a hatalom jelenségére is vonatkoztatta bizonyos esetekben:

Az uralkodás eredeti és leginkább legitim forrása az embernek abban a vágyában van, hogy megszabaduljon az élet szükségszerűségeitől, s az emberek ezt a fajta felszabadulást az erőszak eszközével érték el, azzal, hogy másokat kényszerítettek helyettük viselni az élet terheit. Ez volt a rabszolgaság lényege, s azt az ősi igazságot, hogy csak az erőszak és a mások fölötti uralom tehet szabaddá néhány embert, nem a modern politikai eszmék kialakulása, hanem csak a modern technika létrejötte cáfolta meg.⁶⁴

⁵⁹ *Uo.*, 18.

⁶⁰ *Uo.*, 19.

⁶¹ ARENDT 1998, 2.

⁶² Az írás végül a *Dissent* 1959/6. számában jelent meg.

⁶³ CANOVAN 1997, 20.

⁶⁴ Hannah ARENDT: *A forradalom*, ford. Pap Mária, Európa, Budapest, 1991 [a továbbiakban: ARENDT 1991], 147.

Canovan összeveti Michael Oakeshott gondolkodását Arendtével, melynek során számos hasonlóságot talál a két kortárs gondolkodásában. Először is, mind Oakeshott, mind Arendt meg volt győződve arról: semmilyen értelemben sem a filozófusok dolga, hogy utat mutassanak a politikai cselekvésnek. Mindketten jól ismerték a szakadékot a filozófia és a gyakorlat között.⁶⁵ Ismeretes Oakeshott azon kijelentése, mely szerint a legkevésbé arra van szükségünk, hogy a királyok filozófusok legyenek, Arendt pedig a filozófus címkéjét is elhárította magától. Egy 1964-es német tévéinterjúban, miután filozófusként mutatták be, így válaszolt: „Attól tartok, tiltakoznom kell: nem tartozom a filozófusok közé. A területem, ha beszélhetünk egyáltalán ilyenről, a politikaelmélet. Nem tartom magam filozófusnak, és azt sem hiszem, hogy a filozófusok közössége befogadott volna.”⁶⁶

Itt fontos megjegyezni, hogy e ponton érzékelhető leginkább a különbség Strauss és Arendt, valamint Voegelin és Arendt megközelítése között. Míg Strauss és Voegelin mégiscsak a „barlangból” keresték a kiutat, és a filozófiához mint mércéhez kívántak visszatérni, Arendt előnyben részesítette a praxis, a politika, a *vita activa* világát. Sőt bizonyos szempontból egyenesen filozófiaellenes gondolkodónak érdemes tekinteni, jóllehet, paradox módon. Filozófiaellenessége, avagy elméletellenessége valóban közelíti Arendtet a konzervatív gondolkodáshoz, míg Strausst és Voegelin távolítja attól. Mi több, Canovan szerint Arendt még Oakeshottot magát is megelőzi filozófiaellenességben. Míg Oakeshott számára ugyanis a cselekvésnek a praktikus tapasztalat mentális kódében kell megtörténnie, amelyet a filozófia képes eloszlatni, Arendt esetében ez fordítva igaz: a gyakorlati-politikai emberek látnak jól, nem a filozófusok.⁶⁷

A modern kor értékelésében több ponton találkozik a két gondolkodó megközelítése. Arendt Oakeshott-hoz hasonlóan úgy látta, hogy az *oikoiá*, a háztartás problémái kúsznak be a hagyományos politika területére. A valódi politikát a „gazdaság” kérdései és a dolgok adminisztrációja váltja föl. Mindketten úgy vélték, hogy a modern politika azon fókusza, hogy kollektív gazdasági menedzsmenttel foglalkozzon, a „tömegek” emancipációjával kapcsolódik össze, amelyről mindketten „konzervatív”, ha nem egyenesen megvető tónusban írtak. Arendt és Oakeshott értékelése szerint ugyanis a tömeg fenyegeti azokat a kivételes egyéneket, akikben van kurázi egyénként cselekedni. A cselekvés lehetőségét fenyegeti azon emberek – vagy inkább a tömegek – materiális félelme és vágyakozása, akiknek az egyéni cselekvéshez nincs bátorságuk. Mint ismeretes, Arendt szerint a totalitárius mozgalmak sikere a tömegek támogatásán múlott, a „szegények” pedig a „társadalmi kérdés” beemelésével fenyegették a republikánus szabadságot a jólét és a végtelen fogyasztással kapcsolatos ábrándjaikból kiindulva.⁶⁸

Végezetül fontos a két gondolkodó közti szellemi hasonlóságok sorában, hogy mindketten a szabadságot és a kontingencia jelentőségét hangsúlyozták a cselekvésben.⁶⁹ Oakeshott úgy fogalmaz az emberről, hogy „van története, de nincs természete; az, amivé a cselekvése (*con-*

⁶⁵ CANOVAN 1997, 21.

⁶⁶ Mark LILLA: *A zabolátlan értelem. Értelmiségiek a politikában*, Európa Mérleg Könyvek, Budapest, 2005 [a továbbiakban: LILLA 2005], 61.

⁶⁷ CANOVAN 1997, 31 (41. jegyzet).

⁶⁸ *Uo.*, 22–23. Canovan megjegyzi, hogy még Oakeshott *troth* és *truth* szavakkal leírható kétféle igazsága is párhuzamba állítható Arendt egyedi igazság és plurális politika megkülönböztetésével.

⁶⁹ *Uo.*, 24.

duct) révén válik”.⁷⁰ Arendt hasonlóképpen nem kedvelte az „emberi természet” fogalmát, és talán nem véletlen, hogy a két szerzőnek hasonló rugóra járt az agya egy-egy könyvük címének kiválasztásakor (Arendt: *The Human Condition* és Oakeshott: *On Human Conduct*). Talán érdemes megjegyezni, hogy mindkettejüknél érzékelhető e hozzáállásukban Heidegger hatása, hiszen Oakeshott maga is hallgatott Heidegger-előadásokat németországi tartózkodása idején. Arendt és Oakeshott azon elgondolása, hogy az ember az, amivé válik, illetve hogy nincs „természete”, valószínűleg borzadályal töltötte volna el Strausst vagy Voegelin. Mindketten, de főleg Strauss épp ez ellen, Heidegger relativista öröksége ellen küzdött.

Ahogy már igyekeztem bemutatni, Voegelin számára a modernitás afféle negatív evolúciós séma, tehát – mint azt G. Fodor Gábor is hangsúlyozta – explicit támadásai ellenére valódi történelemfilozófiája van. Ugyanezt látszik hangsúlyozni Balogh László Levente is az Arendt és Voegelin vitájához írt bevezetőjében. A modernitás „egyfajta végterméke a totalitarizmus” Voegelinnél, amelynek „a tömegek beengedése a politikába, a demokrácia, a tudomány, a technika nem egyszerűen gyökerei, hanem okai”.⁷¹ Minden előzmény tehát egyben *okként* is megjelenik.

Arendt ezzel szemben nem hajlandó elismerni semmiféle történelmi „szükségszerűséget”. Ami történt, az Arendt szerint történhetett volna másképp is.⁷² Noha, mint látható volt, Voegelin a hit révén igyekezett hangsúlyozni az alapvető bizonytalanságot emberi ügyekben, Arendt ezt „szekuláris” értelemben is hasonlóképpen látta, és még a modernitás folyamatában is – ami egyáltalán nem volt kedvére való – az alapvető kontingenciát hangsúlyozta.

A legfőbb különbség nézetem szerint az, hogy ki a történelem vagy az események „alanya” a két szerző esetében. Voegelin – és, talán érdemes hozzátenni, Strauss – számára az alany egyértelműen az *ember*. Arendt számára azonban a politika alanya nem az „ember”, és nem is lehet a politikának szinguláris alanya. A politika világában az *alanyok* az *emberek*, akik csakis együtt képesek cselekvésre. Hasonlóképpen Voegelinnel szemben Arendt azt hangsúlyozta, hogy nem történelemről, hanem *történetekről* érdemes beszélni.⁷³ Arendt számára a filozófiai hagyományból ismert „ember” nem létezik, talán ezért nem lehet „természete” sem. Csak emberek vannak, és így a politika alapvető ténye – szemben a filozófiai elszigeteltséggel – a *pluralitás*: „A politika az emberek pluralitásának tényén nyugszik. Isten *az embert* teremtette, *az emberek* már emberi, földi produktum [...]”.⁷⁴ Arendt számára csak az emberek-közöttség teremtheti meg a politika viszonyát: „*az ember* a-politikus. A politika az *emberek-közöttben* jön létre, vagyis teljességgel *az emberen kívül*. Ezért tehát tulajdonképpeni politikai szubsztancia nincs is. A politika a *közöttben* jön létre, és vonatkozásként alakul ki. Ezt értette meg Hobbes.”⁷⁵

⁷⁰ Michael OAKESHOTT: *On Human Conduct*, Clarendon Press, Oxford, 1975 [a továbbiakban: OAKESHOTT 1975], 41. „Sőt: semmi sem jogosít fel minket arra, hogy feltételezzük, hogy az embernek ugyanabban az értelemben van természete vagy esszenciája, mint más dolgoknak.” *Uo.*, 10.

⁷¹ BALOGH László Levente: „...a széthullás, amiben vagyunk...” *Eric Voegelin és Hannah Arendt levélváltása elé*, Századvég 2009/3. [a továbbiakban: BALOGH 2009], 162.

⁷² *Uo.*, 163.

⁷³ *Uo.*, 164.

⁷⁴ Hannah ARENDT: *A sivatag és az oázisok*, Gond–Palatinus, Budapest, 2002 [a továbbiakban: ARENDT 2002], 21.

⁷⁵ *Uo.*, 23.

Voegelin számára a totalitarizmus a keresztény civilizáció széthullásának elkerülhetetlen következménye: ennyiben a jelenség nem új, csak szélsőséges.⁷⁶ Ezzel szemben Arendt épp a totalitarizmus példátlan, unikális voltát hangsúlyozta. Voegelin egységesnek kezeli a hagyományt, Arendt pedig utóbbiban *törést* lát. E felismerésben ismét felfedezhető a két szerző távolsága vagy közelsége Heideggerhez. Arendt szerint maguk az ideológiák is beleillenek a „nagy hagyományba”, még akkor is, ha a hagyomány lerombolása paradox módon része a hagyománynak. Arendt fölvetette, hogy a hagyományból kiindulva nem vagyunk képesek választ adni a kor problémáira. Mi ennek az oka? Arendt kérdése az, hogy „mi a politika Platón óta?”, illetve, hogy a Platón óta adott válaszok elégségesek-e a kor problémáinak megoldására. Arendt kétségeit fejezi ki, sőt egyenesen a következőket írta: „Az a gyanúm, hogy ebből a tisztán politikai szempontból valami nincs rendben a filozófiai hagyományunkkal. Nem tudom, hogy mi az, de úgy tűnik számomra, hogy ez az emberek pluralitásával van összefüggésben, és azzal a ténnyel, hogy a filozófiának mindeddig döntően az emberrel volt dolga.”

A totalitarizmus és a pluralitás filozófia általi figyelmen kívül hagyásának problémája tehát Arendt szerint összekapcsolódik. A totalitarizmus pusztítása eszerint nem abban a rögeszmében található, hogy „minden lehetséges”, „hanem abban a rögeszmében is, hogy létezik valami olyasmi, mint az ember”.⁷⁷ Arendt hozzátette, hogy mindezen nem segít a humanisták azon törekvése, hogy minden emberben *az* embert lássák, hiszen ez nem vezet feltétlenül tisztelethez vagy az emberi méltóság elismeréséhez. Éppenséggel Arendt szerint vezethet a fölöslegesség érzéséhez is. Arendt azt hangsúlyozta – szemben Voegelinnel –, hogy a zsidó-keresztény világkép széthullása után nem vagyunk képesek „visszanyúlni”, újratertemni a széthullás előtti világot: „Ez a széthullás, amiben most vagyunk, maga is egy esemény”.⁷⁸

Arendt úgy gondolta, hogy épp ez a törés, amit a totalitarizmus testesít meg, nem vezethető le lineárisan az előzményekből, nem illeszthető bele semmilyen módon azon dolgok sorába, amit hagyománynak szokás nevezni. Így a totalitarizmus maga Arendt szemében kivonja magát a történelmi értelmezés lehetőségéből. „Arendt szerint a totalitarizmus nem tekinthető sem a modernitás általános tendenciáinak szélsőséges kifejeződésének, sem a modernitás szükség-szerű következményének, de még azzal szembeni lázadásnak sem. Voegelin ezzel szemben a modernitásban az emberi létezés alapjaitól való végzetes elszakadást és nyomában a totalitarizmus felé való feltartóztatathatlan sodródást látja. Arendt és Voegelin azonban gondolkodásuk minden lényeges különbsége ellenére is lényegében ugyanazzal a problémával néztek szembe: nevezetesen azzal, hogy a modern korban az ember elveszti fogódzóit a világban [...]”.⁷⁹

Arendt azon a véleményen volt tehát, hogy az események egyedi jelentősége semmiféle ideológiából vagy „tisztán eszmetörténeti összefüggésből” nem vezethető le. Minden egyes eseményben található valami egyedi, ami „az előkészítő általánosságban nem volt jelen”.⁸⁰

⁷⁶ BALOGH 2009, 165.

⁷⁷ Eric Voegelin és Hannah Arendt vitája a totalitarizmusról = *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*, Kalligram, Pozsony, 2008 [a továbbiakban: VOEGELIN–ARENDR 2008], 171.

⁷⁸ *Uo.*

⁷⁹ BALOGH 2009, 166.

⁸⁰ VOEGELIN–ARENDR 2008, 172.

Voegelin soraiból világos, hogy mit tekint vonatkoztatási keretnek: az isteni *Nous*ból merítő emberi *ratio*t: „Aki a *ratio aeternát* mint a rend forrását vitatja, az meg fogja tapasztalni, hogyan bánnak vele az istentelenek a maguk rendje alapján [...]”. Számára az ideológiák nem ártalmatlanok, hanem a felfordulás egyértelmű okozói:

[...] aki élete értelmét a történelem értelmébe való anticipáló beillesztésben keresi, azt a történelem fogja beilleszteni stb. Az a liberális lelkész, aki az eredendő bűnt vitatja, a laicista értelmiségi, aki kijelenti, hogy az ember jó, a filozófus, aki egy utilitarista etikát alapoz meg, az a jogpozitívista, aki a természetjogot vitatja, és a pszichológus, aki a lélek jelenségeit az ösztönéletből vezeti le – mind nem követnek el olyan bűnöket, mint egy SS gyilkos a koncentrációs táborban, de ők mindannyian ennek szellemi atyjai, nagyon is közvetlen történelmi okai.⁸¹

Voegelin Arendttel vitatkozva úgy vélte, hogy szükségtelen „új morális igazságokat” keresni, hiszen a morális igazságot a zsidó-keresztény vallási, illetve a görög filozófiai hagyomány teszteli meg. Azaz Voegelin szerint ezek révén „egészen kiválóan fel vagyunk szerelve a rend igazságaival”. E rend-igazságok Voegelin szemében „sem nem régiek, sem nem újak, hanem éppen »igazak«”. Úgy gondolta, épp a rend ezen igazságainak védelmét kéne ellátni az „értelmiségiek, közírók, és újságírók” által végzett rombolásával szemben.⁸² Ezzel párhuzamosan természetesen Voegelin rehabilitálni kívánja Arendttel szemben az emberi természet idiómáját is. „[...] ha valaminek a természete »változik«, az már egy másik dolog [...]”. Az emberi természet elleni lázadás valójában az *imago Dei* elleni „vallástalan lázadás”. Az emberi természet megváltoztatásának kísérlete pedig Voegelin szerint szükségszerűen végződik annak megsemmisítésével.⁸³ Az emberi természet megváltoztatásának igénye Voegelin szerint „1.) filozófiai és technikailag örültség, illetve 2.) politikailag közveszélyes, és ahogyan következményei mutatják, bűnrészes a gyilkosságokban”.⁸⁴

Arendt persze nem tudta mindenben követni Voegelinét. Egyrészt, mint hangsúlyozta, ő vele ellentétben nem keresztény,⁸⁵ noha az ideológiákat épp annyira gyűlölte, mint Voegelin. Ezen ideológiák kialakulását le lehet vezetni a nagy hagyomány egy részéből, és az „eretnek-ségek folyamatosságából”, azaz Arendt szerint ezekben a szakítás a nyugati hagyománnyal

⁸¹ *Uo.*, 168.

⁸² *Uo.*, 169.

⁸³ „Az istengyilkosságot a történelmi folyamatban nem az emberfölötti ember, hanem az embergyilkosság – a gnosztikus teoretikus deicídiumát a forradalmár praktikus homocídiuma követi.” Voegelin idézi G. FODOR 2011, 175.

⁸⁴ VOEGELIN–ARENDETT 2008, 169.

⁸⁵ *Uo.*, 173. Mint azt igyekeztem korábban bemutatni, valójában Voegelin sem az. Arendt azonban egy értelmezés szerint egyenesen szembemegy Szent Ágoston világertelmezésével, és épp a „világiságot” kívánja megóvni az azt ért támadásoktól. Arendt problémája az, hogy a világiság keresztény denunciaciójával épp a „Szeresd felebarátodat!” parancsa válik lehetetlenné. A modern világgal e nézőpontból épp az a baja Arendtnek, hogy túlságosan az „életre”, illetve az „énre” vagy „önmagunkra” helyezi a hangsúlyt a „világ” helyett. (Lásd Ronald BEINER: *Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine = Hannah Arendt: Twenty Years Later*, 269–284 [a továbbiakban: BEINER, 1997].) Talán nem járok messze az igazságtól, ha ehhez hozzáteszem a keresztény gondolkodás inherens politikaellenességét is, ami szintén szkepszist alakított ki Arendtben a kereszténységgel szemben. Jóllehet ez a szkepszis mindig a tisztelet hangján szólalt meg.

nem teljesedett ki. Így Arendt továbbra is kénytelen volt a törést hangsúlyozni, illetve azt, hogy „ma egy olyan valóságban élünk, amit ez a törés határoz meg”.⁸⁶

Meglepő módon számos gondolkodási elem közelebb hozza Arendtet a konzervatív gondolkodáshoz, mint akár Strausst, akár Voegelin. Ilyen például annak felismerése, hogy a civilizáció egy mesterséges alkotás, ilyen a filozófiával szembeni szkepszis, sőt talán még a „természet” és a „természetes” fogalmától való távolság is, a praxis és a pluralitás felértékelése pedig mindenképpen. Mindazonáltal Arendt osztozik Strauss-szal és Voegelinnel az alapvető „németes”, nietschei tapasztalatban, mely szerint a hagyomány elveszett. Erre utal a vitában hangoztatott „törés” kifejezés is. Arendt talán többre értékeli magát a gyakorlati – politikai – hagyományt, mint Voegelin és Strauss, és kevesebbre a filozófiai hagyományt, amit explicit módon is bírált. Ugyanakkor Arendt is valamiféle új megoldást keresett, nem a hagyományhoz fordult, amit halottnak hitt.

Strauss és Voegelin ugyan a klasszikusokhoz fordul a modernitás bírálata során, gondolkodásuk mégis a partikularizmus, a gyakorlat és a hagyomány, ha nem is leértékeléséhez, de legalábbis háttérbe szorításához vezet egy filozófiai *elmélet* érdekében. Mindketten úgy gondolták, hogy egy helyes elméletnek őrködni kell a gyakorlat fölött, ez utóbbiban pedig a konzervatívok ritkán bíznak.

Ami azt illeti, Hayek, Polányi és Kolnai gondolkodása sokkal jobban illeszkedik az előző közleményben meghatározott konzervatív attitűdhöz, mint Straussé, Arendté vagy Voegeliné. Ez még annak a Hayeknek az esetében is igaz, aki kénytelen volt külön esszében elutasítani a „konzervatív” címkét.⁸⁷ Legalább is episztemológiai megközelítésük, szkepszisük a racionalizmus és az intellektualizmus számtalan formájával szemben, a praxis és a pluralitás előnyben részesítése az elméletekkel szemben sokkal közelebb áll a konzervatív gondolkodáshoz, mint az imént elemzett modernitásellenes szerzők.

Az I. és II. részben hivatkozott irodalom

ARENDT 1991 – Hannah ARENDT: *A forradalom*, ford. Pap Mária, Európa, Budapest, 1991.

ARENDT 1995 – Hannah ARENDT: *Múlt és jövő között: nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*, ford. Módos Magdolna, Osiris – Readers International, Budapest, 1995.

ARENDT 1998 – Hannah ARENDT: *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998.

ARENDT 2002 – Hannah ARENDT: *A sivatag és az oázisok*, Gond–Palatinus, Budapest, 2002.

⁸⁶ VOEGELIN–ARENDE 2008, 174.

⁸⁷ Friedrich August von HAYEK: *Miért nem vagyok konzervatív? = Az angolszász liberalizmus klasszikusai II.*, szerk. Ludassy Mária, Atlantisz, Budapest, 1992, 149–171 [HAYEK 1992]. Az erről lezajlott vitában kénytelen vagyok igazat adni – legalább részben, még ha nagyobb részben is – Balázs Zoltánnak és Mándi Tibornak; lásd Balázs Zoltán: *A spontán rend valósága. Válasz Békés Mártonnak*, Kommentár 2008/3., 98–102 [BALÁZS 2008]; MÁNDI TIBOR: *Miért volt Hayek konzervatív? Kiegészítés Balázs Zoltán válaszához Békés Mártonnak*, Kommentár 2008/4., 26–33 [MÁNDI 2008]; vö. BÉKÉS MÁRTON: *A spontaneitás ideológiája. Konzervatív Hayek-kritika*, Kommentár 2008/2., 83–93 [BÉKÉS 2008]. Hayek esetében legalább két „hőse” a fent meghatározott konzervatív gondolkodás klasszikusa (Burke és Hume).

- BALÁZS 2008 – BALÁZS Zoltán: *A spontán rend valósága. Válasz Békés Mártonnak*, Kommentár 2008/3., 98–102.
- BALOGH 2008 – BALOGH László Levente: „...a széthullás, amiben vagyunk...” *Eric Voegelin és Hannah Arendt levélváltása elé*, Századvég 2009/3., 159–166.
- BEINER 1997 – RONALD BEINER: *Love and Worldliness. Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine*, = *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, MIT Press, Cambridge (Mass.) – London (England), 1997, 269–284.
- BÉKÉS 2008 – BÉKÉS Márton: *A spontaneitás ideológiája. Konzervatív Hayek-kritika*, Kommentár 2008/2., 83–93.
- BURKE 1990 – EDMUND Burke: *Töprengések a francia forradalomról*, ford. Kontler László, Atlantisz, Budapest, 1990.
- CANOVAN 1997 – MARGARET CANOVAN: *Hannah Arendt as a Conservative Thinker*. = *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, MIT Press, Cambridge (Mass.) – London (England), 1997, 11–32.
- COREY 2015 – DAVID COREY: *Eric Voegelin, Leo Strauss, and American Conservatism*, *The Imaginative Conservative* 2015. április, <http://www.theimaginativeconservative.org/2015/04/eric-voegelin-leo-strauss-and-american-conservatism.html>.
- EGEDY 2014 – EGEDY Gergely: *Konzervatív politika és gondolkodás az Egyesült Államokban John Adamstól Russell Kirkig*, Századvég, Budapest, 2014.
- G. FODOR 2005 – G. FODOR Gábor: *Kérdéstilalom: Eric Voegelin politikai filozófiája*, L'Harmattan, Budapest, 2005.
- G. FODOR 2011 – G. FODOR Gábor: *A platonista és a szkeptikus konzervativizmus: Voegelin és Kolnai. Gondolati vázlat*, Századvég 2011/1., 157–194.
- HAYEK 1992 – FRIEDRICH AUGUST VON HAYEK: *Miért nem vagyok konzervatív? = Az angolszász liberalizmus klasszikusai II.*, szerk. Ludassy Mária, Atlantisz, Budapest, 1992, 149–171.
- KIELMANSEGG–MEWES–GLASER–SCHMIDT 1997 – PETER Graf KIELMANSEGG – HORST MEWES – ELISABETH GLASER–SCHMIDT: *Hannah Arendt and Leo Strauss. German Émigrés and American Political Thought after World War II*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.), 1997.
- KUEHNELT–LEDDIHN 1982 – ERIK VON KUEHNELT–LEDDIHN: *Principles of the Portland Declaration*, National Committee of Catholic Laymen, New York, 1982, <http://www.phillysoc.org/Portland.htm>.
- LÁNCZI 1999 – LÁNCZI András: *Modernség és válság. Leo Strauss politikai filozófiája*, Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 1999.
- LILLA 2005 – MARK LILLA: *A zabolátlan értelem. Értelmiségiek a politikában*, Európa, Budapest, 2005.
- MÁNDI 2008 – MÁNDI Tibor: *Miért volt Hayek konzervatív? Kiegészítés Balázs Zoltán válaszához Békés Mártonnak*, Kommentár 2008/4., 26–33.
- MANNHEIM 1994 – MANNHEIM Károly: *A konzervativizmus*, Cserépfalvi, Budapest, 1994.
- MCALLISTER 1995 – TED V. MCALLISTER: *Revolt Against Modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order*, University of Kansas Press, Kansas, 1995.
- MOLNÁR 2010 – MOLNÁR Attila Károly: *A hagyományról = A jó rendről*, Barankovics István Alapítvány – Gondolat, Budapest, 2010.
- OAKESHOTT 1975 – MICHAEL OAKESHOTT: *On Human Conduct*, Clarendon Press, Oxford, 1975.

- OAKESHOTT 2001 – Michael OAKESHOTT: *Konzervatívnak lenni = Politikai racionalizmus*, szerk. Molnár Attila Károly, Új Mandátum, Budapest, 2001, 431–453.
- POLÁNYI 2002 – POLÁNYI Mihály: *A szabadság logikája = Polányi Mihály*, szerk. és ford. Molnár Attila Károly, Új Mandátum, Budapest, 2002, 63–154.
- RIEDL 2001 – Matthias RIEDL: *A modernség mint az eszkaton immanenzációja. Eric Voegelin gnoszticizmus-tételének kritikai újraértékelése*, Századvég 2011/1., 77–101.
- SHEPPARD 2007 – Eugene S. SHEPPARD: *Leo Strauss and the Politics of Exile. The Making of a Political Philosopher*, Tauber Institute Series for the Study of European Jewry, Brandeis, 2007.
- STRADAIOLI 2006 – Nicoletta STRADAIOLI: *Voegelin and the Austrian School. A Philosophical Dialogue*, Il Pensiero Politico 2006, 469–481.
- STRAUSS 1989 – Leo STRAUSS: *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, szerk. Thomas L. Pangle, University of Chicago Press, Chicago–London, 1989.
- STRAUSS 1994a – Leo STRAUSS: *Az üldöztetés és az írás művészete*, ford. Láncki András, Atlantisz, Budapest, 1994.
- STRAUSS 1994b – Leo STRAUSS: *Mi a politikai filozófia?*, ford. Berényi Gábor, Világosság 1994/7., 20–50.
- STRAUSS 1995 – Leo STRAUSS: *Liberalism Ancient and Modern*, University of Chicago Press, Chicago–London, 1995.
- STRAUSS 1999 – Leo STRAUSS: *Természetjog és történelem*, ford. Láncki András, Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 1999.
- STRAUSS 2000 – Leo STRAUSS: *On Tyranny*, szerk. Victor Gourevitch – Michael S. Roth, The University of Chicago Press, Chicago–London, 2000.
- VOEGELIN OH1 – Eric VOEGELIN: *Order and History 1. Israel and Revelation* (Collected Works of Eric Voegelin 14.), University of Missouri Press. Columbia–London, 2001.
- VOEGELIN OH4 – Eric VOEGELIN: *Order and History 4. The Ecumenic Age* (Collected Works of Eric Voegelin 17.), University of Missouri Press, Columbia–London, 2000.
- VOEGELIN 2014 – Eric VOEGELIN: *Új politikatudomány*, ford. Dippold Ádám, Nemzeti Közszerkesztési Központ – Molnár Tamás Kutató Központ, Budapest, 2014.
- VOEGELIN–ARENDRÉ 2008 – Eric Voegelin és Hannah Arendt vitája a totalitarizmusról = *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*, Kalligram, Pozony, 2008.
- ZUCKERT–ZUCKERT 2006 – Catherine ZUCKERT – Michael ZUCKERT: *The Truth About Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy*, University of Chicago Press, Chicago, 2006.