

Lánczi András

FILOZÓFIA A DEMOKRÁCIA ÁRNYÉKÁBAN*

Mindenképpen fontos és illendő azzal kezdenem: amikor 2002-ben az UNESCO meghirdette a filozófia napját, ezt azért tette, hogy felhívja a figyelmet a filozófia jelentőségére minden kultúra számára, elősegítse a „kritikai és független” gondolkodást „a tolerancia és a béke” előmozdítása érdekében. A felhívás szerint a filozófia az emberi gondolkodás fejlődését szolgálja, így mind az emberi közösségek, mind az egyén szempontjából különös jelentőséggel bír. Ily módon a filozófia valamilyen egyetemes vagy természeti törvény körébe sorolható jelenség. A filozófia csak akkor lehet egyetemes, ha úgy fogjuk fel, mint az ember egyik, ha nem a legfőbb termékét, amely egyszerre veti fel az ember mint gondolkodó és az ember mint valamit elgondoló lény paradoxonát. Aki filozofál, az egyetlen aktusban két kérdést tesz fel folyton: ki az a lény, aki képes filozofálni, és mit is talál ez a lény, amikor filozofál – azaz egy meghatározott módon gondolkodik? Egyetlen más emberi erőfeszítés sem igényli ezt a kettősséget. A legtöbb embert éppen ez tartja távol a filozófiától: nem lehet a megismerést állandóan önreflexiónak és kételynek kitenni. A filozófus azonban megalkuvás nélkül a lét egészét akarja megérteni, mert az egészet fontosabbnak tartja a résznél, ennyiben hasonlít a vallásokhoz és szemben áll a modern tudományeszménnyel.

A filozófiát megérteni annyi, mint megérteni, ki is az a filozófus. Mi teszi a filozófust? Gondolkodásmódja, életformája, társadalmi funkciója vagy mindezek keveréke? Válaszunk külön két dolgot: a filozófus számára az nem kérdéses, miért filozofál, hiszen számára ez olyan természetes, mint a levegővétel; ugyanakkor a filozófusnak állandóan meg kell tudnia mondani mások számára, hogy miért tűrjék el mások a filozófiát, igazolnia kell, milyen módon hasznos ő mások számára. Ez azért megkerülhetetlen kérdés, mert az ember közösségi lény, vagyis a többi ember számára morálisan igazolnia kell az életformáját, a tevékenységét. A filozófia azért nem magánügy, mert ítéleteket, érveket fogalmaz meg, amivel befolyásolja a közösség életét, döntéseit. Ráadásul ezt sajátos módon teszi, mivel a filozófus kizárólag a saját gondolkodása alapján végzi, megkérdőjelezve és veszélyeztetve a közösség működését lehetővé tevő szokásokat, hagyományokat, előítéleteket. Ha nem így lenne, akkor a filozófust nem fenyegette volna mindig is üldöztetés. Platón írja *A lakomában*: „egy másik fiú pedig bejött, és hírül hozta, hogy Szókratész félrehúzódott a szomszéd ház kapualjába, s hiába hívta, nem akar bejönni [...] nem hívod be rögtön? Ne tágíts! [...] A világért sem, hagyjátok békén. Ez a szokása: néha félrehúzódik és megáll ott, ahol épp van. Azt hiszem, mindjárt jönni fog. Azért ne bolygassátok, hagyjátok csak.”¹ Michael Oakeshott minden valószínűség szerint ezt a jelenetet használta saját metaforá-

* A filozófia világnapja alkalmából 2013. november 21-én a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen elhangzott előadás írott változata.

¹ PLATÓN: *A lakoma*, 175a-b = PLATÓN *Összes művei*, I., Európa, Budapest, 1984.

jához: „A filozófus megáll ott, ahol a többiek továbbmennek.”² A filozófus ezért tűnik fel különnek, félrehúzódónak, s emiatt sokak szemében gyanús, a közösségre nézve bomlasztó, legyen az bármilyen politikai berendezkedésű. A modernségben ez annyit változott, hogy a filozófus ideológussá válhat, vagy a pozitivista tudományoktól kérhet védelmet.

Hogy az üldöztetést elkerülje, a filozófus kénytelen megvédeni a filozófiát, amit leginkább a többi ember számára hajtott haszon felől kényszerül megtenni. Epiktétosz a *Kézikönyvecskéjében* ezt írja: „»De a hazának – szól az ellenvetés – semmiben nem tudok hasznára lenni.« Újra csak kérdezem erre, miféle hasznára? Oszlopcsarnokokat és fürdőket valóban nem fog tőlem kapni. De hát mi van ebben? A kovácstól sem kap cipőt, és a cipésztől sem fegyvereket. Elég a hazának az, ha mindenki elvégzi a maga feladatát. Ha megbízható és tisztességes polgárrá nevelsz valakit, talán nem vagy hasznára a hazának?»”³

Még a radikálisan észelvű Kant is azt mondja, hogy a filozófiára nem lehet tanítani, mivel a filozófia vagy önmagában képes gondolkodásra nevelni, vagy teljesen érintetlen marad valaki a filozófia hatásától. Mindenesetre a nevelés volt sokáig a filozófia igazolásának a legfőbb érve: vagyis a test edzése mellett a lélek és az elme képzése a közösség számára hasznos tevékenység. Gondolkodásra csak nevelésen keresztül lehet hatni, a tanítás vagy oktatás önmagában kevés. Mit jelent gondolkodni? Valószínűleg azt a tevékenységet, amelynek révén el tudjuk mélyíteni a bennünket foglalkoztató kérdéseket, nevet tudunk adni jelenségeknek, problémáknak. Megállunk ott, ahol mások továbbmennének. Végsősoron a gondolkodás különbségtételt jelent. Amit addig egységesnek, tagolatlanak láttunk, hirtelen összetettnek fog látszani.

A filozófus azonban mégsem téveszthető össze a pedagógussal. Annál több és kevesebb is. Minden nevelőnek ugyanis igazolnia kell, hogy mire neveli embertársait, korról függetlenül. Két dologban jeleskedett mindig is a filozófia: az emberek erkölcsi nevelésében, illetve a tudás mibenlétének és korlátainak megnevezésében. Helyszíne nem feltétlenül az iskola, mivel a filozófiával való foglalkozás nem igényli a formális szervezettséget, kivéve a modernséget, amely csak úgy tudja biztosítani a filozófia mozgásterét, hogy professzionalizálja, integrálja a modern tudományok rendszerébe. Cserébe úgynevezett kutatási szabadságot, infrastruktúrát, rendszeres fizetést kínál. A filozófus államfüggővé vált. Ily módon a filozófia elvesztette azt a szabadságot, ami mindig is jellemezte, szaktudománnyá vált, ennek minden előnyével és hátrányával. Ha végigtekintjük a korábban élt filozófusok életét a mai filozófusokéval egyetemben, kiderül, hogy nagyon sokféle élethelyzetben keletkeztek életművek, az egzisztenciális fennmaradást családi vagy magánvagyon, más jellegű munka, esetleg mecénások biztosították. Rendszeres módon filozofálni csak az tudott, aki ráérő időre tudott szert tenni.

Úgy tűnik fel, hogy akik meghirdették minden év novembere harmadik hetének csütörtökjét a filozófia napjaként, azok felfogása szerint a filozófia képes „felvilágosult állampolgárokat nevelni”, az ostobasággal és az előítéletes gondolkodásmóddal szem-

² Michael OAKESHOTT: *Religion, Politics, and Moral Life*, Yale UP, New Haven – London, 1993, 143.

³ EPIKTÉTOSZ: *Kézikönyvecske*, Európa, Budapest, 1978, 16.

ben harcolni. Ezek szerint a döntés megfogalmazói számára a felvilágosodás eszméi a filozófia feladatát is megfogalmazták. Aki filozófiát művel, az nem lehet ostoba, nem gondolkodhat előítéletesen. Ha így közelítünk a filozófiához, akkor mielőtt szemügyre vehetnénk, már meg is semmisítettük. Nyilván nem ez a célja a kezdeményezőknek, mégis, mivel nagyon nehéz függetleníteni magunkat korunktól, könnyen a filozófia vizsgasztalóinak szerepéből a filozófia halálának okozói lehetünk. Ez azért mégiscsak ironikus volna: a filozófia világnapján bejelenteni a filozófia végét; ráadásul Heidegger után már ezt sem tehetjük meg intellektuális ártatlansággal.

Ugyanakkor meghatározott politikai koncepciót is sugall a filozófia ezen felvilágosodásban gyökerező értelmezése: az örök béke lehetőségét veti fel, az egyenlőséget hirdeti a tolerancia szorgalmazásával, és a haladás szolgálatában látja a filozófia jelentőségét – hiszen a „fenntartható fejlődés” eszméjének szolgálatában jelöli meg a filozófia hasznát. Mivel a filozófia lényege az önálló gondolkodás, legitim fölvetni azt, hogy vajon a filozófia miért vált egy meghatározott politikai felfogás és meghatározott intellektuális tevékenység gondozójává. Miért nem elég annyit elvárni a filozófiától, hogy gondolkodásra neveljen? Miért kell a filozófia tartalmát is közvetlenül kijelölni? Ma a filozófia azzal igazolhatja magát, ha a demokráciát tekinti a legjobb államformának. Ha akarja, ha nem, közvetlenül vagy közvetve a filozófusnak – cserébe az egzisztenciális biztonságért – gondolataival a demokráciát kell éltetnie.

Ma azért találkozunk, hogy a filozófiáról gondolkodjunk – együtt. Szívesebben mondanám, hogy „beszélgessünk a filozófiáról”, mert ez az autentikus közege annak, amit filozófiának nevezünk. A filozófia ugyanis dialogikus jellegű. Nem véletlen, hogy a filozófia egyik fontos megnyilvánulási formája a dialógus. Ez azonban nem pusztán formai kérdés, hanem a gondolkodásmód lényegét fejezi ki: az igazság vagy „a valódi létező”⁴ keresése olyan összetett folyamat, hogy az egyéni értelem önmagában nem elégséges. Pontosabban, az igazság sosem csak egyetlen ész-bekerítéssel becserkészhető vad. Az igazság először is mindig valami egész, másodsor kérdéses, hogy milyen arányban köthető az érzéki és az értelmi megismeréshez. Harmadszor: közölhető-e az igazság, vagy csupán az emberek egymáshoz fűződő viselkedésében nyilvánul meg – azaz az igazság csak annyiban létezik, amennyiben a létezők mozgásában, természetében megmutatkozik.

Mai körülményeink azonban azt diktálják, hogy egyvalaki kiáll a többiek elé és elmondja, mit gondol az adott témáról vagy alkalomról. Ez talán igaz lehet a mai tudomány mércéi vagy elvárásai szerint, de nem feltétlenül igaz, ha a filozófiáról van szó. A filozófia vagy a bölcsesség szeretete, vagy nem filozófia. A bölcsességet szeretni nem azonos a tudomány szeretetével, és nem azonos a mindenkori valóság szeretetével. Miközben aligha életképes egy olyan bölcsesség, amely a valóság ellenében kívánja kifejezni magát. A filozófia helyzetét – minden emberi nemzedék körében – a valósághoz fűződő viszonya határozza meg. Aligha lehetne bármit is mondani egy olyan filozófiáról, amely fölemeli magát a halandók feje fölé elérhetetlen magasságba, ahol már legfeljebb az istenek lakoznak vagy az Ész Istene. A bölcsesség a földhöz kötött ember legmagasabb törek-

⁴ PLATÓN: *Állam*, 490b (*ontí ontós*) = PLATÓN *Összes művei*, II.

vése, hogy a létezést a lehető legszélesebb értelemben fogja föl, hogy részt tudjon benne venni. Mert bármilyen tapasztalatot és igazolható tudást halmozott is fel az ember, a lét vagy a létezés megragadása az emberi értelem számára továbbra is talány, a végső kérdés, amire minden ember szeretne választ kapni. De miért is? Mert az emberi létezés véges, így megkerülhetetlen a létezés értelmének kényszeres vizsgálata. Az időtudat az ember legkétségesebb tudása. Viszonyítási pont, ahogy a térképzetünk is az, a világ racionális megismerésében. Ugyanakkor korlát, a világ, a létezők és az egyes ember létezésének a korlátja: a világ végsősoron ésszel fölfoghatatlan. Ami fölfogható belőle, azt vizsgálja a tudomány, földarabolja az érzékelhető anyagot különböző aspektusokra és külön-külön tanulmányozza. Ez a tudomány útja. A fölfoghatatlan részt pedig a hit karolja föl, vallási rendszert alakít ki alátámasztására. Mi marad a filozófiának? Az, ami mindig is volt, a bölcsesség szeretete, az önmagára támaszkodó emberi értelem szüntelen, erotikus kíváncsisága a kozmosz megértése iránt.

A bölcsesség szeretetét ma két jelentős körülmény befolyásolja. Az egyik a modern demokrácia által ránk szabott életmód, a másik a modern tudomány, amely nem szorul a bölcsesség szeretetére vagy filozófiára. Az előbbi az ember életének vezetését, a szabad és nem szabad döntések arányát és lehetőségeit határozza meg. Az utóbbi az emberi élet minden mozzanatát befolyásoló tényezőre vonatkozik, a tudás mibenlétére. A bölcsesség szeretete egységet fejezett ki, az emberi élet egységét, amely a legfőbb jó tudására irányuló, azt kereső magatartást jelent. Tudás, erkölcs és szépség szoros egysége fejezte ki az egész megértésének igényét, célját. Elvileg egyetlen államforma javára sem tehetünk különbséget aszerint, hogy melyik segíti elő jobban a filozofikus vagy a bölcsességszerető életmódot. A filozófia azért maradt fenn, mert az emberi lényeggel függ össze: akkor is művelhető, ha már semmilyen más értelmi tevékenységnek nem maradt tere. A demokrácia elvileg nagyobb teret nyit a filozófia számára is, mert mindenféle életformának – így a filozofikus életformának is – hagy teret. Mégis, a demokrácia nem kedvez a filozófia művelésének.

Filozófia és demokrácia

Demokrácia és filozófia között azért van feszültség, mert a demokrácia egyenlőségelve kétségbe vonja az egészre és az igazságra irányuló filozófiai gondolkodás erőfeszítéseit. Először is, ez a kisebb nehézség, a vélemények abszolutizálása révén az igazság keresését ironikus színben tünteti fel a demokratikus mentalitás. Ha mindenki véleménye egyformán értékes, akkor az igazság – mielőtt még bármit is tudnánk róla – eleve relatív kontextusba kerül. Ha valaki komolyan veszi az igazság keresését, azt az ironia légköre fogja körbefonni, hiszen ha a vélemény abszolút, akkor az ettől eltérő igényt nem lehet komolyan venni. Ezzel szemben kétféle menekülési útvonal adódik. Az egyik a modern tudományé, amely eleve elutasítja a véleményt, a tudomány kritériumaitól eltérő megközelítések tudásaspirációit, s az igazságot logikai rendszer elemének tekinti. A másik a vallási abszolutizmus, amely a véleménnyel szemben az isteni teremtés abszolútumát

állítja. M
rácia a re
nyul, a c
cia célja
hanem a
kérdései
minden
igazság l
pontosa
területe
folyásol

Ebből
dását. V
támogat
egyedül
mügyre
rom ré
mának
litikai f
vélemé
maz m
hogy a
összefo
netét,
szárma
telebes
ezer m
Szókra
kezik:
akarok
beállít
alapszi
kapcsol
lalkoz
Mivel
vizsgál
felada
rájönn

⁵ PLATÓ

⁶ Uo., 2

⁷ Uo., 2

állítja. Másodszor, eleve feszültség van a filozófia és a demokrácia között, mert a demokrácia a rész és egész viszonyát a rész javára hajlítja: ha a filozófia az egész megértésére irányul, a demokrácia ezt a törekvést nem szolgálja, mi több, ellene hat, mivel a demokrácia célja a legnagyobb szám legnagyobb jóléte. Nem az igazság keresése motiválja, hajtja, hanem a létfenntartás kérdései. A demokráciának nincs metafizikája, nincsenek végső kérdései, csak praktikus, az emberi közösség jólétét akarja szolgálni. Ennek érdekében minden döntését kompromisszumkényszer vezényli, a beleegyezés fontosabb, mint az igazság keresése. Az igazság keresését ráhagyja az egyénekre, akik politikai kérdésekben pontosan annyi különbséget mutatnak a gondolkodásra való hajlamra, mint az élet más területein. Ebből adódóan az önálló véleményalkotás alacsony színvonalú, a tömeg befolyásolható és végsősoron egy demokráciában a vélemény uralkodik.

Ebből vezethetjük le a filozófia demokráciával szembeni fenntartását vagy tartózkodását. Valójában a demokrácia mint államforma soha nem talált számottevő filozófiai támogatásra. A demokrácia dicsérete szinte teljesen hiányzik a filozófiai irodalomból, egyedül a vegyes államforma összetevő elemeként kapott szerepet. Vegyük röviden szemügyre először Platón, majd Arisztotelész demokrácia-felfogását. Platón *Államának* három részletét érdemes kézbe vennünk. Az első az a rész, ahol Szókratész belevág államnak képzeletben történő megalkotásához. Ez az a pillanat, amikor megszületik a politikai filozófia. Egészen addig a közvélemény vagy a tömegek igazságosságról kialakított véleményével találkozunk, amelyet Polemarkhosz, Glaukón és Thraszümakhosz fogalmaz meg. Szókratész három beszélgetőtársát fokozatosan rávezeti annak felismerésére, hogy amiket ők állítanak az igazságosságról, az a közvéleményben uralkodó felfogások összefoglalásai. Glaukón például ezt mondja: „felújítom Thraszümakhosz gondolatmenetét, s először is azt mondom el, hogy a közvélemény milyennek tartja, és honnan származtatja az igazságosságot [...] Mert nekem, Szókratész, nem ez a véleményem; de telebeszélték a fejemet, s mindig zavarban vagyok, mikor Thraszümakhoszt s a többi ezer meg ezer embert hallgatom”.⁵ Thraszümakhosz szintén tisztában van azzal, hogy Szókratész a tömegvéleménnyel szembe helyezi magát, ezért kissé ingerülten így védekezik: „Persze ha sólnék valamit, biztosan azt mondanád, hogy népgyűlési beszédet akarok mondani.”⁶ Könnyen felismerhető, hogy a tudás és a vélemény szókratészi szembeállítás, amely megelőzi a képzeletben megrajzolt állam leírását, azon a tapasztalaton alapszik, hogy a megismerésnek fokozatai vannak, amelyekhez különböző számú embert kapcsolhatunk. A tudás eléréséhez éles szemre van szükség: „A kérdés, amellyel foglalkozunk, egyáltalában nem egyszerű; sőt [...] nagyon is éles szemű ember kell hozzá. Mivel azonban mi nem vagyunk ilyenek, úgy vélem, olyanformán kellene a kérdés megvizsgálásához fognunk, mintha például nem nagyon éles szemű embereknek valaki azt a feladatot adná, hogy apró betűket olvassanak el messziről; ha ilyen esetben valamelyikük rájönne, hogy ugyanazok a betűk másutt is megvannak, éspedig nagyobb formában...”⁷

⁵ PLATÓN: *Állam*, 358c.

⁶ *Uo.*, 350e.

⁷ *Uo.*, 368d.

Nincs kétség, a kétféle betűnagyság a tudás és a vélemény közti szakadékot és a szakadék áthidalásának a feladatát jelképezi. S erre legnagyobb mértékben a filozófus képes.

A másik az a rész, amelyben arról szól Platón, hogy miért kellene filozófusoknak irányítani az államot. A gondolat felmerülése azon alapult, hogy a valóság megismerésében lényeges eltérések mutatkoznak emberek és emberek között. Nem mindenki képes a valóság megismerésére; a valóság pedig azonos az igazsággal. Élesen szembeállítja Platón a filozófust, aki a bölcsesség egészét szereti, másokkal, akiket a látványosságok szeretete, vagy mint a művészek barátait, a másolat másolatának élvezete jellemez, vagy elmerülnek a cselekvésben. Ezen a ponton állítja Platón szembe a tudást és a véleményt. Ennek a résznek a kulcsfogalma a valóság vagy a létezőnek a fogalma. Tudás csak valami létezőre irányulhat, a nemtudásnak nincs valóságalapja. Így a vélemény „a nem létező és a tisztán létező közt imbolyog”,⁸ s legalább ugyanilyen fontos, hogy a véleményből nagyon sok van, s mivel ez a megismerési fajta középen „imbolyog”, a hozzárendelhető képesség is középen fog elhelyezkedni. Ebből az a következtetés adódik, hogy míg a többség, a sokaság „a sokféleképp létező dolog közt tévelyeg”, ezért nem lehetnek filozófusok, a filozófus a valódi létezőt látja, vagyis tudással rendelkezik, így neki kell irányítania az államot. A filozófusok „mindig a tudományba szerelmesek”, „az örökkévaló, s a keletkezés és romlás miatt nem ingadozó lényegről” tudnak felvilágosodást adni. A tudás és a vélemény közti különbség politikai értelemben feloldhatatlan ellentmondáshoz vezet, mivel az állam minden ember véleményét magában foglalja – a demokrácia ezt még fel is erősíti –, a filozófus sajátos nézőpontja értéktelen az állam számára, pontosabban: „a legkiválóbb filozófusok a nagy tömeg szemében haszontalanok”.⁹ Ráadásul nem úgy áll a dolog, hogy a filozófusok képesek a tömeget felemelni magukhoz, ahogy az újkori felvilágosodás ezt illúzióként a mai napig hirdeti, hanem fordítva, a tömegre jellemző tulajdonságok könnyen megromtják a filozófust: „szépség, gazdagság, testi erő, befolyásos rokonság az államban, s mindaz, ami ezzel összefügg”.¹⁰ Sok fiataalt pedig a szofisták, a mai értelmiség antik előképei rontanak meg. A tömeg nevelése lehetetlen, a filozófusé mindig egyéni. Végsősoron: „A tömegember tehát nem is lehet filozófus”,¹¹ mivel a tömegemberek filozófiaellenesek, és jellemzőjük, hogy „állandóan egymást rágalmaznak, egymással marakodnak, s beszédekben örökké csak személyeskednek, ami a legkevésbé sem illik a filozófiához”.¹² Hogy a tömegember nyelve mennyire kárára van a közösségi életnek, azt Arisztotelész is nyomatékosan hangoztatja: „ha valamit, akkor legfőképp a káromló beszédek kell a törvényhozónak kiküszöbölnie a városállamból (mert a könnyelmű, rút beszédből fakadnak a hasonló cselekedetek is), főként pedig az ifjúságot kell óvni, hogy se ne beszéljenek, se ne halljanak ilyesmit”.¹³

⁸ *Uo.*, 479d.

⁹ *Uo.*, 489b.

¹⁰ *Uo.*, 491c.

¹¹ *Uo.*, 494a.

¹² *Uo.*, 500b.

¹³ ARISZTOTELÉSZ: *Politika*, Gondolat, Budapest, 1984, 1336b.

Mindezek után semmi meglepő nincs abban, hogy Platón számára a demokrácia romlott államforma. Elég a legsúlyosabb észrevételét felidézni: „mindenkit tisztelettel övez, aki azt hangoztatja, hogy jóindulattal viseltetik a tömeg iránt”.¹⁴ Ilyen módon a demokrácia áll a legtávolabb a filozofikus élet legértékesebb felismeréseitől: a demokratikus életforma mindenfajta életmódnak teret enged. Emiatt mindenfajta alkotmányos berendezkedés megtalálható a demokráciában, ezért nevezi Platón „tarkabarka államformának”: nincs vezetője; az egyenlőknek és az egyenlőtleneknek „egyaránt egyenlőséget biztosít”, azaz az igazságossággal ellentétes a demokratikus államforma. Illetve „ebben az államformában minden további nélkül a helyén marad” egy olyan ember, akit halálra vagy számkivetésre ítélték, sőt „a nyilvánosság előtt szerepel”, s „úgy járkal fel-alá, mint egy hős”.¹⁵ Az előzőeket figyelembe véve levonhatjuk azt a következtetést, hogy a demokrácia szabadságtól duzzadó világa ugyan kellemes, de egyben olyan életformát hoz létre – s ez a demokratikus ember jellegzetessége –, amelynek „sem rendszer, sem szabály nincs az életében”.¹⁶ Nincs sem rend, sem erkölcsi mérce a demokratikus életformában. Ezt talán ellensúlyozhatja, hogy egy ilyen rendszerben a filozofikus, szemlélődő életformának is helye van, de erről Platón nem tesz külön említést. Hogy a tarkabarka alkotmányosság előképe-e a vegyes vagy kevert államformának, az érdekes különvizsgálatot érdemel.

Arisztotelész számára egy államban a törvénynek kell a vezetőnek lennie, hogy „egyedül az isten és az ész kormányozzák az államot”.¹⁷ Mivel realista képe van az emberi természetről, egyenesen azt állítja, hogy „aki pedig az embert kívánja vezetőül, az az állatot is hozzájuk veszi, mert a vágy ilyen, és az indulat megrontja még a kiváló férfiakat is, ha vezetők”. A *Politika* című műve tele van ehhez hasonló elszórt utalásokkal, minden esetben a törvények uralmát sürgeti, vagyis az államformák másodlagosak a legjobb állam szempontjából. Ilyen módon szinte politikai szociológiai leírást ad mindegyik államformáról, köztük a demokráciáról is. Demokrácia az, „amikor a szabad emberek kezében van a főhatalom”,¹⁸ továbbá – szemben az oligarchikus alkotmánnyal, amely fegyelmezettebb és inkább az úr–szolga viszonyon alapul – a demokratikus alkotmányok „széthulló és laza szerkezetűek”.¹⁹ Ez az összehasonlítás is arra utal, hogy Arisztotelész politikai filozófiájának alapja a természetes rendből kiolvasható alapvető viszonyok elsőbbsége egy elképzelt renddel szemben. A *Politika* első könyve ezt részletezi. Természetes viszonyból fakad úr és szolga, férfi és nő, irányítók és irányítottak viszonya. A törvények uralma mellett ez a második elve az arisztotelészi politikának. A harmadik, hogy az egész mindig megelőzi a részt: „a természetnél fogva az állam a háznépnek és mindegyikünknek előbbre való. Hiszen az egész szükségszerűen előbbre való, mint a rész.”²⁰ Negyedszer, ebből következik, hogy „az igazságosság az állami életben gyökerezik, mert a jog nem más, mint az állami

¹⁴ PLATÓN: *Állam*, 558b.

¹⁵ *Uo.*, 558a.

¹⁶ *Uo.*, 561d.

¹⁷ ARISZTOTELÉSZ: *Politika*, 1287a.

¹⁸ *Uo.*, 1290b.

¹⁹ *Uo.*, 1290a.

²⁰ *Uo.*, 1253a.

közösség rendje”. Ennyi alapvetés után talán nem erőltetett megállapítani, hogy az az államforma lesz a legjobb, amely ezeket az elveket képes érvényesíteni. Ilyen azonban nincs, a demokrácia – mint fent láttuk – távolabb áll ettől. Noha Arisztotelésznek nincs lesújtó véleménye egyik államformáról, így a demokráciáról sem, a tulajdonságairól adott képe alapján ez a rendszer nem felelhet meg a legjobb állammal szemben támasztott követelményeknek. Ha a demokrácia a kevésbé jómódúak uralma, amikor hatalomra kerülnek, elsősorban a haszonszerzés fogja kitölteni az idejüket. „A tömeg ugyanis inkább törekszik haszonra, mint méltóságra.”²¹ Továbbá, a demokratikus igazság szabadságot hirdet (mintha más államformában nem volna szabadság), valamint azt, hogy „mindenki egyenlő legyen a száma és nem az érdeme szerint”.²² Végül egyetlen olyan vonása marad a demokráciának, amely a vezetés alapvető feladatát sorshúzás útján dönti el: a többség és az egyén közti feszültséget azzal oldja fel, hogy az egyén egy meghatározott időre vezető lehet választás révén. Ez azonban azért nem egyszerű, mivel az alsóbb néposztályok tagjait kevésbé érdeklik a közélet dolgai. Továbbá nehezen eldönthető kérdés, hogy a vagyon vagy a rátermettség-e a jobb mércéje annak, hogy kiből legyen vezető (vö. 1318b). Ezeket a nehézségeket – megint függetlenül az állam formájától – részben azzal lehet orvosolni, hogy „mindenkit ugyanabban a nevelésben kell részesíteni”.²³ Csakhogy Arisztotelész egyáltalán nem következtet az érvelésében, így csak vélelmezhető, pontosan miként illeszkednek az egyes problémák egymáshoz.

Röviden ki kell térni arra, ahogyan Arisztotelész bírálta Platón Államának a berendezését. Ez az első részletes vita, melyben az antik utópikus gondolkodásmódot a politikai realizmus nevében bírálta egy másik gondolkodó. Nincs mód ennek részletes ismertetésére, az viszont fontos, hogy Arisztotelész nem vonta kétségbe a filozófia szerepét a politika ésszerű tervezésében. Arisztotelész mint filozófus vitatkozik egy másik filozófussal, nem ért egyet a túl egységesen szervezett platóni állammal. Helyette a jó törvényhozással váltaná ki a Platón által javasolt vagyon-, nő- és gyerekközösséget. De nem azért, mert így akar nagyobb szabadságot adni a polgároknak, hanem mert a közösség eleve sokféle és nem egységesíthető: az állam sok részből tevődik össze, a megfelelő arányok kialakítása a hatalom gyakorlásában a közösség fennmaradásának a záloga, különben *stasis* áll be, amely erőszakhoz vezethet. A másik eleme a közösséget fenyegető veszedelmeknek a szegények bajainak elhanyagolása. Arisztotelész végül is a vegyes alkotmányt látja helyesnek, ez képes esélyt adni arra, hogy a polgárok ráérő időre tegyenek szert. A boldogság ugyanis a szabad időre való képességben áll, vagyis abban, hogy az ember elmélkedő életet élhessen. A ráérő idő arisztotelészi koncepciója – a Platónéhoz hasonlóan – a filozofikus életet tekinti a legmagasabb életformának, ez egyben a cselekvés legmagasabb formája is.

Ha valaki minderre úgy reagálna, hogy a klasszikus felfogásnak csak eszmetörténeti érdekessége van, s az nem mértékadó a mai demokratikus gondolkodásra nézve, erre két további szemponttal felelhetek. Az egyik, hogy a politikai gondolkodás története egészen

²¹ Uo., 1318b.

²² Uo., 1317b.

²³ Uo., 1337a.

a 20. századig szinte töretlenül ismétli a demokrácia klasszikus megítélését. Az amerikai alapítók gondolkodását jól jellemzi, hogy a *The Federalist Papers* szerzői szinte meg sem említik a demokrácia szót, a 19. században Alexis de Tocqueville az emlékirataiban például ezt írja az 1848-as közlegő forradalmi eseményekről: „Ki ne ismerné fel mindebben a legfélelmetesebb tünetét a demokrácia nevezetű régi betegségnek, amelynek hamarosan érezni fogjuk első rohamait?”²⁴ Leginkább a tulajdon elleni támadástól tartott a francia szerző. A másik, hogy a politikáról szóló értekezést mind Platónnál, mind Arisztotelésznel megelőzi a filozófia szükségszerűségét kifejező gondolatmenet. Mielőtt Platón nekifogna a képzeletben lehetséges legjobb állam megrajzolásához, az igazságosság mibenlétéről szóló dialógus egyik odavetett kijelentése szerint a résztvevők beszélgetésének a célja ez: „Mert nem holmi mellékes dologról van szó, hanem arról, hogy miképpen kell élnünk.”²⁵ Válasza egyértelműen az, hogy az igazság fogalma szerint, ez az, ami nem „holmi mellékes dolog”. Arisztotelész ezt a gondolatot egyenesen a *Politika* VII. könyvének a bevezető gondolatává tette: „Annak, aki az alkotmány legtökéletesebb formájáról a tárgyhoz méltó kutatást akar végezni, először is azt kell meghatározni, hogy melyik életmód a legkívánatosabb. Ha ugyanis ez bizonytalan, akkor az is bizonytalan, melyik a legjobb alkotmány.”²⁶ Ez azt jelenti, hogy mielőtt politikatudománnyal foglalkoznánk, előbb filozófiai kérdésekkel kell foglalkoznunk, s ez nem módszertani, hanem metafizikai kérdés. Másképp fogalmazva: még az antik tudományfelfogás szerint is különbséget kell tenni a filozófiai és a tudományos kérdések között, a filozófiai kérdések azonban mindig megelőzik a tudományos kérdéseket. Nemcsak a demokrácia problémája, hanem bármilyen államforma vagy alkotmány kérdései is másodlagosak a filozófiához képest. Arisztotelész a megválaszolandó kérdések sorrendjét is felállította: először abban kell megegyezésre jutni, hogy melyik a mindenkinek egyaránt legkívánatosabb élet. Majd arra kell választ találni, hogy a közösségnek és az egyénnek ugyanaz az élet a legkívánatosabb-e, vagy kinek-kinek más. Ahhoz viszonylag könnyű megszerezni mindenki egyetértését, hogy mind az egyén, mind a közösség boldogságra törekszik. Még abban is megegyezés van, hogy a boldogság az erényes élet függvénye. Igazi ellentét abban a kérdésben alakulhat ki, hogy vajon „a közéleti működés és a tevékeny élet a kívánatosabb, vagy inkább az, amely minden külső iránti érdeklődéstől visszavonul, amilyen az elmélkedő élet és amely némelyek szerint egyes-egyedül filozofikus”.²⁷ Ez akkora dilemma, amit nem lehet sem intézményesen, sem politikai alapon eldönteni. Noha Arisztotelész részletesen nyilatkozik a különböző államformák előnyeiről és hátrányairól, önmagában az állam formája nem segít, nem tud segíteni ennek az alapvető dilemmának az eldöntésében. Részletesen rátér a különböző nézetek vagy vélemények ismertetésére és csoportosítására, sorra veszi a létező államokban élők felfogását, majd megállapítja, hogy a két ellentétes felfogás – részt kell-e venni a közügyekben vagy sem – egyformán tartalmaz igaz és hamis érveket. Platón nem tartotta lényegesnek, hogy

²⁴ Alexis de TOCQUEVILLE: *Emlékek 1848-ról*, Európa, Budapest, 2011, 29.

²⁵ PLATÓN: *Állam*, 352d.

²⁶ ARISZTOTELÉSZ: *Politika*, 1323a.

²⁷ Uo., 1324a.

erre a fontos kérdésre a létező véleményekből egyenleget vonva találjon válaszokat. Végül Arisztotelész kénytelen érvelni, hogy vajon az aktív vagy az elmélkedő életmód-e a helyesebb vagy követendő. Az ellentétet úgy oldja fel, hogy a politikailag aktív és a meditatív életet is egyformán jónak tartja, mivel mindkettő cselekvés – a cselekvő élet pedig a legmagasabb fajta élet –, az elmélkedő élet ugyanolyan értékes, mint az aktív élet, mivel a gondolkodás is cselekvés. Az igazságosság és a szabadság törvények által érhető el a szabad emberek számára. Semmi különbség nincs abban Platón és Arisztotelész között, hogy mindenkinek természetből fogva adott helye van, amit az egyén karaktere árul el. Platón erre építette fel képzeletbeli államát, Arisztotelész viszont „tervezésnek” nevezi ugyanezt a feladatot: „Mert megfelelő tervezés nélkül nem alakulhat ki a legtökéletesebb alkotmány.” Innen érthető meg Arisztotelész végső következtetése a legjobb életmódról: „Világos mindebből, hogy szükségképpen ugyanazon életet kell a legjobbnak tartanunk minden egyes emberre külön-külön, a városállamra és az emberek közösségére is.”²⁸ Mind Platón, mind Arisztotelész az ész alapján legjobb államot kereste, ami filozófiai feladat: metafizikai, politikai, etikai kérdések együttkezelése alapján adható erre válasz. Sem a történelem tanulmányozása, sem semmilyen mai értelemben vett szaktudomány erre nem képes, nem alkalmas, mert csak valamelyik aspektust képesek kezelni, de nem az emberi élet egészét.

Ebből következik a harmadik észrevétel. Richard Rorty a Rawls-féle igazságosság-elmélet körüli vitákhoz való hozzászólásának csúcspontja így hangzik: „A korábban vázlatosan említett dilemma egyik szarvának a megragadása összefoglalható oly módon, hogy Rawls a demokratikus politikát helyezte az első helyre és a filozófiát a másodikra. Rawls megőrizte a szókratészi elköteleződést a szabad véleménycsere mellett anélkül, hogy elfogadta volna a platóni elköteleződést az egyetemes egyezés lehetősége mellett.”²⁹ A platóni ismeretelméletből fakadó igazságkonceptió, melyet a platóni barlang hasonlat szimbolizál, Rawls szempontjából mellékes, ahogyan az is, hogy elérhető-e vagy hova vezet ez a vita. Rorty szerint Rawls „megelégszik azzal, hogy valamilyen intersubjektív reflektív egyensúly elérhető legyen”, mivel a platóni igazságfelfogás, amely egy előzetes, eleve meglévő renden alapul „egyszerűen nem releváns a demokratikus politika szempontjából”. Rorty konklúziója: „Vagyis a filozófia mint egy ilyen rend és az emberi természet közti viszony megértése nem releváns. Ha a kettő konfliktusba kerül egymással, a demokrácia elsőbbséget élvez a filozófiával szemben.”³⁰ De mi is az említett dilemma? Még a felvilágosodás időszakában alakult ki az a Jeffersonra is visszavezethető felfogás, miszerint a politikai egység megteremtéséhez nincs szükség vallásos nézetekre, a vallást magánügyé kell tenni, az új amerikai politikai rend megteremtése érdekében közömbösnek kell nyilvánítani. Hogy ki vallásos, ki nem, az mindaddig nem politikai tényező, ameddig az illető nem fanatikus – fanatikusnak az tekinthető, aki számára a végső kérdésekre adott válasz fontosabb minden másnál. Csakhogy ebben a pillanatban

²⁸ Uo., 1325b.

²⁹ Richard RORTY: *The Priority of Democracy to Philosophy = The Virginia Statue for Religious Freedom*, szerk. Merrill D. Peterson – Robert C. Vaughn, Cambridge UP, Cambridge (NY), 1988, 269.

³⁰ Uo., 270.

szembel
gosodás
közti vis
választ”
tó az ész
emberi
gosságel
alakítva
Ronald
oldalán
szükség
szükség
feltétler
lyét átv
A dilem
vagy rea
közössé
így van,
zárt log
sőt szer
hetőség
cseleke
közömb
alakuln
bös, mi
az magé
kérdés
része sz
litikai k
értelmé
ható ké
keresés
állam fi
különb
titása k
figyelm
Hogy e
része k
Rorty é
sát, vag

szembekerül egymással az igazság és az igazolhatóság kérdése. Rorty úgy véli, a felvilágosodás észkonceptiója szerint az emberi lélek ahistorikus lényege és a morális igazság közti viszony – amely biztosítja a szabad és nyitott diskurzust – képes „egyetlen helyes választ” adni. Vagyis a hagyományos filozófia hagyományos igazságkonceptiója kiváltható az ész két aspektusának a történelemtől függetleníthető, de nem természeti jellegű, az emberi lényeg és a morális ítéletek helyességének az összekapcsolásával. A rawlsi igazságosságmélet nyomán kibontakozó vita azonban szétválasztotta ezt a két aspektust, kialakítva egy dilemmát, amelynek egyik oldalán állnak az emberi jogi abszolutisták (mint Ronald Dworkin), akik számára a jogok abszolút léttel bírnak. Míg a dilemma másik oldalán találjuk a liberálisok pragmatistáit, akik szerint a jogok abszolutizmusa mellett szükség van az egyén identitására, sőt identitásra, ami a „mi” identitását adja. Emiatt szükség van valamilyen helyi vagy etnocentrikus kötődésre, amelynek azonban nem kell feltétlenül fanatikusnak lennie. A kanti kultúrákon átívelő és ahistorikus identitás helyét átveszi a hegeli azonosulás a saját közösségünkkel, amely történetileg alakult ki. A dilemma – röviden – egyfajta metafizikai ész és következményei, illetve a pragmatista vagy realista történeti identitás között húzódik. Az egyén szükségszerűen történeti, a közösség szükségszerűen közösségi, ahogy erről Heidegger oly sokat beszélt. De ha ez így van, akkor az univerzalista megalapozottságú modern liberális demokrácia, az ész zárt logikai rendszerét fenyegetik a hagyományos igazságkereső filozófiák. Mivel Rorty, sőt szerintem Rawls maga is az amerikai politikai rendszert abszolutizálja, egyetlen lehetőség maradt e logikai rendszer védelmére: a filozófia kiszorítása a politikai ügyek és cselekedetek igazolásából. Ahogy Jefferson a vallást nyilvánította politikai szempontból közömbösnek, Rorty a filozófiával ugyanezt teszi: hogy milyen nézetbeli különbségek alakulnak ki a filozófia végső kérdéseit illetően, az pontosan ugyanolyan módon közömbös, mint hogy a szomszédom vallásos-e vagy sem. Hogy ki hogyan akarja élni az életét, az magánügy, ahogy a vallásosság is az. Ami Arisztotelész számára a politikát megelőző kérdés volt – melyik a legkíváncsabb életforma? –, az Rorty és a mai liberálisok jó része számára a politikáról leválasztandó kérdés. Platón és Arisztotelész viszont a politikai kérdések transzcendens bevezetőjének tekintik a „hogyan éljünk?”, azaz az élet értelmének kérdését – s mint ilyen, nem lehet magánügy vagy a privát szférába bezárható kérdés. A klasszikus filozófia számára az igazság keresése és az emberi élet céljának keresése egymással összefüggő törekvések – ezzel szemben Rorty szerint „egy liberális állam figyelmen kívül hagyhatja a Glaukón és Thraszümakhosz morális identitása közti különbséget, ahogy nem törődik egy katolikus püspök vagy egy mormon próféta identitása közti különbséggel”.³¹ Noha mind Rawls, mind Rorty Platónra összpontosítják a figyelmüket, valójában az egész antik és középkori filozófiát közömbösnek nyilvánítják. Hogy ezzel a fejlődést szolgálják vagy csupán egy kultúra lebontásán szorgoskodnak, az része korunk válságtudatának. Valóban a mai liberális demokrácia a végső politikai jó? Rorty érdekes módon írása végén hirtelen elképzelhetőnek tartja a mai rend felbomlását, vagyis történeti kísérletnek is el tudja képzelni a felvilágosodás észkonceptiójában

³¹ Uo., 271.

gyökerező modern democráciát. A modern filozófiai democráciaelmélet nem tud meg-
lenni az erkölcsi relativizmus nélkül.

S ez veti fel újra azt a kérdést: vajon a filozófusok többsége miért nem részesítette
előnyben a democráciát? Sőt miért voltak negatívak vele szemben? Egyértelműen mo-
rális okokból. A demokratikus jellemű ember áll legtávolabb attól, amit Arisztotelész a
szabad, ráérő idővel rendelkező embernek nevezett, vagy Thomas More az *Utópia* szer-
zője az *otium* és *negotium* fogalompárjával írt le. *Otium*, azaz a békés, derűs egyéni élet, amit
az erényen alapuló közélet tesz lehetővé. Ellentéte a *negotium*, a város torz életét jelenti.
Szent Ágoston Isten városáról szóló műve óta a létező politikai valóság eleve romlott,
emberi eszközökkel nem lehet a torzulásokat megszüntetni, hiszen az ember bűnbeesé-
se ezt lehetetlenné teszi. Csupán arra tehetünk kísérletet, hogy mérsékeljük a földi go-
noszságot – ezzel azonban a reneszánsz politikai gondolkodása már nem elégedett meg:
az utópikus gondolkodásra jellemző „alapítsunk államot képzeletben” új hullámot ve-
tett. Minden utópikus államleírás racionálisnak tételezi a szóban megalkotott államot.
A különbség abban van, hogy a klasszikus utópiával nem jár együtt megvalósíthatósági
terv, ezzel szemben a modern és radikális utópiák célja a megvalósíthatóság. A válto-
zás oka, hogy a modern tudomány minden emberi szükséglet és probléma megoldását
elvileg lehetségesnek tartja, erre alapítva a modern utópiák mindig a tudomány olda-
lán tűnnek fel. Ezáltal nemcsak gyakorlatiasnak, de morálisan elfogadhatónak fognak
feltűnni, hiszen a modern tudomány helyesnek tartja a tudomány végtelen fejlődését.
A tudomány végtelen fejlődésszéménye nyitott teret a korlátok nélküli társadalomátala-
kítás eszméje előtt.

Ma mégis miért nevezzük a democráciát a relatíve legjobb államformának? *Először*
is, kultúránkban egyedülállóan a vallás helyét marginalizálták az elmúlt évszázadokban,
arra hivatkozva, hogy a vallási kérdések olyan megosztottságot okoznak politikai és tár-
sadalmi értelemben is, hogy a legjobb a vallást magánüggé nyilvánítani. Nem véletlen,
hogy az utóbbi években a Charles Taylor-féle *A Secular Age* című könyv³² mondandója
hódít: szerinte a modern kor legjellemzőbb vonása nem az észkultusz, hanem a szeku-
larizáció. Ez a folyamat valószínűleg eljutott a csúcspontjára a kommunizmus radikális
vallásellenességével. S ahogy ma nevezik, a posztszekuláris korban a vallásnak mintha
újra helye keletkezne a közéletben, aminek megint morális okai lehetnek. A szekulari-
zációval együtt járó morális relativizmus már a demokratikus közösségek egységét fenye-
geti: sőt az is lehetséges, hogy bizonyos helyzetekben csak a vallás képes hidat képezni a
kibékíthatetlen politikai ellenfelek között.

Ugyanakkor a vallás eltávolítása miatt keletkezett morális űrt valamivel ki kellett töl-
teni: ez lett az individuális jogok fundamentalizmusig hajtott intézménye. Aki a mo-
dernség és a felvilágosodás kétely nélküli híve, annak muszáj a modern berendezkedés
morális igazolását akár radikális eszközökkel is védelmeznie. Amit ma a liberálisok mo-
dern politikai filozófiának neveznek, az nem egyéb, mint a jogok nyelvének a középko-
ri dogmatikai vitákra emlékeztető csiszolása, állandóan arra törekedve, hogyan lehet-

³² Charles TAYLOR: *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (NY), 2007.

ne a jogokat abszolúttá tenni. Vagyis a jogok vallási funkciót is betöltenek, különben a tarthatatlan relativizmus talaján állva át kellene adniuk a helyüket más eszméknek. Az a fundamentalizmus, amelyet az európai kultúra más kultúráknak tulajdonít, valójában ugyanúgy jellemzi az európaiakat is. A különbség az, hogy az európai civilizáció gyarmatosított más kultúrákat, azaz kívülről nagyon is fundamentalistának és erőszakosnak tűnhet fel. A westernizáció röviden azt jelenti, hogy „az Istened helyett imádd a jogaidat!” Hogy mennyire az individuális észhasználat motiválja a demokrácia elfogadásának a kényszerét is, arra bizonyíték, amit Amartya Sen a demokrácia univerzális igazolásául írt,³³ hogy a demokrácia azért egyetemes, mert bárhol élőnek lehet kellő észérve a demokráciát elfogadni. Racionális alapon.

Harmadszor, a modern demokrácia valójában *respublica*, amelynek antik gyökerei vannak, vagyis az antik ismeretelmélet és morálfilozófia áll a talapzatánál, mint ahogy ez a legrégebb európai és amerikai köztársaság alapításánál megállapítható, s akkor kivédhető minden morális kritika. Ha jól értem, a modern demokrácia egyenlő a modern republikanizmussal, megtoldva a jogok dogmatikájával. Mindez a II. világháború után a szocialista eszmék és intézmények hatására kiegészült egy elosztási kötelességmorállal, melyet leginkább Rawls igazságosságelmélete képvisel.

A filozófiának pedig politikai értelemben az a szerep jutott, hogy igazolja a modern demokrácia intézményeit, vagy ugyanolyan periférikus szerepre van kárhozthatva, mint a teológia. Kit zavar, ha mérhetetlen sok filozófiai folyóirat és fórum van, de nincs beleszólása a közügyek intézésébe? A filozófust nem, mert eredendően nem feladata a közügyek intézése. A politikust sem, mert őt régóta a történelem és a modern tudományok informálják. A filozófiának vagy az ideológiai szerepvállalás marad, vagy ahogy mindig is, a világ megóvása a legrosszabbtól, az emberi gonoszság racionális megfékezése, ami sokféle formát és irányzatot ölthet. Legkevésbé hiszem, hogy a tudományok vagy a fejlődés szolgálata volna a feladata.

Tudomány és filozófia szétválása

A filozófia és a tudomány szétválása kultúránk egyik legdrámaibb eseménye, együtt említhető a római birodalom bukásával vagy a nyugati kereszténységen belül végbemenő szakadással. Azt a pillanatot keresem, amikor a bölcsesség szeretetéből filozófia lett. Meglátásom szerint ez Descartes filozófiájával történt meg, s még csak azt sem mondhatjuk, hogy észrevétlenül, hiszen Pascal észrevette. Röviden úgy lehetne összefoglalni Descartes életművének szándékát és hatását, hogy a szellemet leválasztotta az anyagról, szétválasztotta a hitet és az észet, ennek következtében a tudományt szembeállította a vallással. Eme dualitásrendszer következménye az egészre irányuló megismerés értelmének a megkérdőjelezése. Ezzel kétségessé vált, hogy a bölcsesség szeretete alkalmas lehet-e egyáltalán a világ racionális megértésére. A felvilágosodás időszakában előbb a vallással

³³ Amartya SEN: *Democracy as a Universal Value*, Journal of Democracy 1999. július.

szemben fejtettek ki racionális kritikát, majd a filozófia került sorra. Pontosabban az, amit Auguste Comte metafizikának nevezett, vagyis a filozófia eredeti, bölcsesség szeretete értelmében vett formája. Ritkán esik szó arról a hosszan elnyúló konfliktusról, amely a 17–18. században zajlott, és amit „az antikok és modernek vitájának” neveztek el. Ebben világosan kirajzolódott az a törekvés, hogy az ember kérdéseire a régiek vagy antikok válaszainál jobbak a modernekéi. Fokozatosan kirajzolódott a haladás koncepciója, amely relativizált minden tudást, egyértelműen történeti kontextusba helyezett minden szellemi változást. Csakhogy a relativizálás is egyik eszköze az egész megértésére irányuló bölcseletnek. Az „egyre többet tudunk az egyre kevesebbről vagy kisebbről” jól kifejezi a tudás és főként a tudomány új fogalmát.

Pascal tömören tiltakozott Descartes filozófiája ellen. Ahogy írja: „76. Írni azok ellen, akik túlságosan belemerülnek a tudományokba”; „77. Nem tudok megbocsátani Descartes-nak; legszívesebben egész filozófiájában meglett volna Isten nélkül; mégse tudta azonban elkerülni, hogy ne adasson vele egy pöccintést, amellyel mozgásba hozza a világot; de aztán nem tud mit kezdeni Istennel”; „78. Descartes, haszontalan és bizonytalan”; és talán a legsúlyosabb: „79. Descartes. – Nagyjából meg kell állapítanunk: »Minden alakban és mozgásban történik«, mert ez így igaz. Ám megmondani azt, hogy milyenekben, és megszerkeszteni a gépet, ez már nevetséges. Mert haszontalan, mert bizonytalan és fáradságos. És még ha igaz lenne, sem hisszük, hogy az egész filozófia megérne akár csak egyórai fáradozást is.” Pascal nem fogadta el Descartes új észhasználati javaslatát. Ezt azok művelik, akik „túlságosan belemerülnek a tudományokba”. Itt nem arról van szó, hogy az ész alkalmas-e ilyen fajta tudomány létrehozására, hanem arról, helyes-e. A tudásnak nemcsak ismeretelméleti, hanem morális aspektusa is van. Ezzel a klasszikus vagy antik bölcsélet tisztában volt, el is utasította a technicizált tudás lehetőségét, elég utalni Platónra. A klasszikus bölcsélet a tudás korlátozottságát hangsúlyozza („csak azt tudjuk, hogy nem tudjuk”), míg a modern tudományok egyértelműen a tudás végtelen növelésének a lehetőségéről beszélnek. Pascal gondolatai a tudást az erkölcs keretébe helyezik: a tudásnak csak annyiban van haszna és értelme, amennyiben az embert morálisan jobbra teszi. A tudás öncélú vagy haszonelvű növelése káros és haszontalan. Itt válik ketté bölcsélet és filozófia tudásállítása. A modern tudománynak bölcseletre nincs szüksége, filozófiára annyiban, amennyiben az ész lehetőségeit és kompetenciáját képes tágítani. Ha az ember istenné akar válni, akkor épp az ellenkezőjét fogja elérni. „358. Az ember sem nem angyal, sem nem állat, s a legnagyobb baj az, hogy aki angyal akar lenni, állattá lesz.” Vagy hogy az ember képes a legrosszabbra, a legnagyobb ostobaságra is: „183. Nyugodtan rohanunk a szakadékba is, ha sikerült valamivel eltakarnunk a szemünk elől.”³⁴ Hitre nem azért van szükségünk, mert így viszonyítási pontunk van az éssen kívül is, hanem mert az ész korlátozott, és ennek nincs mindig tudatában. Megfeledeznek róla, s ilyenkor hajlamos korlátatlannak tételezni magát.

Filozófia és tudomány szembekerülése korunk legsajátabb fejleménye. Ennek legfőbb oka, hogy a klasszikus tudásfelfogásról a modern tudás- és tudományeszmény

³⁴ Blaise Pascal: *Gondolatok*, Gondolat, Budapest, 1978.

tudatosan leválasztotta az erkölcsi szempontokat. A modernségben fordított arány áll fenn a tudomány és a filozófia viszonyában: ahogy kibontakozott a modern tudomány eszméje, úgy zuhant a filozófia jelentősége: pozitívizmus, neopozitívizmus, marxizmus (ökonimizmus általában), szociológia, különösen annak német elméleti válfaja, ideológiák. S végül a demokrácia mint adu: a demokratikus körülmények képesek megoldani a politika legfőbb baját, a közösség egyben tartásának parancsát, különben állandóan fenyegetne a háború, a viszály, a félelem.

A régi görög – elsősorban a platóni – ismeretelmélet lehetségesnek tartotta, hogy a látható valóság (*phenomenon*) mögött létezik az „igazi” valóság (*numenon*). A „valódi létező” megismerése a tudománnyal azonos célja a filozófiának. Csak az a kérdés, hogy milyen természetű a valódi létező, s milyen viszony áll fenn a fizikai világgal. A természetet a görög filozófusok sosem azonosították a fizikai világgal: a természet a dolgok legbenső, láthatatlan része, egyfajta energia, amely a világban való megjelenést lehetővé teszi, és egy időben kifejezhető pálya leírásával azonos a keletkezéstől a pusztulásig. Ezzel szemben a modern tudomány és ismeretelmélet nem bontja ketté a valóságot, az anyagba merül el – a parányi és az univerzum irányában –, hogy megfejtse a létezés titkát. Közelebb nem került, de azt elérte, hogy az emberi lelket is anyagnak lássa. Ma már mindennek genetikai okai vannak. A sors fogalmát a genetika vette át. A legnagyobb csapást a filozófiára a pozitivisták tudományeszmény mérte. A géntechnológia a legutolsó logikus lépés, hogy a sors helyébe a tudományt állítsuk, és megváltoztassuk az emberi természetet.

Ezzel szemben a 20. században volt néhány filozófus, aki komolyan gondolta az antik bölcsselethez való visszatérést; nem a rehabilitáció, hanem a gondolkodás mozgásba hozása értelmében. Ilyen volt Leo Strauss is, aki talán a legmélyebben értette meg a modern tudatot, annak összes előfeltevésével és gyengeségével együtt. Heidegger mellett ő volt az a gondolkodó, aki képes volt kiszabadulni a modern intellektuális előítéletek világából. Legvilágosabban ez abból derül ki, ahogyan képes volt a modern historicista felfogást szembeállítani a klasszikus természetjogi felfogással. Nem hiszem, hogy Strauss ideológiai kategóriákba behelyezhető volna – de az biztos, hogy a modern jogok eszméjéről keveset írt, számára a spinozai teológiai-politikai probléma megelőzte a történelem felvilágosító jellegének hangsúlyozását. Számára a filozófia eredeti értelme, a bölcsesség szeretete valódi értelemmel bírt. Straussnak igaza volt abban, hogy az embernek minden korban azonos problémái vannak, ez teszi lehetővé a politikai filozófiát. Ebből következően bármely kor bármely gondolkodójának a szövegét nem szabad későbbi kor szerzőjének a nézetével felülrírni. Egy gondolatot vagy önmagában értünk meg és értékelünk, vagy egy olyan relativista és historicista szempontnak vetjük alá, ami a filozófia lerombolásához vezet, miközben valamilyen praktikus célt szolgálhat. Korábban élt gondolkodókkal kizárólag dialogikus viszonyt alakíthatunk ki, ha szigorúan vesszük az igazság keresésének óriási feladatát. A *Mi a politikai filozófia?* gondolatmenetében logikusan végigvezette, miért tartozik szorosan össze a pozitívizmus, a historicizmus és a relativizmus.

A bölcsesség egyfajta kompromisszum a végtelen létezés és a véges tudás között: a bölcsesség olyasmiket állít, amik figyelembe veszik a végtelen megértésének lehetetlen-

ségét, valamint az emberi racionalitás által elérhető tudás nagyszerűségének a szempontját. A bölcsesség egyszerre tudás és a tudáshoz való viszonyunk kifejeződése. A bölcsesség értelmében a tudás és az erkölcs nem szétválasztható aspektusai az emberi megismerésnek. Ez biztosítja a humánumot, valamint a megismerés kiegyensúlyozottságát: nemcsak az észnek, de a hitnek, az intuíciónak, az okosságnak is megvan a szerepe a megismerésben, a világban való emberi létezésben. Csak a modern európai tudomány lépett arra az útra, amely az erkölcsi szempontot szándékosan kiiktatta a tudományos megismerés fogalmából.

A filozófia elvesztette a tudományok között megszerzett korábbi helyét, megbecsültségét. Ennek oka, hogy a mai tudomány már nem filozofikus, a filozófia pedig nem tudományos. Ebből adódóan a filozófia bizonytalan státusú intellektuális tevékenységgé vált, mivel a modern tudományokkal szemben nincs igazolható kutatási területe, nem határolható le egzaktan, nincs mai értelemben vett módszertana. Nincs impaktfaktora, csak impaktja. A lét vagy létezés vizsgálata ugyan lehetséges a filozófia hagyományos eszközeivel, de tudást csak a fizikai, a kémiai vagy a biológiai kutatás eredményezhet. A lét titka ugyanis az anyagban van, a tapasztalati világban, amelynek a közös nevezője a matematika nyelvén van megírva. Aligha akad olyan, aki ne fogadná el azt az állítást, hogy filozófia és matematika – mint kutatási stratégia – távol áll egymástól. Holott Platón számára a legfőbb tudás egyike a matematikai tudás volt. Mindenesetre a szaktudományok – a létezés különböző aspektusaira specializálódott tudásformák – képesek igazolható ismereteket, azaz tudást nyújtani. A filozófia tudományossága megkérdőjeleződött annak a fordulatnak a következtében, miszerint a platóni négyes és az arisztotelészi ötös megismerési forma felbontásából lényegében egyet tekint a mai tudomány legitimnek: az empirikus megismerést. Platón szerint az ember négy szellemi képességgel bír: „a legfelső fokon van az ész, a másodikon az értelem, a harmadikra helyezd a hitet s a negyedikre a találgatást, s aszerint állítsd őket sorba, hogy amekkora részük van az igazságban azoknak a dolgoknak, amelyekre ezek a képességek vonatkoznak, ugyanazon mértékben részesülnek ezek is a világosságban”.³⁵ Hasonló hierarchikusságot állapít meg Arisztotelész is a *Nikomakhoszi etikában*, ahol öt intellektuális erényt állapít meg: a mesterséget, melyet „létrehozó lelki alkat”-nak nevez, a tudományt, amely az örökké létezők megismerésére irányul, az okosságot, amely a cselekvéshez szükséges, a bölcsességet, amely a tudomány legtökéletesebb formája és az intuitív ész vagy *nust*, amely akkor aktívulódik, ha sem a tudomány, sem az okosság, sem a bölcsesség nem hatol el a kiinduló elvekig.³⁶

Bármennyi részre osszuk is fel az intellektuális képességeinket, annyi közös mindkettőben, hogy a tudást megkülönbözteti a véleményről. A filozófia a kezdetektől fogva a véleményről (*doxa*) akar eljutni a tudásig (*epistémé*). Platónnál ez kijelentett cél, Arisztotelésznél fölfedezhető probléma. Ezt írja Arisztotelész: „Viszont a vélemény nem keresés, hanem máris kijelentés, holott pedig az, aki fontolgat – akár jól, akár rosszul –, még

³⁵ PLATÓN: *Állam*, 511e.

³⁶ ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi etika*, Európa, Budapest, 1987, 1139b–1142b.

csak keres valamit, és mérlegel”,³⁷ vagyis a vélemény még nem tudás, a feladat eljutni a véleménytől a tudásig.

Edmund Husserl a nyugati tudomány válságának nevezte azt a jelenséget, hogy a tényyszerűség vált a megismerés legfőbb formájává, aminek a következménye, hogy a tényközpontú tudomány tényközpontú gondolkodású embereket fog kialakítani. Karl Jaspers a modern tudományt egyoldalúnak, hiányos tudásnak nevezte, és a rossz felvilágosodás rovására írta: „A hamis felvilágosodás minden tudást, akaratot és cselekvést a pusztá értelemre kíván alapozni, ahelyett hogy eszét csak mint a felvilágosodás szükséges eszközét használná [...] Az igazi felvilágosodás viszont [...] határt szab a kérdéseknek, és észreveszi a tényyszerűség határát [...] Nem keveri össze az értelem módszereit a humanitás tartalmával. Szerinte ezek a tartalmak racionális értelemmel ugyan megvilágíthatók, de nem alapozódnak az értelemre.”³⁸

Kik voltak a 20. század legnagyobb hatású filozófusai? Először is Nietzsche, aki éppen 1900-ban hunyt el, de alig van az európai intellektuális életnek olyan része, beleértve a zenét, irodalmat, tudományt, politikát, képzőművészetet, amelyre ne gyakorolt volna hatást. Miért? Egész gondolkodásmódja az antik filozófiából indult ki a dionüszoszi és az apollói elv megkülönböztetésével, a klasszikus bölcsélet méltánylásából. Másodszor Heidegger, aki egyenesen a preszokratikus filozófiában látta meg a filozófia utolsó autentikus törekvését, a lét megértésére tett kísérletet. Heidegger technológiakritikája a klasszikus bölcsélet szemléletében gyökerezik. Vagy Husserl, aki a modern európai tudomány válságát elemezte, s a pozitívizmusban látta kiteljesedni a tényközpontúságot, amely a tudás végtelenül reduktív felfogásán alapul. Wittgenstein nyelvközpontú vizsgálódásaiban is az antik bölcsélet határok tisztelgetésében tartó felismeréseire emlékeztet bennünket. A jó filozófia a bölcsesség szeretetéről szól, nem szolgál ki semmit, de nyitva áll minden őszinte, nem haszonelvű lélek előtt. A legnagyobb tudás változó határaink ismerete, önmérséklet és úton levés.

Minden nemzedék lehetőség és egyben az adott válság leküzdésébe belegabalyodó intellektuális vállalkozás. Még a leghaladóbb útkeresés is csak arra támaszkodhat, ami a hagyományában benne van. Csak az hiheti, hogy valami újjal áll elő, aki képes a hagyomány egy olyan szeletéhez nyúlni, ami ugyan rendelkezésre áll, de alig figyel rá bárki is. Minden nemzedék válságként érzékeli a realitás felfedezését. Nincs más, mint ráhagyatkozni a már tudatosított gondolatokra. De ezek a gondolatok nem evidensek, illetve nem állnak önként rendelkezésre, nem állnak kézre. Meg kell érte dolgozni. A 20. századra minden válság végsősoron politikai válság képében jelent meg: ez úgy lehetséges, hogy minden politikaivá vált. Noha mindig is minden politikai volt, hiszen az ember *zoon politikon*, de az emberi élet – amely maga a válság, a folytonos lehetőségek és kényszeretek világa – a politikait tette meg a problémamegoldás eszközének. Mindent a politika vagy a hatalom dönt el. A valóság most a politika képében nehezedik ólomsúllyal az emberekre: korábban mindenben a természetet és a sorsot látták végzetesnek, mostantól a politika, a hatalom birtokosainak döntéseitől teszik függővé életük lehetőségeit.

³⁷ Uo., 1142b.

³⁸ Karl JASPERS: *Bevezetés a filozófiába*, Európa, Budapest, 1987, 102.

Mégis mi az oka, hogy noha a filozófia és a modern tudomány szétvált, a filozófia soha nem látott akadémiai beágyazottságnak örvend? Szinte minden témának, megközelítési módnak vagy szerzőnek külön folyóirata van, s bár sok a divatos megközelítés, alig van a filozófia történetének olyan aspektusa, amely ne kapna figyelmet a legkülönbébb kurzusokban. Vannak oktatási rendszerek, amelyekben a filozófia a középiskolai oktatás kötelező tárgyai közé tartozik. Mégis hiányérzete lehet bárkinek, hogy a filozófia nem úgy integrálódott-e a modern tudomány rendszerébe, hogy valójában elvesztette önállóságát. Nem vált-e olyan kiszolgáló tudománnyá, amelyben a filozófia eredeti és éltető ereje elveszett, miközben alkalmazkodott a mai tudomány kritériumaihoz? Egyetlen lehetőség maradt: a bölcsesség látásmódjának a helyreállítása.

A bölcsesség helyreállítása

Ha az emberi élet azonos volna az állati szükségletek kielégítésével, akkor a modern kor embere tökéletes boldogságban élne. Azt is mondhatnánk, hogy a modern élet megköveteli a mozgalmasságot, a változást mint csiklandó érzetet szereti, az egyenlőséget magától értetődőnek veszi. A tapasztalat pedig az, hogy mivel az egyenlőségen alapuló szabadság, a modern demokrácia lefelé nivellálja az ízlést, csökkenti a közösségi identitás iránti igényt, a valahova tartozás tisztán individuális kérdéssé válik, az élet értelmének kérdését értelmetlennek nyilvánítja. A bölcsesség szeretete eredetileg kiterjedt az élet minden egyes aspektusára: a tudás szeretetére, a halállal való megbékélésre, a szépség meglátására, a hatalommal való együttélésre, a szerelemre és szeretetre, az erényes élet összetevőire.

Arisztotelész kapcsán már említettem, hogy a ráérő időnek kiemelt helye van. A „hogyan éljek?” kérdése annak felismerése, hogy közösségi lényként erre nincs válasz, csak akkor, ha átalakítjuk „hogyan éljünk?”-re. Arisztotelész szerint a szabad emberhez méltó élet az, ha van ráérő időnk. Mit jelent ez? Először is, az ember képes kérdezni. Ez a kiindulópontja az emberi szabadságnak. Kérdezni annyi, mint nem adottnak vagy késznek venni semmit. Ez nem kételkedés, hanem a „mi ez?” kérdés kiterjesztése a világ egészére. Másodszor, az ember képes manipulálni a készen talált dolgokat. Ez azt jelenti, hogy meg tudjuk változtatni a dolgok, beleértve az emberi lények egymáshoz való viszonyát is. Mivel ennek nincs eleve elrendelt iránya, fölmerül a helyes és helytelen eljárás kérdése. Ebből következik, hogy sokféle vélemény létezik a helyes életre vonatkozólag. Ez nem tudományos kérdés a mai értelemben. De racionális kérdés. A mai tudomány azonban sem az erkölcs, sem az életmód kérdéseit nem tekinti tudományosaknak, mert – sokak szerint – nem racionálisak, nem lehet a válaszokat olyan zárt logikai rendszerbe állítani, amit Kant – a modern filozófia egyik nagysága – szerint a filozófiának is teljesítenie kell. A modern tudomány empirikus és logikailag zárt. Kant pontosan értette, hogy a modern tudomány észhasználatához hozzá kell igazítani a bölcsesség szeretetét, különben a filozófia elenyészik. A legfőbb jó keresése ösztönözte a hagyományos bölcsességtant, „ezt pedig mint tudományt filozófiának nevezzük, abban az értelemben, ahogy a régiek

értették e szót; útmutatás arra vonatkozóan, hogy mely fogalomban lakozik a legfőbb jó, s milyen magatartással lehet szert tenni rá. Jó lenne megtartani a szó régi jelentését: a legfőbb jóról szóló tanítás, s az ész arra törekedne, hogy azt tudománnyá alakítsa. A hozzá csatolt korlátozó feltétel ugyanis megfelelne a görög kifejezésnek (amely a bölcsesség szeretetét jelenti), de egyúttal arra is alkalmas lenne, hogy filozófia néven magában foglalja a tudomány szeretetét...³⁹ Igen, a modern filozófia tudománnyá akar válni – Kant a bölcsesség tudományos feldúsítása révén gondolja ezt el, ami azt jelenti, hogy az ész fennhatóságát tágabbra kell nyitni az olyan kérdésekben is, mint az erkölcs. De lehet-e az etikát ugyanolyan egzakttá tenni, mint a matematikát? Locke-nak már volt erre egy utalása, Kant azonban logikai rendszerré tette az *a priori* megismerés koncepciójával: az ész – szerinte – képes önmagában megállni, mi több, az ész egy és oszthatatlan: „vajon lehetséges-e egynél több filozófia? [...] tárgyilagosan tekintve, mégis az a helyzet, hogy csak egyetlen emberi ész létezhet – így hát sokféle filozófia sem létezhet; az észnek tehát egyetlen igazi, elvekből folyó rendszere képzelhető el, filozofáljunk bár sokféleképpen és gyakran homlokegyenest ellenkezően egy és ugyanazon tételről”.⁴⁰ Logikus, de praktikusán félelmetes következményei vannak ennek a felfogásnak. Már maga Kant kapcsán is felmerül az ész mint fundamentalizmus problémája. Kant szerint a filozófussal szemben a legfontosabb követelmény a következetesség,⁴¹ ami rendben is van, ha ez nem válik az ész átfogó, logikai egyoldalúságának a fegyverévé. Kantnál nem marad helye a hitnek, ahogy Descartes-nál ez felmerült. Valóban az ész tudománnyal való feltöltésével őrizhető meg a görög bölcsesség? Nem hiszem.

Visszatérek arra, amit kezdettől fogva mondani szerettem volna: a tudás szükséges, de nem elégséges feltétele a legfőbb jónak, az ember jól létének vagy boldogságának. Az emberi élet célja sem nem önmagáért való cél, sem nem ismeretelméleti probléma. Az emberi élet célja a ráérő időre való képesség kialakítása. A *scholé* vagy ráérő idő nem azonos a szabadidővel vagy a szabadsággal. Josef Pieper szerint a *scholé* „mentális vagy szellemi attitűd”, amely nem egyszerűen bizonyos külső feltételek következménye. „A szabad vagy ráérő idő a csend egyik formája, amely a realitás megragadásának előfeltétele [...] A ráérő idő az értelem befogadó attitűdje, szemlélődő attitűd, s nem csupán egy alkalom, de képesség is a teremtés egészével való átítatódásra.”⁴² Ennek kell tükröződnie a nevelésben, amely a bölcsesség praktikus oldala. S ha sikerül, s akinek sikerül, az megízlelheti a létezés édességét, ahogy ezt Arisztotelész írja a *Politikában*,⁴³ hogy majd Rousseau is megismételje *A magányos sétáló álmodozásaiban*.⁴⁴ Nem lehet más célja a bölcsesség szeretetének.

³⁹ Immanuel KANT: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat, Budapest, 1991, 228.

⁴⁰ *Uo.*, 209.

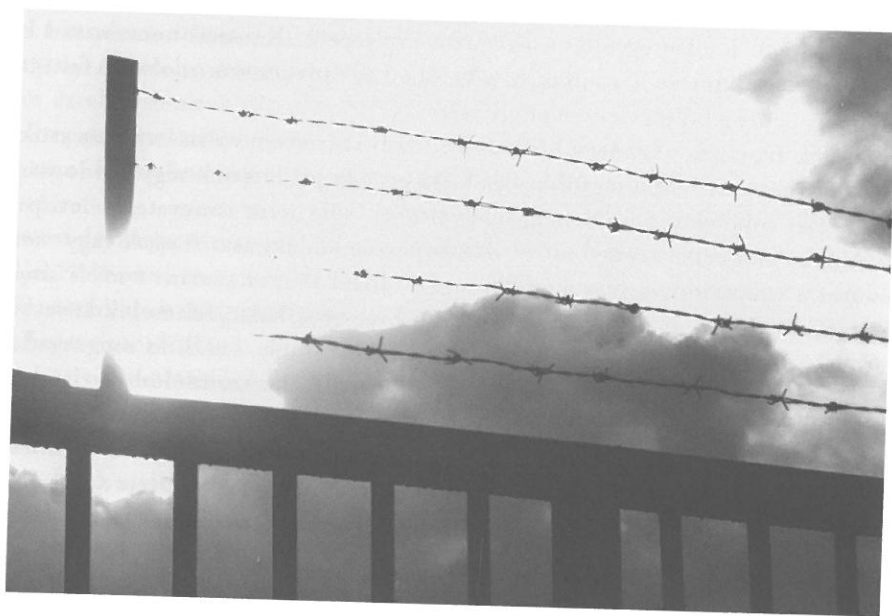
⁴¹ *Uo.*, 130.

⁴² Josef PIEPER: *Leisure* [1952], Ignatius, San Francisco, 2009, 46–47.

⁴³ „Nyilvánvaló, hogy az emberek nagy többsége az élet utáni vágyában eltűri a sok szenvedést, mert azt hiszi, hogy van benne valami boldogság és valami természettől adatott édesség.” ARISZTOTELÉSZ: *Politika*, 1278b

⁴⁴ Jean-Jacques ROUSSEAU: *A magányos sétáló álmodozásai*, Európa, Budapest, 1997, 82–83.

Ehhez jó útmutatás nyújtanak Alfred North Whitehead mondatai: „Az európai filozófiai hagyomány legszilárdabb általános jellegzetessége, hogy egy sor Platónhoz fűzött lábjegyzetből áll. Nem azokra a szisztematikusan kialakított művekre gondolok, amelyek megkérdőjelezhető módon az írásai alapján születtek, hanem a műveiben szétszórtan előforduló általános eszméknek a gazdagságára utalok. A személyes adottságai, a civilizáció egyik nagy pillanatában rendelkezésre álló széleskörű tapasztalatai, egy olyan intellektuális hagyomány megöröklése, melyet még az aprólékos rendszerezés nem me-
revített meg – mindezek kimeríthetetlen forrássá tették az írásművészetét...”⁴⁵ Mintha valamiféle ókori *think tank* lett volna ő és iskolája. Nem erről van szó. Aki elsőnek képes valamit megnevezni, az méltán számíthat a későbbi korok figyelmére és csodálatára. Platón megnevezési képessége a mai napig felülmúlja minden más gondolkodóét. Persze könnyű helyzetben volt: még tudta, mi a filozófia.



⁴⁵ Alfred North WHITEHEAD: *Process and Reality* [1929], Free Press, New York, 1979, 39.

Mint
másn
mások
92 év
ták a
hallat
alkot
szű b
ország
a can
a legj
életre
Films
pályá
N
land
hábo
nalak
jobb
is ké
hog
egyik
nák v
arán
dig r
filmj
létre
volt
J
vésze
Szöt
Aus
mélt
zána
igén