

Pierre Manent és az európai (város)állam nagy narratívája

A város átváltozásai

Ez a dolgozat Pierre Manent, a kortárs francia politikai filozófia meghatározó alakjának egyetlen, nemrég megjelent könyvét veszi szemügyre.¹ *A város átváltozásai*² (a továbbiakban *Átváltozások*) című könyv ugyanis olyan átfogó témát tárgyal, amely bizony alapos továbbgondolásra készíteti olvasóját. Manent könyve az európai (vagy tágabb értelemben a nyugati) (város)állam metanarratívája, dinamikus történeti rekonstrukció a város alakváltásairól. A filozófus szerzőt eszmetörténészként láthatólag az érdekli, hogyan állt elő történetileg annak a politikai rezsimnek a gondolkodásmódja, amely a mai nyugatot jellemzi. Tehát arra kíváncsi, miként változik az a politikai és szellemi közeg, amelyben a nyugati ember politizál, s miként vezetnek e változások ahhoz a nyugtalanítóan depolitizált helyzethez, amely a mai nyugatot jellemzi. A jelen dolgozat Manent történelmi rekonstrukciójának néhány csomópontjára

* A szerző filozófus, eszmetörténész, az MTA BTK Filozófiai Intézetének tudományos tanácsadója, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Karának professzora. Email: horcher.ferenc@btk.mta.hu

1 Korábbi magyarul megjelent kötetei: Pierre Manent: *A liberális gondolat története*. Ford. Babarczy Eszter. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1994; Pierre Manent: *Politikai filozófia felnőtteknek. A demokratikus társadalom láttelepe*. Ford. Kende Péter. Osiris Kiadó, Budapest, 2003.

2 Pierre Manent: *Metamorphoses of the City. On the Western Dynamic*. Ford. Marc Lepain. Harvard University Press, Cambridge, 2013. Az eredeti mű *Lés métamorphoses de la cité* címen jelent meg, a Flammariion kiadásában, 2010-ben. A jelen tanulmány az angol változat alapján készült.

kénytelen koncentrálni, azt remélve, hogy Manent borúlátó elemzéséből sikerül néhány politikailag is fontos tanulságot kiemelni.

Manent vállalkozásának léptéke

Ha kicsit elgondolkodunk Pierre Manent eredetileg 2011-ben megjelent könyvének címén, hamar felismerhetjük az antik utalást már a címválasztásban is. Nemcsak a középkori francia *cité* sz  érdekes ebből a szempontból, amely etimológiailag kimutathatóan utal vissza a *civitas* római kifejez sere, s azon keresztül szemantikailag az antik görög *politeia*, *polisz* szavakra is. A *cité* ebben az értelemben körülbelül a helyhez kötődő szuveren politikai közösséget jelenti.³ De a címben fontos m g a metamorfózis kifejezés is, s az is antik ihletésű. Ovidius * tv ltoz sok* című elbeszélő k ltemeny re utal, mely mítoszok százait felidézve alkot meg egy nagy narratívát az emberiség történetéről a világegyetem születésétől Julius Caesarig. Ovidius k ltemenye műfajilag nem első a sorban: a költő egy antik görög műfajra támaszkodott, az úgynevezett „metamorfózis-költészetre” (vagy a közösségi k ltemeny műfajára), melynek korai példája az *Ornithogonia* című k ltemeny. De ide sorolható az Ovidius által is használt kolofoni Nikander *Hetroi mena* (* tv ltoz sok*) című munkája is.⁴

S mi köze a kortárs politikai filozófus művének az antik római költő által híressé tett műfajhoz? Manent elsősorban is egy olyan széles m velts gi r eggel rendelkező kontinentális filozófus, aki nagy hangsúlyt fektet arra, hogy a politikai filozófia teljes hagyományával tud dial gushelyzetbe kerülni. Nem csak abban az értelemben, hogy találomra kiemel t l k számára fontos gondolatokat és gondolatmeneteket, hogy azokat saját céljaira hasznosítsa, hanem abban a jól meghatározott értelemben is, hogy képes elődeinek gondolkodásmódját a maguk kontextusába ágyazottan rekonstruálni, s er fesz t st tesz az eredeti jelent startom nyok meghat roz s ra. Ráadásul az eredeti b lcseleti mondand  aktualiz l sa során jelentkező hermeneutikai probl m k kezel s re is t rekszik.

3 „Civitas means the whole body of cives, or members, of any given state. Civitates are defined by Cicero (Somn. Scip. c3) to be “concilium coetusque hominum jure sociati.” A civitas is, therefore, properly a political community, sovereign and independent.” William Smith: *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. John Murray, London, 1875.

4 Karl Galinsky: *Ovid’s Metamorphoses: An Introduction to the Basic Aspects*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1975, 1–2.

Eszmetörténeti rekonstrukciója során nem idegen tőle a filozófiai hagyomány mellett az európai irodalmi és teológiai örökség sem. Az *Átváltozásokra* azért utal e kötet címében, mert úgy véli: az ovidiusi mű alapvető filozófiai felismerésre épül: hogy a dolgok úgy élnek tovább, hogy új és új formákat öltenek magukra, folyamatosan átalakulnak egymásba. Nemcsak az egyes ember jut át élete során olyan különböző szakaszokon, mint amilyen a gyermekkor, az ifjúság, az érett felnőttkor és az öregség, hanem a tárgyak, az intézményeink, sőt eszméink és gondolataink is pontosabban határozhatók meg átváltozásaikban, mintsem egyetlen, nekik tulajdonított szilárd és változhatatlan formában.

Manent ezt az antik filozófiai felismerést kívánja alkalmazni filozófiai vizsgálódásai tárgyára, a *politikai* jelenségére – e fogalomról még lesz szó alább. Még pontosabban: Manent az európai városra mint az ember politikai tevékenységének kitüntetett közegére kíváncsi.⁵ Ezzel egyrészt saját korábbi munkáit gondolja tovább, másrészt számára fontos szerzőkkel lép dialógusba. Egyik korábbi munkája például ezt a címet viselte: *Az ember városa (La Cité de l'homme)*⁶, s benne a magát katolikusnak valló Manent azt a kérdést gondolta végig, milyen következményei voltak annak, hogy Szent Ágoston megkülönböztette egymástól Isten városát és az emberét, s hogy a nyugati ember az utóbbi mellett kötelezte el magát. Az *Átváltozásokban* Manent alaposabb történeti vizsgálódásra vállalkozik: annak jár utána, milyen előzmények után jutott el Szent Ágoston a fenti kérdéshez. De nemcsak az előzmények tekintetében kísérel meg nagyobb történeti pontossággal (ugyanakkor elméleti igénnyel) eljárni, hanem az európai politikai gondolkodás Ágostonból kinövő egészét tekinti át úgy, mint olyan politikai-eszmei konstrukciók sorát, melyek egymásból alakulnak ki, s melyek mindegyike levezethető az antik görög városállamból. A történetnek a homéroszi, majd a periklészi görög városállam a kiindulópontja, ezt követi a Cicero előtti és a Cicero utáni Róma fejezete, amit Ágoston saját elképzelése követ a kétféle városról, s ezután tér rá a modern, központosított, előbb államegyházi, majd semleges vagy liberális államra, mint e fejlődés pillanatnyilag utolsó állomására. Fontos elem a történetben a zsidóság vallási törvényeken alapuló államisága is, ahogy azt a keresztény Biblia ószövetségi része is megőrizte, valamint Luther politikai teológiája s a felvilágosodás elképzelése is.

5 „A város teszi lehetővé az egyén számára, hogy cselekedjen. A város az emberi világ azon rendje, amely lehetővé és jelentésselivé teszi a cselekvést.” (4.) (A továbbiakban a kötetből vett idézetek saját fordításaim.)

6 Pierre Manent: *La Cité de l'homme*. Fayard, Paris, 1994; újra kiadva a Flammarionnál 1997-ben.

Az intellektuális kontextus: Aron, Strauss és a többiek

Mielőtt áttekintenénk Manent nagy narratívájának néhány csomópontját, érdemes szerzőnket intellektuális kontextusában szemügyre venni. Egyrészt utalnunk kell arra, hogy a francia közegben számára meghatározó volt, hogy Raymond Aron tanítványa volt, míg nemzetközileg Leo Strauss hatását lehet kiemelni.⁷ Ami Aronhoz fűződő viszonyát illeti, ebben Aron személyisége is kulcsszerepet játszott: tudniillik a politika iránti olthatatlan érdeklődése. Aron Sartre intellektuális ellenfele, a marxista baloldaliság elszánt kritikusa volt, és a '68-as filozófiákkal is élesen szembefordult.⁸ Manent nemcsak az intellektuális divatokkal való szembefordulás lehetőségét tanulta mesterétől, hanem mind politikaelméleti, mind történetfilozófiai érdeklődése is visszavezethető Aronra. Amikor Manent mesterére emlékezik, akkor a marxizmussal és annak historicista módszertanával való szembefordulását, a totalitarizmusok minden formájának elutasítását és politikai alapú liberalizmusát emeli ki.⁹ Érdekes, de sajnos itt nincs mód részletesebben foglalkozni azzal, hogy miben hasonlít, s miben különbözik Manent de Gaulle iránti tisztelete Aron de Gaulle iránti kritikus támogatásától. Mahoney szerint elvi politikai álláspontjukat leginkább úgy különböztethetjük meg, ha Aront konzervatív gondolkodású liberálisnak tekintjük, míg Manent-t liberális konzervatívnak.¹⁰

Talán Aronon keresztül kerül kapcsolatba Manent Leo Strauss-szal, a Németországból Amerikába emigrált zsidó filozófussal, aki – kiterjedt

7 Az interneten elérhető Manentnek e két mesterre vonatkozó személyes visszaemlékezése: Pierre Manent: Raymond Aron and Leo Strauss. *Voegelinview*, 2015. november 30, <https://voegelinview.com/pierre-manent-on-raymond-aron-and-leo-strauss/>. Letöltve 2017. december. Ez a beszélgetés egy részlete a könyvformában megjelent interjúgyűjteményének: Pierre Manent: *Seeing Things Politically: Interviews with Bénédicte Delorme-Montini*. Ford. Ralf C. Hancock. Bevezette Daniel J. Mahoney. St. Augustine's Press, South Bend, 2015.

8 Aronról magyarul lásd Raymond Aron: *Tanulmány a szabadságjogokról*. Ford. Csizmadia Sándor. Raymond Aron Társaság – Tanulmány Kiadó, Pécs, 1994; Csizmadia Sándor (szerk.): *Aron. Politikai szabadság és a körütekintés erkölcsisége*. Aula Kiadó, Budapest, 2001; Raymond Aron: *Az elkötelezett szemlélő. Beszélgetések Jean-Louis Missikával és Dominique Woltonnal*. Fordította Ferch Magda. Európa Kiadó, Budapest, 2005.

9 Lásd: Daniel J. Mahoney: *Modern Liberty and Its Discontents: An Introduction to the Political Reflection of Pierre Manent*. In Pierre Manent: *Modern Liberty and Its Discontents*. Ed. and translated by Daniel J. Mahoney and Paul Saton. Rowman and Littlefield, Lanham, 1998, 1–30, 16. Mahoney Manent következő esszéjére utal: Pierre Manent: Raymond Aron éducateur. *Commentaire*, February 28–29, 1985, 155–168.

10 Mahoney: Introduction. Id. kiad. 17.

tanítványi körén keresztül – igencsak nagy hatást gyakorolt az USA századvégi, sőt 21. század eleji politikai gondolkodására és tényleges politikájára is.¹¹ Aron ugyanis hamar megismerkedett az 1953-tól a Sorbonne-on előadó Allan Bloommal, Strauss egyik legfontosabb tanítványával. Manent saját filozófiai fejlődése szempontjából Strauss mint filozófus („ami a tisztán spekulatív gondolatot illeti”)¹² még Aronnál is fontosabb. Manent, a hívő katolikus számára kulcsfontosságú a hagyományörző zsidó filozófus érdeklődése a klasszikus örökség, elsősorban is annak hellenizáló ága iránt. Ebben fontos szerepet játszik az a platonista racionalizmus, amit zászlajára tűz, s amit a természetes rend és az emberi természet alapján igazol. Manent Strausstól tanulja a természeti/természetes adottságok tiszteletét, a politika gyakorlatias fölfogását, és ebben talán tovább is jut, mint mestere, aki a szókratikus életforma melletti filozófiai elköteleződése miatt a politikában is hajlamos előre meghatározott elvek mellett időnként talán doktriner módon is elköteleződni, akár a valóságos életviszonyok komplexitását is figyelmen kívül hagyva.

Manent nyilvánvalóan Strauss befolyása alatt írta *Az ember városát* – elég csak Strauss nagy hatású művére, a *The City and Man*-re utalnunk, melyre Manent művének címe is rájátszik. Az sem véletlen, hogy Manent e könyvét Allan Bloom emlékének ajánlja.¹³ Ami Strauss művét illeti, ő ebben a könyvében Platón, Arisztotelészt és Thuküdidészt elemzi, de nem történeti szerzőkként, hanem a politika örök természetére kíváncsian. Manent is Strauss kérdéseit gondolja tovább *Az ember városában*, s ide tér vissza az *Átváltozásokban* is. Míg *Az ember városában* főleg a választóvonal érdekli a régi és a modern politikai gondolkodás között, az *Átváltozások* új programja az, hogy az egyiket nem mint a másik elentétét, hanem mint annak módosulását lehet pontosabban megérteni.

De azt is látnunk kell, hogy nemcsak Strauss szubsztantív filozófiája fontos Manent számára, hanem a filozofálás straussianus módja is. Ő is úgy filozofál, hogy megpróbálja szóra bírni a legnagyobb klasszikusok szövegeit, arra is kíváncsian, amit nem feltétlenül akartak azok elmondani, hanem legfeljebb belerejtettek szövegeikbe. S ugyanígy, Strauss-hoz hasonlóan ő sem kíván mindent explicitté tenni saját mondandójából:

- 11 Strauss magyarországi bevezetése Láncki András érdeme. Lásd fordításait: Leo Strauss: *Az üldöztetés és az írás művészete*. Ford. Láncki András. Atlantisz, Budapest, 1994; Leo Strauss: *Természetjog és történelem*. Ford. Láncki András. Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 1999. valamint monográfiáját: Láncki András: *Modernség és válság. Leo Strauss politikai filozófiája*. Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 1999.
- 12 Manent: Raymond Aron and Leo Strauss. Id. kiad.
- 13 Bloom 1992-ben hal meg, míg Manent műve franciául 1994-ben, angolul 1998-ban jelenik meg. Strauss könyve 1964-es.

bár a filozofálás a platonista hagyomány szerint az abszolút világosságot hozza el, ráadásul Manent nagyra tartja a *raison française* hagyományát is, érzékelhetően nem mindent mond ki, amit gondol – üzenete egy része implicit módon van jelen szövegeiben.

Ha mármost a két mesteren túllépünk, itt most csak jelezni tudjuk, hogy a *Contrepoint* utódjaként Aron által 1978-ban létrehozott *Commentaire* neokonzervatív folyóirat további szerzőgárdája milyen jelentőséggel bírt gondolkodása alakulásában, s csak utalásszinten említünk néhány gondolkodót, akiknek közegeiben Manent politikai filozófusként kiteljesedett: ilyen elsősorban az egy generációval idősebb történész, François Furet, de ilyen a vele nagyjából egy generációba tartozók közül például Pierre Rosanvallon, Rémi Brague vagy Nicolas Grimaldi. Tudván, hogy magát katolikusként határozza meg, arra is érdemes odafigyelni, hogy a kortárs katolikus filozófiával van-e kapcsolata. Charles Péguy-re például előszeretettel utal, de írt esszét a magyar származású Kolnai Aurélról is. *Az ember városa* és az *Átváltozások* felől nézve azonban még olyan szerzők is képbe kerülhetnek, mint amilyen Étienne Gilson. Maritain mellett a századközép meghatározó katolikus filozófusaként Gilson jegyzi a *Lés métamorphoses de la cité de Dieu*¹⁴ című kötetet, amelynek témája bizony igencsak erős párhuzamokat mutat Manent általunk elemzendő munkájával, s nemcsak címében, hanem gondolatmenetében is, amennyiben Ágostonnak kiemelt jelentőséget tulajdonít a város fejlődéstörténetében. Persze Gilson műve sokkal inkább az egyház- és teológiatörténetre fókuszál, de fejezetcímei meglepő párhuzamokat mutatnak Manent *Átváltozásokjának* struktúrájával. Olyan fejezetcímekre gondolok, mint: *La République chrétienne*, *L'Empire universel*, *Naissance de l'Europe*, *La Cité des philosophes*, *La Cité des savants*, *L'Église et la société universelle*. E fejezetcímek tanulsága szerint Gilson metanarratívája nagyon is hasonlít Manent saját gondolati ívére, amit érdemes fejben tartanunk majd, amikor Manent könyvét elemezzük: a vallási és a politikai gondolkodás története nagyon is összetartozik felfogásában – ez az elv persze megint a straussianus befolyáson keresztül is értelmezhető.

S ha már a straussianus kapcsolatról van szó, álljon itt még egy név: Harvey Mansfield neve. A Harvard politikatudós professzora egyike a legismertebbeknek a ma is aktív straussianus tudósok közül.¹⁵ Mansfield sokat tett azért, hogy Manent neve ismertté váljon Amerikában: először írt egyes

14 Étienne Henry Gilson: *Lés métamorphoses de la cité de Dieu*. Librairie Philosophique J. Vrin – Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1952.

15 Békés Márton egyenesen „korunk legismertebb straussianus politikai filozófusa”-ként emlegeti. Békés Márton: *Az amerikai neokonzervativizmus a kezdetektől 2008-ig*, PhD dolgozat, ELTE, 2011, 93.

angolul megjelenő munkáihoz, és rendszeresen hívja meg *alma materébe*, hogy tartson náluk előadást újabb kutatásairól. Mivel Mansfield a neokon irányzat meghatározó képviselője, így rajta keresztül Manent is beszivárgott az amerikai (neo)konzervatív politikai filozófiai szubkultúrába.

A város és a politika a nyugati hagyományban

Bevezetőjében Manent világosan megfogalmazza könyve tulajdonképeni kiinduló tételét: „A Nyugat mozgalmának elve a politika, és ezért a város.” (4.) A könyv hipotézise az, hogy nem úgy kellene vizsgálni a politikai gondolkodás történetét, hogy milyen szakadásokon és újrakezdéseken keresztül vezetett el korunk alkotmányos demokráciájáig, hanem inkább azt kellene meglátnunk, hogy mi adja e máig tartó, s remélhetőleg tovább is folyamatos történet összetartó erejét, ennyiben lényegét – s ez szerinte mind a mai napig a *politikai*, vagyis az, ami a periklézsi demokráciában, s annak arisztotelészi elemzésében körvonalazódott.

Érdemes itt egy pillanatra kitérni a *politikai* (*das Politische*, más magyar fordításokban a *politikum*) fogalmára. Bár Manent nem használja a fogalmat *terminus technicus*ként, mégis világos, hogy a Schmitt és Arendt által gyakran felmutatott fogalom nagyon is fontos számára: könyvében idéz Schmitt releváns munkájának angol fordításából,¹⁶ a *Politikai filozófia felnőtteknek* című művében pedig részletesen is elemzi a fogalmat.¹⁷ Mindezt azért fontos leszögezni, hogy lássuk, az antik görög politikafogalom aktivista, tehát cselekvés- és nem pusztán kommunikáció-központú értelmezése áll hozzá közelebb. Vagy ha még pontosabban akarunk fogalmazni, azt tartja lényegesnek, hogy a politikai szó és tett között ne alakuljon ki áthatolhatatlan szakadék.

Azt készséggel elismeri Manent, hogy korunk a *politikai* hanyatlásának korszaka. Sőt, épp ez a leíró megállapítás készíti leginkább gondolkodásra. Hiszen ha igaz az, hogy „Ma Európában a polgári

16 Carl Schmitt: *The Concept of the Political*. Trans. George Schwab. University of Chicago Press, Chicago, 2007. Eredeti címe: *Der Begriff des Politischen*, s a szöveg eredetileg 1932-ben keletkezett. Magyarul: Carl Schmitt: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Ford. Cs. Kiss Lajos. Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002.

17 Manent: *Politikai filozófia felnőtteknek*. Id. kiad. 152. Itt kell utalnunk arra az Aronról szóló monográfiára, mely épp a politikai újrafelfedezését tulajdonítja Manent mesterének: Brian C. Anderson: *Raymond Aron: The Recovery of the Political*. Rowman and Littlefield, Boston, 1997.

tevékenység gyenge és a vallásos Szó alig hallható” (10.), akkor ez mint-ha azt sugallná, hogy valójában már végleg elszakadtunk politikai kultúránk antik gyökereitől, a tevékeny politikai szerepvállalást emberi természetünk meghatározó elemeként kezelő, mindennapos politikai gyakorlatokra készítő elképzeléstől. Szerinte tehát „Európa olyan helyzetben találja magát, amelyben ő maga katonailag, politikailag és szellemileg is fegyvertelen, miközben e világot felfegyverezte a modern civilizáció eszközeivel.” (14.) Ám a bajok forrása nem egyfajta szakadás a régi és a modern között, hanem az a folyamatos átalakulás, melyen a görög városállam átesett a történelem során. Manent ezt a dinamikát szeretné tetten érni, ahogy fokozatosan eljutottunk a görög városállamtól a mai depolitizált nyugati világot jellemző politikai rezsimhez.

Az eredeti görög város(állam)

Szögezzük le tehát a kalandos utazás elején: Manent tézise szerint mind a mai napig tulajdonképpen az a politikafogalmunk, és ennek megfelelően az a városunk (értsd *cité*, [város]állam, politikai közösség), amely a görögöknél kialakult. Ezért kell a görögökhöz visszatérni, hogy számot vessünk azzal, mit is tekintünk saját politikai berendezkedésünk alapjának. Az alapösszefüggést a következőképp fogalmazza meg Manent: „Az önkormányzás feltételezi a várost; a politika, teljes és eredeti jelentése szerint, feltételezi a polisz. Ez az értelme Arisztotelész mondatának, amely összefoglalja a görög politikatudományt: »az ember politikai lény.«” (18.) Tehát: ahhoz, hogy egy közösség a maga ura legyen, amit az önkormányzás fogalma jelent, létre kell hoznia a várost, a politikai közösséget. Csak ha ez, vagyis a polisz, már létezik, akkor lehet tényleges politikai tevékenységről beszélni. Márpedig az ember politikai lény, ezért rászorul a városra. Ha a fogalmakat megpróbáljuk egymáshoz is viszonyítva absztrahálni, akkor a következő sort kapjuk:

önkormányzás – város – politika – az ember mint „zoón politikon”.

Manent ahhoz az antik örökségként továbbélő republikánus nagy hagyományhoz csatlakozik, mely a közös dolgok intézésében, egyben tehát a közösség saját magáról való gondoskodásában látja megnyilvánulni a specifikusan emberi politikai minőséget. Ezért olyan fontos számára, hogy Arisztotelész a város elvét mint „a társas együttélést s a szavakban és tettekben nyilvánuló érintkezést” (25., *Nikomakhoszi*

Etika, 1126b12) határozta meg. Manent e kedvenc idézetét kiegészíti egy másik meghatározás, amely szerint a város abban különbözik a katonai tábortól, hogy az utóbbiban nincs semmi, amit közösen tartanak. ¹⁸ (58.) A közös ügyek fogalma egyenesen vezet el a *res publica* latin fogalmához, s azon át a modern republikanizmusig, azonban szerzőnk nem elsősorban az antik rómaira támaszkodó klasszicizáló, francia forradalomból átörökített hagyományból merít (bár, mint látni fogjuk, Rousseau, és aztán de Gaulle igencsak fontos számára), hanem inkább az antikvitásnak abból a – valljuk be, sok tekintetben idealizált – képéből, amely a klasszikus német filozófiai (és irodalmi) hagyományból származik át Strauss és Arendt életművébe, ahogy egyébként más Heidegger-tanítványoknál – így például nagyon határozottan Gadamer életművében – is felfedezhető.

Ez a hegelianus, romantikus gyökerekig visszavezethető antikvitás-kép köszön vissza abban a manenti meghatározásban is, amely szerint a város három fontos sajátossága a tragikus jellege, filozofikus természete és hogy hétköznapiját a politika határozza meg. (27.) Nyilvánvaló, hogy a tragédia felemlegetése nem csak az *Antigonét* elemző Hegelhez, hanem például a tragédia születését elemző Nietzschehez, s rajta keresztül a klasszikus német antik filológiához is kapcsolható. Manent nem aranykort fest az antik Athénnel kapcsolatban, de egy olyan heroikus életformát körvonalaz, melynek a „belső küzdelem és külső háborúskodás” (27.) is természetes részét képezi – ennyiben eltávolodik a modernnek szabadságfogalmának békeközpontú modelljétől, s a konfliktust a politika szerves részének tekintő agonisztikus, politikai realista felfogáshoz áll közelebb, ahogy az például a kortárs szerzők közül Bernard Williamsnél is megjelenik. ¹⁹ Az antik republikanizmus agonisztikus vonatkozásait a 20. században klasszikusan Carl Schmitt nevéhez szok-

- 18 Homérosz: *Iliász*. I. 145. A józan ész épp ellentétes megfontolásra vezetne bennünket: azt vélelmeznénk, hogy a hadiállapotban, annak érdekében, hogy a sereg egy testté (hadtestté) váljon, sokkal több közös dologra van szükség, mint béke idején, mikor – kis képzavarral – saját kertjét ki-ki háborítatlanul művelheti.
- 19 Az *agonra*, vagyis a konfliktusra épülő antik politikafelfogásra, mely ma reneszánszát éli, a 19. század második felének németországi antik filológiája figyelt fel, így többek között Erns Curtius, Jacob Burckhardt és aztán Nietzsche Homérosz-értelmezésében kerül elő (F. Nietzsche: *Homer's Wettkampf*. In *Uő: Kritische Studienausgabe*, I. 783). E hagyománytörténetről lásd: Alexander Aichele: *Philosophie als Spiel. Platon – Kant – Nietzsche*. Akademie Verlag, Berlin, 2000, 113. Az antik politikai filozófia mai politikai realista megközelítésére lásd Bernard Williams: *In the Beginning was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*. Vál. és szerk. Geoffrey Hawthorn. Princeton University Press, Princeton–Oxford, 2005.

tuk kötni, amit aztán az olyan neoschmittianus balos szerzők visznek tovább, mint például Chantal Mouffe.²⁰

Mint ahogy ide köthető valószínűleg a „paideia”-ra, vagyis a politikai nevelésre fordított megkülönböztetett figyelem is, amely akár Goetheig is visszavezethető.²¹ Manent szellemes módon azt bizonyítja, hogy Európának az antik világra, s azon belül is az antik Athénra irányuló megkülönböztetett figyelem, amely azt már a modern európai identitás szerves részévé teszi, tulajdonképpen visszavezethető magára az antik görög politikára is, amely viszont Homéroszra mint nevelőre tekintett vissza hasonló megkülönböztetett figyelemmel. Ez az előzetes (képzelt vagy valóságos múltba helyezett) ideálnak való megfelelni vágyás adja a modern európai politika megkülönböztető jegyét – mindig kell egy külső, előzetes mérce, amely a politikai korlátjaként jelenik meg. Épp e külső korlátok interiorizálása adja a *paideia*-eszmény lényegét Manent olvasatában. (30.)²²

Homérosznak mint a görögség tanítómesterének köszönhető, hogy bár a periklészi Athén civilizációja jócskán túllépett a Tróját ostromló görögök kultúráján, velük maradt a „hősies vagy arisztokratikus köztársaság” eszménye – s hogy a város léte szervesen összefügg a háborúk valóságával. (42.) Amikor Manent a hőst és az ő háborúját a görög politikaszemlélet középebe helyezi, ezzel nyilvánvalóan a modernitás, de legalábbis a ’45 utáni Európa konszenzusát bizonytalanítja el, mely szerint a béke a legfőbb érték. Manent értelmezésében a jóléti liberális demokráciák polgárainak ez a konszenzusa valójában a depolitizálás, vagyis a kormányzás „elpolitikátlanításának” folyamatába illeszkedik bele, s mint ilyen, irreális illúzió. Amivel azt is érzékelteti (bár ki nem mondja), hogy a háború óta Nyugat-Európában tapasztalható páratlanul hosszú béke maga is illúzió, mely sokáig nem tartható.

Manent-ra azonban egyáltalán nem jellemző a harci retorika, legfeljebb tudatában van a béke mint politikai állapot törékenységének – és árának is. Ám természetesen nem ellensége a békének. Azt hangsúlyozza, hogy a város mint politikai egység azt is jelenti, hogy falai között béke honol. Bár a belső feszültségek Athénban sem tagadhatóak, szerinte a belső háború azért pont itt volt a lehető legkevésbé elkeseredett,

20 Lásd Chantal Mouffe: *The Democratic Paradox*. Verso, London–New York, 2000; Uő: *On the Political*. Routledge, Abingdon–New York, 2005.

21 A német klasszika vonatkozó elméleteire lásd: Hörcher Ferenc: *Culture, Self-Formation and Community-Building: The Bildungsideal from the Perspective of the Intellectual History of Civil Sociability*. *Ethos, Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 2015 (28):1, 64–83.

22 Manent itt is német filológiai előzményekre támaszkodhat: Lásd Werner Wilhelm Jaeger: *Paideia: Die Formung des Griechischen Menschen*. 1–3. kötet. Walter de Gruyter, Berlin, 1933–1947.

mert az emberek itt vettek leginkább részt a város életében. (52.) A városban egymással küzdő erőknek el kellett fogadniuk egy, a részérdekeken felülemelkedő mércét, s ez a közjó lett – így vehette át a háború helyét a „politikai igazságosság”.²³

Tudjuk, hogy amikor Periklészt jellemzi Arisztotelész, a gyakorlati okosság erényét, a *frónészis* kiválóságát tulajdonítja neki. Manent kimutatja, hogy tulajdonképp már ez a velejéig politikai természetű erény is megjelenik korábban, jelesül épp a homéroszi tanításban: az eposzban Odüsszeusz testesíti meg azt. Ráadásul ez az erény a héroszi világban nemcsak emberivé tesz, hanem istenhez is hasonlónvá, ahogy ezt Pallasz Athéné Odüsszeuszról állítja: „tanácsban Zeusszal egyenlő”.²⁴ Manent értelmezésében Odüsszeusz *fronetikus* okossága abban áll, hogy ő az, aki a kivételes helyzetet (vagyis a vészhelyzetet) képes kezelni – emlékezzünk e kifejezés jelentőségére Carl Schmittnél²⁵ –, s ennyiben ő az igazi szuverenitás birtokosa. (60.) Odüsszeusz ezért bizonyos értelemben – jelesül reálpolitikailag, a pillanat kényszere alatt – fölébe kerül Agamemnonnak, aki ezt a helyzetet szimbolikusan is kifejezi, amikor átengedi Odüsszeusznak saját jogarát is. Manent tehát nem hajlandó élesen elválasztani a harcias erények hősi világát s a civilizált Athén másfajta, például kereskedelmi és filozófiai érdemeket is becsülő gondolkodásmódját. Célja az, hogy megőrizze az eredeti paradigma „harcias” szellemiségét a kulturális emelkedettség athéni pillanatában is. Tehát megőrzi a folytonosságot a hősi múlt és a gyakorlatias jelen között.

Ez pedig már érthetővé teszi, miért lesz hőse Rousseau, s nem a szerinte a régieket lekicsinylő s a modern kereskedelmi erényeket hangsúlyozó Montesquieu. Szemben a már említett másik Strauss-tanítvánnyal, Mansfielddel, Manent nem áll ki egyértelműen Machiavelli mellett, mivel úgy látja, amikor Machiavelli elfordul a nőies erényektől, valójában a Keresztény Egyháztól is elfordul. (Másfelől, mint alább látni fogjuk, Ágostonnál kimutat Machiavellit előlegező gondolatot.) Ám értékítélete egyértelműnek tűnik: a régiek ellen forduló Montesquieuvel szemben egyértelműen Rousseau mellett foglal állást, aki az antik

23 A politikai igazságosság fogalmát magyarázva Manent lábjegyzetben a következő Arisztotelész-helyet idézi: „az igazságosság az állami életben gyökerezik; mert a jog nem más, mint az állami közösség rendje; márpedig a jog szabja meg az igazságot.” (*Politika*, 1253a37–39.) Vagyis a politikai igazságosságon a jog által szolgáltatott igazságosságot érti – a háború szerepét a jog uralma veszi át.

24 Homérosz: *Iliász*. II. 197. Devecseri Gábor fordítása.

25 Manent nem véletlenül játszik rá a schmitti meghatározásra. Lábjegyzetben még idézi is: „*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.*” Paczoly Péter fordításában: „Szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt”. Carl Schmitt: *Politikai teológia*. Ford. Paczoly Péter. Budapest, ELTE ÁJK, 1992, 1.

erényeket szembeállítja a „modern erkölcsi romlással”. (76.) Szerinte e romlás magyarázata a *politikai* elvetése a kereskedő állam modelljében, ami egyszerűen nem racionális – hiszen az arisztotelészi paradigmához hűen Rousseau számára a racionális és a *politikai* összetartozik (86.), ebből pedig az következik egyenesen, hogy a depolitizálódás irracionális – és egyben az emberi minőség korrumpálódása is. Az igazi városi (tehát *politikai*) polgár (pl. a genfi polgár) szükségszerűen „értelmes cselekvő”, az egyik minőséget nem tagadhatjuk a másik tagadása nélkül. (90.)

A *frónészis* mellett Manent behozza a diskurzusba a *prohairészis* (megfontolt döntés) fogalmát is. Hisz ha a *politikai* egyben racionális is, akkor a (vészhelyzetben) hozott (politikai) döntés igenis megfontolt kell legyen. E megfontoltság alapja az a döntéshozói felelősség, mely az egyén részéről a közösség irányában nyilvánul meg: mint döntéshozó, tudnom kell, hogy döntésem politikai közösségem tagjainak életére döntő mértékben kihathat, s ezen keresztül a közösség jövőjét is erőteljesen meghatározhatja. Vagyis a racionális cselekvő racionalitása az önkormányzás során hozott döntéseiben érhető tetten. Ha nem (közösségi) önkormányzásról lenne szó a fenti példában, akkor a másokért viselt felelősség súlya sem nehezedne racionális ágensünk vállára.

Ráadásul azonban a politikai okosság és az ennek révén meghozott megfontolt döntés bizony kihat arra is, amit boldogságnak (*eudaimónia*) nevez Arisztotelész. Itt Manent kénytelen hangsúlyozni, hogy eddig a pontig a mai nyugati polgár már nem tudja elkísérni Arisztotelészt, mivel a semleges állam ideálja megakadályozza abban, hogy az államtól várja el boldogsága biztosítását. Hogy kezelje a problémát, Manent egy másik fogalomhoz nyúl – ez a nemes cselekedet fogalma. Arisztotelész már a *Nikomakhoszi Etika* elején összeköti a nemes (valamint az igazságos) cselekedetet az örömmel. (*Nikomakhoszi Etika*, 1099a) Az örömmel a megfontolt döntéssel és a nemes cselekedettel való összekötése teszi az örömet magát is politikailag releváns fogalommá, szemben azzal a modernista paradigmával, amelyben az öröm lényegében magánügy. Az arisztoteléanus modellben az (egyéni) öröm (is) politikai jelentőséggel bír, ezért az állam nem mondhat le az egyén jóra való neveléséről, hogy megfelelő módon tanuljon meg örülni, a megfelelő dolgoknak. (99.) A politikai cselekvésnek vannak olyan külső és belső mércéi, melyek biztosítják egyetemes érvényét – még ha a pillanatnyi döntés helyessége a körülmények függvénye is. Ám a nemes cselekedet képes e pillanatnyi viták fölé emelkedni, mint a klasszikus műalkotás – Manent nem felejt el felhívni figyelmünket, hogy a nemesség és a szépség egyazon szóval került kifejezésre az antik görögben: a *kalon* kifejezésével. Ezzel pedig elvezet bennünket az eddig kifejezetten az agonisztikus, politikai realista felhangú Arisztotelész-értelmezése egy másik dimenziójához: ahol

az arisztotelészi várost vezető okos polgárok cselekedete nemes és szép is lesz egyben – vagyis a politika és az esztétika összefüggésrendjéhez, ahogy az a *Poétikában* megjelenik.

Manent antik görög fejezetének egy utolsó, itt és most fontosnak tűnő összetevője az, hogy hangsúlyozza: Arisztotelésznél végül a demokrácia válik az egyetlen legitím politikai berendezkedéssé. Ez elég logikusan hangzik, hiszen belátható, ha a politikát az önkormányzással és a közös dolgok intézésével, a megosztott szavakkal és cselekedetekkel jellemzem, akkor egy ilyen politikafogalomnak csakugyan egy helyesen működő demokrácia, másképp fogalmazva egy *politeia* fog megfelelni. Ebből az Arisztotelészt bizonyos fokig „megszépítő” értelmezésből viszont már logikusan következik Manent történetének teleologikus jellege. Szerinte mind a görög antikvitásban, mind a modernitásban, „a politikátörténet vektora a demokratizálás vektora” is. Itt tehát, végső soron, egy bátran vállalt „whig történetírási” elem fedezhető fel Manent elemzésében.²⁶

Róma rejtélye

Az athéni demokrácia idealizált arisztotelészi leírása így kulcsot ad Manentnak korunk ideális demokráciájának meghatározásához. Ha ily módon Athén a pozitív pólus ebben a metatörténetben, Róma lesz bizonyos értelemben a negatív pólus.²⁷ Manent szerint a görög és a római antikvitás nem olyan problémátlanul kapcsolódik egymáshoz, mint ahogy azt hagyományosan értelmezni szoktuk. Szerinte ha alaposabban megvizsgáljuk, valamifajta törést (*rupture*, 105.), egy korábban nem tapasztalt metamorfózist vagy transzformációt (114.) fogunk tapasztalni az antik római történet szívében. Ennek lényege pedig az, hogy míg Athénnek egész áttekintett története során sikerült megmaradnia saját földrajzi keretei között, Róma a városi formából egyszerűen átlép a birodalom (állam)formájába. Manent ideáltípusként kezeli ezt a két formát, s a következő meghatározásukat adja: „a város egy nyughatatlan, de szabadságban töltött élet szoros kerete”, míg „a birodalom egy gazda felügyelete alatt élt békés élet egy beláthatatlan

26 A „whig történetírás” kifejezést Herbert Butterfield nyomán használja a szakirodalom arra a historiográfiai modellre, amely a múltat mint a jelen előkészületét értelmezi. Herbert Butterfield: *The Whig Interpretation of History*. G. Bell, London, 1931.

27 Felfogását érdemes összevetnünk Rémi Brague ezzel ellentétes nevezetes koncepciójával: Rémi Brague: *Európa. A római modell*. Ford. Somorjai Gabi. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest, 1994.

kiterjedésű területen”. (105.) A meghatározások ugyan nem tartalmaznak világos eligazítást az értékítélet vonatkozásában, Manent történetében mégis egyértelműen értékvesztésnek tűnik a közösségi önkormányzás keretei közül való kilépés. Az érzékelhető, hogy a narrátor a demokratizálódás általános tendenciájának megtörését meglepőnek találja. Manent többek között Montesquieu-re támaszkodva mondja fel a római történeti leckét. De invenciózusan ismételi: nála a legfontosabb ár, amit meg kell fizetnie e változás során a római polgárnak, az épp a közös dologhoz (*res publica*) fűződő szoros viszonya (*rapport*), az a fajta aktivitás, amelyet a béke érdekében fel kell adnia az új rezsimben. (147.)

Az új formát Julius Caesar hatalomátvételéhez köti e metanarratíva, s így elvileg Cicero s hőse, Cato lehetne e történet morális bajnoka, legalábbis a szokásos narratíva így tálalta az ügyet. Voegelin és Leo Strauss korábbi vitája kapcsán²⁸ fejt ki Manent a cezárizmussal kapcsolatos elképzelését. Meghatározása szerint a cezárizmus „az a királyság, mely egy köztársasági berendezkedést követően fejlődik ki, amikor az már nem képes magát kormányozni”. (114.) Ha odafigyelünk a két 20. századi emigráns politikai gondolkodó saját politikai kontextusára, akkor különös jelentőséggel bírnak az olyan, Manent által idézett kifejezések, mint „a republikánus alkotmányos rend végső leomlása után” vagy az „alkotmányosság utáni” kormányzati forma – ugyanis lényegében a weimari alkotmány összeomlását idézik fel. Voegelin és Strauss vitája persze fogalmilag arról szól, hogy vajon egyszerű zsarnokság (*tyranny*) az, amiről szó van, vagy ennél összetettebb helyzetet ír le a fogalom. Manent mintha Voegelin pártját fogná az ügyben, aki ez utóbbi álláspont mellett érvel, míg Strauss – talán a tömegekkel kapcsolatos fenntartásai miatt – úgy tartja, nem érdemes a zsarnokságtól fogalmilag megkülönböztetni ezt a berendezkedést. (118.) Manent számára még egy további kontextus is jelentőséggel bír: ez pedig nyilvánvalóan a francia kontextus, mégpedig nem pusztán a szokásos napóleoni vagy III. napóleoni császárság, hanem a cezárizmusnak a de Gaulle tábornok által képviselt változata.²⁹ A huszadik századi francia jobboldaliságnak ugyanis de Gaulle a mércéje, így Manent is felvállalja örökségét. Ennek megfelelően a cezárizmus számára egyrészt csakugyan megkülönböztetendő az

28 Peter Emberley – Barry Cooper (eds.): *Faith and Political Philosophy: The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin: 1934–1964*. University of Missouri Press, Columbia, 2004.

29 A cezárizmus problémája eredetileg a két világháború közti német tudományos vitákban például Max Weber és Carl Schmitt vonatkozó írásaiban merült fel. A bonapartizmusra épülő francia cezárizmus átfogó bemutatására lásd: Philip Thody: *French Caesarism: From Napoleon I to Charles de Gaulle*. Palgrave Macmillan, London, 1989.

egyszerű zsarnokságtól. „A cezárizmus Franciaországban és Rómában – noha ismeretlen volt Görögországban – az a királyság, amely azt a köztársaságot követi, amely a királyságot követte korábban.” (114.)

Az, hogy a cezárizmust hogyan is értékeli maga Manent, nem teljesen egyértelmű. Ezt bizonyítja Cato sajátos bemutatása is. Míg a hagyományos republikánus diskurzusnak Cato feltétlen hőse, Manent történetében mintha Cato politikailag vaknak bizonyulna, aki, úgy tűnik, nem érti az idők szavát. „Cato nem akarta azt látni, amit kora követelt” – ahogy Strauss-ot idézi Manent. (118.)

Ha meglepő, hogy a republikánus Manent nem ítéli el a cezárizmust, de kritizálja Catót, talán még szembeötlőbb, hogy mennyire kritikus Ciceróval szemben. Elismeri, hogy Cicero *De officiis*e „az egyik legbefolyásosabb morálfilozófiai mű Európában” (132.), ám nem sok jó szót pazarol e műre vagy szerzőjére. Pedig igencsak részletesen beszámol Cicero gondolkodásáról – de inkább negatív példa lesz belőle. Itt most nincs helyünk részletesen elemezni azt a módszertanilag is figyelemre-méltó módot, ahogy Manent elemzi *A kötelességekről* megszületésének kontextusát. Elég itt most annyi számunkra, hogy Cicero saját utalását használja fel, így rekonstruálja a politikai helyzetet – vagyis az egyed-uralkodó hatalomátvételének politikai vészhelyzetét, mely politikailag ellehetetlenítette Cicerót. Idáig a szokásos értelmezést követi Manent, ám Cicero művét nem az aranykor dicséretként olvassa, hanem Róma sajátos, önnön határainak meghaladására irányuló képességének elemzésére használja fel. Úgy látja, Róma nagy újítása, hogy a város korlátait legyőzi (137.), vállalva akár azt is, hogy a közösség, amely lakja, nagyságot és kiterjedését tekintve elmosódottá váljon. Manent szerint már Cicero sem a polgárnak ír, hanem a magisztrátus tagjának, akit világosan megkülönböztet a privátszemélyként létező római polgártól. A város már nem polgárainak tényleges gyűlése, a polgárokat képviseli a magisztrátus. (138.) A jó polgár politikailag nem aktív, épp ellenkezőleg – pusztán magánszemély. (138.) Vagyis már Ciceróval eltűnik a polgárság aktív fogalma. De eltűnik a közjó eszménye is: a város megalapításának célja az egyéni tulajdon védelme, s nem valamifajta köztulajdon.

Manent nem habozik ezt az egyéni érdekeken alapuló, privátpolgár koncepciót a liberális paradigmához hasonlítani. Pontosabban azt állítja, hogy az a politikai rend, amely *A kötelességekről* című Cicero-műben megjelenik, sokban hasonlít ahhoz, ahogy a liberális elképzelés szerint az állam működik. (143.) Manent – nyilvánvalóan J. G. A. Pocock híres művének címére utalva³⁰ – azt a felfogást, amely elvezet a nemzetállam

30 J. G. A. Pocock: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University Press, 1975.

politikai formájáig, „cicerói pillanat”-nak nevezi. (143.) Míg Pocock a kora modern republikánus örökség kontinuitását hangsúlyozza, amikor a machiavellianus pillanatról beszél, addig Manent ennek épp az ellenkezőjét érti rajta: inkább azt üzeni vele, hogy a római köztársaság válságával kialakult egy olyan új politikai szerveződési forma, mely már nem a jól körülhatárolt város politikai közösségére épült, hanem annál nagyobb, birodalmi léptéket választott a politika számára.

Manent kora újkori (negatív) hőse a Machiavellinél nem sokkal később élt francia gondolkodó, Michel Montaigne lesz. Szerinte a hiúságról írt fejezet Montaigne *Esszéiben* épp *A fejedelem* 15. fejezetének ellenpontja. (147.) Annyiban nyilvánvalóan jogos eljárása, hogy a Ciceróról szóló esszé megírásával maga Montaigne utal a Ciceróhoz fűződő kapcsolatára. Manent szerint Montaigne Ciceróhoz hasonlóan az antik fogantatású retorikus írás- és beszédmód híve, ez köti őket össze metanarratívájában. Az *Esszék* virtuóz retorikája azt a célt szolgálja, hogy cáfolja az emberi racionalitás korábbi tomista és későbbi karteziánus, hangsúlyozottan filozófiai alaptételét.

Manent másik fontos kora újkori referenciája, mint utaltunk már rá, az a Montesquieu, aki *A rómaiak nagysága és hanyatlása* című könyvével a felvilágosodás korának antik római történeti érdeklődését meghatározta. Montesquieu-nek számunkra is tanulságos megállapítása Manent szerint, hogy a belső harcok megszüntetése céljából széles tömegeknek megadott római polgárjog hozzájárult a város hanyatlásához (163.): általa „...a polgárság intézménye valamiképpen fiktívvé vált, hiszen a különféle polgároknak sem az előljáróik, sem a városfalaik, sem az isteneik, sem a templomaik, sem a sírboltjaik nem voltak közösek, Rómát tehát nem egyforma szemmel látták, nem is egyformán szerették a hazájukat (*amour pour la patrie*), vagyis kivesztek a római érzelmek (*sentiments romains*).”³¹

Ám Montesquieuhöz képest Manent kevésbé pesszimista. Elődjével ellentétben Manent-t nem Róma hanyatlásának okai, hanem egyrészt Athénnal szembeni újdonsága – amit a birodalmi léptékűre való növekedésben fedezett fel –, másrészt továbbélésének okai érdeklik. Vagyis az a folytonosság, amely a római rendszert megőrzi a republikánus formából a birodalmi formába való áthajlás során, és azt követően is. (170.) Úgy látja, a kontinuitás alapját az adta, hogy a rómaiak továbbra is készek voltak meghalni Rómáért. Mindez azért különösen érdekes, mert épp ez az a tulajdonság, amely már Cicero magánérdekre vonatkozó elképzeléseiben is mintha háttérbe szorulna, s aztán a privátpolgár

31 Montesquieu: *A rómaiak nagysága és hanyatlása*. Ford. Szávai János. Magyar Helikon, Budapest, 1975, 85.

számára egyre inkább elképzelhetetlenné válik – amit csak erősít a kereszténység megjelenése, amely nyilvánvalóan tiltotta a hősies önfeláldozás korábbi római példájának követését.

Manent-nak a Ciceróval szembeni ambivalens érzései mögött még egy fontos összetevőt sejtethetünk. Ez pedig a teória és filozófia kontra gyakorlati és politikai élet régi vitája (173.), amelyben Manent (Strauss-hoz hasonlóan) platonista álláspontot látszik képviselni: a filozófiát preferálja. Ám a kérdést megint ennél összetettebben mutatja be: utal arra a Cicero által is tárgyalt nézetre (177.), mely szerint a filozófus hajlandó a távoli csillagokba vészni, s így figyelmen kívül hagyja, ami közvetlenül a szeme előtt játszódik le. Manent e (politikailag döntő) kérdésben a józan ész, a *recta ratio*, vagy angol kifejezéssel (mert Montesquieu-höz hasonlóan Manent is érzékeny a brit politikai kultúra iránt), a *common sense* oldalán áll. Úgy látja, a politika dolgában olykor a józan ész többet ér, mint a tudós elmélet. Ezzel viszont közel kerül ahhoz az „old whig” liberális konzervatívizmushoz, amely Burke révén Angliában jellemzővé vált.

Érdekes, hogy Manent Cato kapcsán tér ki arra a felfogásra, amely szerint a gyakorlati tapasztalat sokszor fontosabb, mint az elméleti tudás, mivel az előbbit az idő már igazolta. Manent szerint ez a felfogás közel áll Hayek spontán rend fogalmához: e szerint egy társadalmi rend működésének ezernyi olyan információ adja az alapját, amivel az egyén vagy akár egy csoport sem rendelkezhet úgy, ahogy a közösség egésze, épp a kialakult és kipróbált gyakorlat révén. Sőt tovább megy, s úgy tűnik, Ciceróval együtt kiáll azon, általa „konzervatív”-nak titulált eszmény mellett, mely szerint a tapasztalat, az idő próbájának kiállása magasabb rendű bölcseséget eredményezhet, mint amit a teoretikus tudástól remélhetünk.

Érdekesen kapcsolódik ehhez a gyakorlatias-konzervatív politika-felfogásához az az általa is kiemelt római gondolat, mely szerint az emberiesség és gyöngédség a neveltetéssel és a tanulással elmélyíthető. (196.) A józan ész egyszerűsége és a magasabb műveltség humanitása kettős, római-brit ideáljához hasonlóan Manent gondolatrendszerében sem minden belső feszültség nélkül tud egymás mellett élni. Mint ahogy a platonista idealizmus, az arisztotelianus tudományosság és Thuküdidész politikai realizmusa is elég nehezen fésülhetők úgy össze, ahogy ő szeretné. Ám az, hogy e szerzők, eltérő felfogásuk ellenére egyetlen mondatban egymás mellé kerülhetnek, az Manent gondolkodásának tágasságát is jelzi: hogy a platóni Államtól Arisztotelész *Politikájáig* és *Athéni alkotmányáig*, sőt akár Thuküdidész *Történetéig* terjed a politikai filozófiai érdeklődése.³² Az érdekes azonban az, hogy Manent az antik görög palettán Cicero

32 Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*. Ford. Murakózy Gyula. Osiris Kiadó, Budapest, 2006.

szellemi rokonságát inkább Platónnál keresné, mint Arisztotelésznél vagy Thuküdidésznél. Ezzel azt a hagyományos értelmezést utasítja el, mely a kora modern politikaszemlélet és Cicero között úgy vélelmez közvetlen kapcsolatot, hogy Cicerót magát az arisztoteléanus paradigma részeként értelmezi.³³ E felfogáshoz képest újdonság az, hogy Manent a platóni fikcióhasználathoz hasonlítja Cicero retorikai alapú gondolkodásmódját, például amikor Scipiót fiktív történetek szerkesztőjeként ábrázolja. Míg Straussnál a Platónra való utalás nyilvánvalóan nem kritika, Manent nyilvánvalóan kritizálja Cicerót, amikor fikciók szerkesztésével vádolja – sajátos politikai realizmusa nevében.

Ezt az álláspontját azonban azzal árnyalja, hogy igenis kiáll a humanista (tehát retorikai alapú) nevelésemény mellett, amelyet a modernitás is egy Arisztotelész és Cicero nevét is magában foglaló nagy hagyomány részeként tekintett. Itt most nem érdekes, hogy melyik római uralkodó kapcsán ejt szót arról, hogy olyan társadalmi intézmények, mint a piacok, a különböző játékok vagy a társas összejövetelek más formái segítettek visszaállítani azt az „emberséget” és „gyöngédséget”, amit a háborúskodás által megrontott izlés már hanyagolt. (195.) Mi több, e civilizációs vívmányokat (a nevelés és önképzés eszményeit) bizony a görög kultúra Rómában is érvényesülő hatásának tekinti Manent – és ebben Cicero szerepére is kitér.

Ám ezt az állítást is tovább finomítja – és ellensúlyozza is – Manent, amikor viszont arra is utal, hogy Cicero sok tekintetben nem a mainstream humanizmus, hanem a keményvonalas változat előfutára, vagyis Machiavellivel tart rokonságot. Mégpedig abban a tekintetben, hogy mindkettejüknél kiemelt jelentősége lesz az egyéni politikai ágensek motivációjában annak, amit „magánérdeknek” nevezhetünk. Ez pedig nyilvánvalóan a republikánus, közösségi ethosz tagadásaként jelenik meg ebben a paradigmában. Másfelől Manent megkülönbözteti a kora modern korban megjelenő új politikai közösségi formát (az állam polgárainak közösségét) a hagyományos városi közösségtől – legalábbis annak antik formájától, s e tekintetben az állam machiavelléanus fogalma a birodalom Cicerónál előkerült római-cezárista fogalmához kapcsolódik.

Végül, e fejezet zárásaként: van egy további jelentősége annak, hogy Machiavelli is megjelenik Manent metanarratívájában. Amikor az Athén és Róma közötti döntő különbség eredetét keresi Manent, akkor végső soron eljut annak belátásához, hogy az arisztotelészi politikatudomány olyan kulcsfogalmai, mint amilyen az egyensúly és a stabilitás, szintén megkérdőjeleződnek a cicerói-machiavelléanus pillanatban. Helyüket az

33 Lásd Walter Nicgorski: Cicero on Aristotle and Aristotelians. *Magyar Filozófiai Szemle (The Politics of Aristotle: Reconstructions and interpretations)*. Vendég szerk. Hörcher Ferenc és Lauther Péter), 2013:4, 34–56.

erő és a mozgás fogalmi veszik át, mint amelyek jobban magyarázzák egy-egy hatalmi központ felvirágzását, ellenálló képességét s továbbélési potenciálját. Végső soron épp ez a különbség magyarázza szerinte, hogy Athén miért süllyedt el történeti léptékben, míg Róma bizonyos értelemben képes volt túlélni önmagát. Athén fix határokkal bírt, és belső egyensúlyát próbálta megőrizni a történelmi viharokban. Róma viszont dinamikusabban reagált a külső-belső hatásokra, s mozgásban maradván jobban tudott alkalmazkodni az átalakult külső környezethez s a belső erőviszonyokhoz. Ezzel viszont megdőlt az arisztotelianus politikatudomány legitimitációja. A város helyét az állam és a nemzet veszi át, amely dinamikusabban fejlődve birodalmat tud építeni a kora modern kontextusban. Manent persze megint nem megy el a falig a gondolatmenettel, hiszen nyilvánvaló, hogy a birodalomépítés végpontja a két huszadik századi világháború. De nem akarja eltakarni a modern politika sötétebb, bár kétségtelenül fejlettebb és hatékonyabb arcát.

A liberális modern állam mint a római kereszténység örököse

Ezzel pedig már a modernitás válságának kellős közepén járunk. Mégpedig teljes joggal: hisz Manent nem a régmúlt öncélú bűvára. Mai kérdéseinkre keresi a történetileg megalapozott s politikailag is reálisnak tekinthető válaszokat. Gondolkodásának ereje épp ebben áll: hogy történetileg is megpróbálja megalapozni a filozófiai hagyomány számára fontos szerzőinek mondanivalóját, amikor mai kérdésekkel szembesítve elemzi azokat.

Könyve harmadik részében arra kíváncsi, mi történik a fentiekben jellemzett antik római politika európai örökségével. Ennek érdekében arra kérdez rá, hogyan nő át a birodalom egyrészt az egyház intézményrendszerébe a kereszténységen belül, másrészt a keresztény-konfesszionális államból hogy fejlődik ki a nemzet és az ezt kormányzó liberális, semleges állam. Vagyis próbálja ismét áthelyezni a kontinuitás-szakadás vonalakat az európai politikai gondolkodástörténetben: megmutatja, mi az, amit átvesz Ágoston és a keresztény egyház a birodalmi Rómától, hogyan veszi azt át, s miként járul hozzá a középkori keresztény állam először a reformáció után a konfesszionális alapon szervezett modern állam születéséhez, majd ezen keresztül a világnézetileg neutrális liberális államig.

Az antik görög városállamnak két fontos tulajdonsága volt szerinte: hogy polgárai közvetlenül beavatkozhattak sorsába, s hogy a város

ügyei nem váltak el az istenek világától. Manent kérdése az, hogy jutott el a fejlődés a modern államig, amely a képviselő elvén nyugszik, s így kénytelen elnyomni az emberi természet két természetes készletét: az evilági és a túlvilági dolgokba való beleszólás igényét. (217.) Hogy miként állt be a változás? Láttuk már, hogy a privátpolgár ideálja megjelent már Cicerónál. Ezt követi Ágoston fontos megkülönböztetése, amely elválasztja egymástól Isten országát a földi várostól.³⁴ Ennek alapját az adja, hogy létrejött a külső és a belső megkülönböztetése, s ily módon az ember külső kötelezettségeit meg lehetett különböztetni lelkiismereti kötelezettségeitől – add meg a császárnak, ami a császáré, s Istennek, ami istené. (241.) Miközben Ágostonnak sikerül az egyház politikától való függetlenségét elméletileg alátámasztania, azt is eléri, hogy a politikának is sikerül megszabadulnia az egyházi felügyelettől. Így elválik egymástól az evilági és a túlvilági hatalom, a város világvá válik. Vagyis épp a kereszténység tudja elérni, hogy az állam világi természetűvé váljon. (222.) Ezzel megteremtődik az elvont, világnézeti semleges állam eszményének a feltétele. A forma és a tartalom metafizikai megkülönböztetése vonatkoztatható lesz mind az ágostoni két város megkülönböztetésére, mind az állam és a nemzet hamarosan kialakuló fogalompárjára. S mindkét fogalompár (tehát mind az állam és az egyház, mind az állam és a nemzet megkülönböztetése) esetén igaz, hogy végső soron a *politikai* fogalma a formára, az államra szűkül. E gondolatmenetet követve végül – bár ezzel nem foglalkozik közvetlenül Manent – eljuthatunk a végsőkig átpolitizált állam és a depolitizált civil társadalom fogalompárjáig.

Inkább megint visszatér Cato problémájára. Egészen pontosan az a kérdés kerül elő, hogy vajon miként ítéljük meg Cato öngyilkosságát, amelyet a republikánus hagyományban elvileg igen magasrendű erkölcsi hősiességgént szokás értékelni. Ágoston természetesen keresztényként viszonyul a problémához, s a keresztény (ön)gyilkossági tilalomból kiindulva elítéli Cato tettét. Érdekesebb az, ahogy Manent ezzel az értelmezéssel együtt Montaigne Catóra vonatkozó nézetét tárgyalja. Kimutatja, hogy Montaigne Ciceróhoz hasonlóan elutasítja az öngyilkosság nemeslelkű, önfeláldozó tettként való republikánus magyarázatát, s rácáfol az ágostoni keresztény értelmezésre is, mely szerinte nem igazán férfias, amennyiben nem adja meg az elvi esélyét sem annak, hogy a dicsőségért akár életünket is áldozzuk. Montaigne saját igazolása Cato számára azonban Manent előadásában már-már Nietzsche sokkal későbbi felfogását előlegezi meg: szerinte ha a tett önnön (értsd „öncélú”)

34 Szent Ágoston: *Isten városáról I–IV*. Ford. Földváry Antal. Kairosz Kiadó, Budapest, 2005–2009.

szépsége – nemessége, magasrendűsége – vette rá Catót a tett végrehajtására, az igenis filozófiailag igazolja azt. Manent azonban ezt a Montaigne-nek tulajdonított igazolást is tovább árnyalja, mondván, hogy ha így is tekintünk a tette, akkor sem világos, miért szorul háttérbe a közjó ügye, amikor Cato tettét értelmezzük.

Cato azonban nem csak annak lakmuszpapírja, miként gondolkodnak egyes korszakok a közösségért és/vagy egyéni dicsőség érdekében hozott egyéni áldozatról. Rajta keresztül jut el szerzőnk annak kimondásáig, hogy a római paradigma alapvetően másként gondolkodott a szabadságról, mint a modern szabadságelvű gondolkodási keretben szokás.³⁵ Manent azonban a felszíni párhuzam ellenére nem osztja a Constant által kidolgozott sémát a régiek és a modernek szabadságfogalmának meghatározásakor. A rómaiak szabadságfogalma szerinte a dicsőség – szabadság – uralom fogalmi háromszögére épül. A politikai cselekvés célja a dicsőség – magunk között jegyezzük meg, mennyire francia gondolata ez az antik Rómát elemző Manent-nak!³⁶ Ezt a dicsőséget egyrészt a szabadság kivívásával lehet elérni, másfelől viszont a dominancia, a másik, mások feletti uralkodás révén. Manent-nál már Ágoston felhívja a figyelmet arra, hogy a rómaiak között a szabadság és a dominancia milyen szorosan összefüggött. (250.) „A szabadság nem elégítette ki őket – uralomra is szert kellett tenniük.”³⁷ S bár utal rá, hogy keresztény szempontból ez a dicsőségfogalom nyilvánvalóan nem volt elfogadható, a téma révén mégis összeköti Ágostont Machiavellivel.³⁸ Manent szerint a privátszférára (lásd egyéni szabadságjogok) koncentráló liberalizmust bíráló-kiegészítő modern republikanizmus elfeledkezik róla, hogy az antikvitás nem ismerte az önző és önzetlen vonatkozások, vagyis a privát és a közszféra modern megkülönböztetését. (252.) Az eredeti városi polgár nem volt leválasztható városáról, de legalábbis élete csakis a városban nyerhette el tényleges jelentését – míg a modern paradigmában attól igenis függetlenedhet, sőt sokszor épp azzal ellentétben teljesebben ki egyéni sorsa.

35 Ha itt látszólag közel sodródik Constant-nak a régiek és a modernek szabadságfogalmát megkülönböztető álláspontjához, akkor jusson eszünkbe, hogy Manent egyik korai munkája egy európai liberalizmus-történet volt. Pierre Manent: *A liberális gondolat*. Id. kiadás.

36 A francia *gloire* gondolata nyilvánvalóan összeköti XIV. Lajost és felvilágosult kritikussait, Napóleon és III. Napóleon, valamint de Gaulle tábornokot.

37 „*ut parum esset sola libertas, nisi et dominatio quaereretur...*” Szent Ágoston: *Isten városáról*. 5.12.

38 „Ágoston, legalábbis ezen a ponton, nincs olyan távol Machiavellitől...” (251.)

Amikor a modern demokratikus gondolat elfeledkezik az antik római demokráciának a birodalomépítéssel való szoros összefüggéséről, akkor tulajdonképpen saját történetét sem érti helyesen. Hiszen Manent szerint a modern demokráciák tényleges természete sem érthető e dominanciára való törekvés nélkül – hogy ezt be tudja vallani, abban a francia *gloire*-fogalomnak mégiscsak kitüntetett jelentősége van. De nemcsak a francia demokráciára jellemző (már születése pillanatától) ez az expanzióra törekvés – ugyanez igaz a brit birodalomra és az amerikai demokráciára is.

Ám Manent ezt a kritikát sem viszi el a falig. Itt is képes árnyalni a képet, amikor a gazdaságnak és a kultúrának a modern demokráciákban betöltött szerepére utal. Tudja, hogy ebben erős a modernista társadalmi modell: a humanizmustól a felvilágosodásig vezető korai modernitás a kereskedő állam modelljének kidolgozásával tette lehetővé az emberi szenvedélyek mérséklését és az európai gazdaságok ugrásszerű fejlődését.³⁹ Mint Manent utal rá, a dicsőségvágy kritikáját a felvilágosodás fogalmazza meg, a biztonság és a polgári erények alapján. Az érdekes az, hogy már Ágostonnál felfedezi ennek alapját (258.) – persze, ha meggondoljuk, ez sem olyan meglepő, ha a weberi elképzelés szerint meglátjuk a kapitalista modell mögött a protestáns etikát, mely épp Szent Ágostonra épül.⁴⁰ Legfeljebb az az érdekes, hogy a katolikus Manent tér ki erre összefüggésre, a burzsoá társadalom pilléreként határozva meg a gazdaságot és a kultúrát. (258.) A dolog magyarázata Manent lelkiismeretes eszmetörténeti módszertana – nem véletlenül tér ki nemcsak a lutheri reformáció államtani következményeire, hanem a zsidó vallásos hagyomány jogszemléletére is.

Ám ez az árnyalás is árnyalásra szorul szerinte. Egyrészt fontosnak látja megmutatni a kereszténység emberképének inherens ellentmondásosságát: hogy abban éppúgy megjelenik a társiaság (*sociabilitas*) vágya, mint az egyet-nem-értés, a bábeli zűrzavar hajlama. Ez persze megint csak nem független bizonyos eszmetörténeti előzményektől – jelesül attól a felvilágosult kritikai gondolkodástól, mely a társiatlan társiaság tanításához vezet, a lutheránus Pufendorftól a szkeptikus-tudós Mandeville-en keresztül Kant dialektikus gondolkodásáig. Manent érdeme, hogy e lutheránus indíttatású gondolat forrását is megtalálja Ágostonnál. (279.) A kétféle hajlam a korai

39 A kérdésről lásd Horkay Hörcher Ferenc: A mérséklet filozófiája a skót felvilágosodásban. In Uő (szerk): *A skót felvilágosodás. Morálfilozófiai szöveggyűjtemény*. Osiris, Budapest, 1996, 295–396.

40 Természetesen a klasszikus műre kell utalnunk: Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme: Vallásszociológiai írások*. Ford. Gelléri András et al., utószó Lukács József, jegyz. Berényi Gábor. Gondolat, Budapest, 1982.

modernitásban persze a vallásháborúig vezeti a megosztott kereszténység egymással szembe forduló felekezeteit, az ember tökéletesedését hirdető katolikusokat és az esendőséget hangsúlyozó protestánsokat. (281.) Manent politikai teológiai érzékenységre utal, hogy milyen árnyaltan elemzi az emberi esendőség ágostoni tanítását, mely szerint az ellentmondás teológiai kezelésének módja az, ha ezt az emberi esendőséget valamifajta sebként értelmezzük. Azt is hangsúlyozza, hogy Ágoston elkerüli a manicheus, sőt a platonista végleteket is. Bár Szent Pál alapján érzékeli a feszültséget test és lélek között, utalva arra, miként csábítja bűnre az embert testi valója (282.), de nem igazolja a test és a lélek radikális szembeállítását, s azt állítja, hogy az eredendő bűn nem pusztán a test, hanem a lélek vétke is. Ágoston antropológiájában fontos Manent szerint az együttérzés is: a keresztény gondolkodó nem tudja visszatartani könnyeit, amikor az emberi esendőségről ír.

Másfelől viszont azt sem rejti véka alá Manent narratívája, hogy Ágoston a politikáról, vagyis az evilági ember városáról nagyon is realista módon ír. Hangsúlyozza a dicsőségvágyat, a dominanciára törekvést, s azt, hogy az erő határozza meg cselekvésének logikáját. (276.) És talán ezzel a politikai realizmussal is összefügg, hogy az egyéni erények közül is Ágoston a bátorságot tartja a legfontosabbnak – ez összefüggésbe hozható azzal a hőskultusszal, amit Manent – mint láttuk – kimutatott az antik Rómát elemezve, részben Ágostonra is támaszkodva, s ami azért a jelek szerint a de Gaulle-t nagyrabecsülő francia gondolkodó szerint csakugyan fontos erény. Ágoston alapján a hős az ember állati és isteni attribútumai között közvetít. (270.) Valami hasonlóra képesít a bátorság, a *fortitudo*, melyet leginkább a lélek nagyságaként (*megalopszükhia*, *magnanimitas*) ért. (288.)

A hős megidézése révén képes behozni Manent – a modernitás straussianus kritikájához hasonlóan – az egyetemesség eszményének elvesztését, mint olyan modern problémát, amely számára kardinálisnak tűnik. Szerinte ugyanis az antik és a keresztény emberképben is ott van még az ember önmeghaladásának vágya, a tökéletesség, az abszolútum felé törekvés. S ha a liberális állam csakugyan a keresztény konfesszionális állam valamely típusának továbbélése, akkor szerinte épp azért fontos a nemzet fogalmának megőrzése, szemben valami globális kozmopolitizmussal vagy a kereskedő polgár nyárs-polgári önmérsékletével, mert az utóbbiból végképp elvesz nemcsak a *politikai* dimenziója, hanem a partikuláris és az egyetems közötti közvetítés lehetősége is, amely pedig Manent számára bizony a politikában is fontos – e tekintetben Ágostont is kritizálni látszik. Szerinte a nemzet elve még őriz valamennyit az egyház keresztény fogalmából, s mint ilyen, kifejezi a tökéletességre való törekvést, amely mégiscsak az ember egyik legfontosabb jellemzője, még politikai cselekvőként

is. Persze a nemzet fogalma az esendőséget, sőt az állati hajlamokat is magával hozza. Manent természetesen óvva óv a lutheri tanítás német recepciójának túlzásaitól, amelyek a német titanizmuson keresztül elvezettek a haláltáborokig, ahol a nemzet valami torz evilági megváltástan tárgya és eszköze lett. Ám úgy véli, ha szembenéz a természetében rejlő veszélyekkel, a 21. századi nemzet is képes megjeleníteni az emberit a partikulárisban, így ideális közvetítője lehet olyan általános követelményeknek, mint amilyen az önrendelkezés, ami a demokráciára való törekvést alapozza meg. Így jut vissza a nemzeten keresztül a város antik-arisztotelaiánus fogalmához, s fedezi fel annak elveit a modern nemzetfogalomban. Rousseau-ra és Fichtére egyszerre hivatkozva állítja bátran Manent, hogy „minden modern nemzet az emberiségről szóló hitvallás vagy állítás”. (324.) Ezzel fejezi be azt az ívet, melyet az antik polisztól a 21. századi európai nemzetfogalomig követett végig, helyreállítva az arisztotelészi világképet, egy (poszt?) keresztény nemzetállami keretrendszerben.

Összefoglalás

Manent nagy narratívája nem problémátlan történet. Nem véletlen, hogy írásmódja leginkább Ricoeur-éhez hasonlítható: folyamatosan korrigálja saját korábbi állításait, árnyalja, finomítja téziseit. Joggal óvatos: tudja, hogy egy ilyen nagy történetet számos részlete felől lehet támadni. Ám valószínűleg helyesen dönt, amikor felvállalja ezt a léptéket: az európai politikai gondolkodás számára fontos, hogy időnként visszatérjen „a kályhához”, s története egészéről alkosson képet.

De miként is összegezhető az *Átváltozások* során megtett út? Manent legfontosabb állítása az, hogy ne úgy gondoljunk az európai gondolkodástörténetre, mint egymástól jól elkülöníthető, elszigetelt epizódok sorára (antikvitás, középkor, újkor, jelenkor), hanem mint egy olyan történetre, mely folyamatos, de amelyben a politika fogalma, nyelve és intézményi struktúrája is folyamatosan változik, alakul. Egy folyamatos történetet látat, amely elvezet az antik Athéntól a kortárs Párizsig és Brüsszelig, még ha az út során megtapasztalt változások nagyon is lényegesek. Folyamatosságot tételez fel az antik hőskor és a periklészi Athén között, ám mély átalakulást – de nem szakadást – vélelmez a republikánus és a birodalmi Róma között, s nem látja olyan távolinak Ágostont sem a késő antik Rómától, sem a reneszánsz Itália vagy a vallásháborúk Franciaországának teoretikusaitól. Végül pedig a

kontinuitást hangsúlyozza a konfesszionális és a liberális állam között is, persze *mutatis mutandis*.

Összességében az *Átváltozásokban* egy olyan történetet írt meg Manent, amely igencsak tanulságos a liberális államba vetett bizalom jelenkori megingása pillanatában, miközben kiáll annak vívmányai mellett. Pontosabban: e történet azokat az erőforrásokat veszi számba, amelyeket az eszmetörténet tud mozgósítani a kortárs európai állam és politikai ideológiái működési hibáinak orvoslására, a politikai közösségek megerősítésére. S természetesen e rekonstruált történet belső konfliktusai és esetleges hibás ítéletei éppoly tanulságosak lehetnek, mint történeti, elméleti vagy éppen nagyon is praktikus-konzervatív meglátásai.

