

# Útkeresés

*Mink András*

## Utak a szolgáshoz

Futamok Edmund Burke és Joseph de Maistre nyomán

„Nos, »emberjogi részecskéket« valóban nem látott senki, sem szabad szemmel, sem műszer segítségével. Más létezők észlelése alapján sem következtethetünk a létezésükre. De miért következne ebből, hogy az emberi jogokról tett állítások csak olyanok, mint a közlekedés konvenciói? Ha azt mondjuk, hogy »embereket megkínózni tilos«, akkor nem arról teszünk nyilatkozatot, hogy mi a szokás valamely adott közösségben – a miénkben –, hanem magáról a kínzásról teszünk állítást (...) Állításunk nem egy eljárási megállapodást fejez ki, hanem igaz vélekedést fogalmaz meg a kínzásra vonatkozóan.”<sup>1</sup>

(Kis János)

Joseph de Maistre, a szélsőségesen konzervatív politikai eszméiről nevezetes savoyai arisztokrata és politikai filozófus, a felvilágosodás és a francia forradalom talán legmegátalkodottabb ellensége, 1803-tól közel másfél évtizedet töltött I. Sándor orosz cár udvarában Szentpéterváron a Szárd-Piemonti Királyság nagyköveteként. A cári birodalom volt az egyetlen ország – írta Isaiah Berlin háromrészes tanulmánya<sup>2</sup> utolsó részében –, ahol de Maistre nézeteit és elképzeléseit a gyakorlatba is igyekeztek átültetni. A szárd nagykövet, aki hamar elnyerte a napóleoni sokk hatására

<sup>1</sup> Kis János: Emberi jogok egykor és most, *Beszélő*, 2007. január.

<sup>2</sup> Isaiah Berlin: Joseph de Maistre and the Origins of Fascism I–III., *The New York Review of Books*, September 27, October 11, October 25, 1990.

a szabadelvű kezdeményezésektől széleseben elforduló uralkodó és az udvari körök egy részének bizalmát, Oroszországról írt följegyzéseiben (*Quatres chapitres sur la Russie*) úgy vélekedett, hogy Oroszországra azok a felvilágosult tanácsadók hozzák a romlást, akik liberális reformokat és a tudomány fejlesztését szorgalmazzák. Alexander Golicin herceghez, az ortodox egyház világi kormányzójához írt levelében három pontban foglalta össze a birodalmat leginkább fenyegető veszélyeket: a természet-tudományok oktatása, amely a kételkedés szellemét erősíti; a protestantizmus, amelynek tanítása szerint minden ember szabadnak és egyenlőnek születik, és minden hatalom forrása a nép, amelyből a fennálló rend elleni lázadás természetes jogának eszméje fakad; valamint a jobbágyság felszabadításának követelése. Egyetlen uralkodónak sincs ereje ahhoz, hogy milliókat tartson kordában, hacsak nem a vallás vagy a rabszolgaság intézményének segítségével. Ha Oroszország szabadságot ad a lakosainak, akkor elveszett – figyelmeztetett de Maistre.

Mindezek nyomán Uvarov gróf, a szentpétervári körzet oktatási kurátora már 1811-ben elrendelte, hogy a filozófia, a politikai gazdaságtan, az esztétika és a kereskedelmi ismeretek oktatását azonnal szüntessék be a fennhatósága alá tartozó intézményekben. Később, a birodalom oktatási minisztereként meghirdette az ortodoxia-autokrácia-nemzeti szellem hármasságát, amely kötelező irányelv lett az orosz iskolákban és egyetemeken a következő fél évszázadban, egészen az 1860-as évekig, II. Sándor cár – amúgy nagyrészt szintén elvetélt – reformprogramjáig.

\* \* \*

Az írás Edmund Burke és Joseph de Maistre politikai eszmerendszerét próbálja vázlatosan összevetni. Őket sokan mindmáig a modern konzervatív gondolkodás előfutárainak tekintik. Most, amikor a magyar konzervatív jobboldal éppolyan magabiztosan ragadja üstökön a kétharmados többség kínálta lehetőségeket, mint amilyen tétován matat lehetséges eszmetörténeti hagyományainak gyökerei között, ez talán nem haszontalan vállalkozás. A kettejük közötti különbségek számbavétele megítélés szerint tanulságos lehet.

Számos szerző azon az állásponton van, hogy a látványos, de igazából felszínes hasonlóságok ellenére e két gondolkodónak alig van köze egy-

máshoz. A savoyai főnemes és a többi, forradalommal szembeforduló korabeli francia teoretikus rokonszenve Burke iránt, illetve Burke rokonszenve pórul járt francia kortársai iránt inkább kölcsönös félreértésen alapult.<sup>3</sup> Bár látszólag hasonló gondolatokat fogalmaztak meg a felvilágosodás kritikájaként és a forradalmi rémtetteinek ostromozásában, nem látták az őket elválasztó elemeket, vagy nem vettek róluk tudomást. A XIX. és XX. századi progresszív baloldal nézőpontjából viszont Burke és de Maistre ugyanahhoz a tengelyhez tartozott, csak utóbbi a nézeteiben radikálisabbnak, sőt, logikai értelemben koherensebbnek tekinthető – vélik sokan. Utóbbi csak végigment azon az úton, amelyet a felvilágosodás racionalizmusát elvető konzervativizmus elméleti keretei kijelölnek, és amelyen Burke nem akart végigmenni. Az alábbi elemzés ennek próbál utána járni.

\* \* \*

A XVII. és XVIII. századi politikai gondolkodás középpontjában a hatalom, az autoritás kérdése állt. A kérdést többféleképpen is meg lehetett fogalmazni. Például: mi teszi az hatalmat elfogadhatóvá az emberek számára? Avagy: mitől válik a hatalom legitimé? David Hume (és Burke) számára az első volt a kérdés, a feladat pedig így kevésbé ambíciós. A kérdés megválaszolásához nincs szükség sem az emberi természetre, sem a természeti állapotra, sem pedig a társadalom, az állam eredetére vonatkozó mögöttes, metafizikai jellegű spekulációkra. A történeti ha-

<sup>3</sup> E szimpátia ékes megnyilvánulása de Maistre 1791. január 21-i levele Costa de Beauregardhoz Burke olvastán: „Teljesen el vagyok ragadtatva, nem is tudom kifejezni, mennyire megerősített engem antidemokratikus és antigallikánus nézeteimben.” Idézi Franciszek Draus: *Burke et les Français*, in Francois Furet – Mona Ozouf (eds.): *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Vol. 3, 85. Lásd még Jacques Godechot: *The Counter-revolution, Doctrine and Action, 1789–1804*, Routledge & Kegan Paul, 1972, 88. Jack Hayward: *After the French Revolution*, Harvester Wheatsheaf, 1991, 48. De Maistre kezdeti liberális vonzalmait következőkben egy ideig habozott a mérsékelt forradalomparti álláspont és az éles szembenállás között. Godechot így ír: „Joseph de Maistre álláspontja akkor változott meg gyökeresen, amikor elfogadták az Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozatát. Burke hatása és a forradalmi terror véres rémtettei együttesen készítették arra, hogy liberális szimpátiáit sutba vágja, és a forradalommal szemben egy szellemileg és logikailag is szélsőséges álláspontot alakítson ki.”

gyomány azonosítása, a közösség életét szabályozó elvek és intézmények hasznosságának mindennapi tapasztalata, a józan ész belátása bőven elegendőnek látszik.

Hume a kormányzás eredetéről szóló rövid esszéjében tökéletesen negligálja azt a kérdést, amely Hobbes-t, Locke-ot vagy Rousseau-t annyira izgatta, nevezetesen, hogy honnan ered a társadalom.<sup>4</sup> A kormányzás – a politikai társulás – eredete már más kérdés. „Valószínű, hogy egyetlen ember első ízben egy háború során emelkedett a sokaság fölé, hiszen ilyenkor válik nyilvánvalóvá a bátorság és a kiválóság, ekkor van a legnagyobb szükség az egységre és az összhangra, és a zűrzavar veszedelmes hatásai is ekkor a legérezhetőbbek.”<sup>5</sup> Hume megközelítésében a politikai társulás létrejöttének, kialakulásának folyamatában döntő szerepet játszik az igazságosság iránti hajlam, az igazságérzet valamiféle előzetes jelentléte az ember tudatában és karakterében. „Mindenki tudja, hogy a társadalom fennmaradásához rendre és békére van szükség, és hogy a rend és béke fenntartása szempontjából az igazságosság milyen nélkülözhetetlen.”<sup>6</sup>

A francia forradalomról írt *Töprengéseiben* Burke szintén alig szentel figyelmet akár a társadalom, akár a kormányzás eredetét firtató kérdéseknek. Ennélfogva azok a kísérletek, amelyek Burke gondolkodásában a természetjog és a természeti állapot valamiféle alternatív koncepcióját vélik fölfedezni, alapvetően tévúton járnak.<sup>7</sup> Noha számos utalást találunk szövegeiben a természetre, Burke a fogalmat teljesen más értelemben használja, mint a felvilágosodás kontraktárius teoretikusai. Hobbes és Locke a természeti és a társadalmi állapot közötti szakadékot áthidaló szerződésről beszélnek, melynek során az előbbiben élvezett természetes jogaik sorsáról döntenek. „Mi sem hangozhatott ennél abszurdabbnak Burke számára, aki a társadalmat az univerzum isten alkotta természetes rendje részének, az ember természetes állapotának tartotta.”<sup>8</sup> Burke számára a természeti állapot maga a társadalomban való lét, vagyis éppen

<sup>4</sup> David Hume: A kormányzat eredetéről, in *David Hume összes esszéi I.*, Atlantisz, 1992, 47.

<sup>5</sup> Hume: *A kormányzat eredetéről*, 49.

<sup>6</sup> Hume: *A kormányzat eredetéről*, 47.

<sup>7</sup> Russel Kirk: *The Conservative Mind*, Regnery Gateway, 1986.

<sup>8</sup> Kontler László: *Az állam rejtelvei*, Atlantisz, 1997, 234.

olyasmi, amely a természetjog eredeti megfogalmazása szerint kívül esik a társadalmi léten és civilizáción, azzal ellentétes, illetve azt megelőző állapot. Ezt Joseph de Maistre is pontosan így látta.

„Bizonyos, hogy az Úr valamilyen cél érdekében teremtette az embert. A kérdés tehát leegyszerűsítendő arra, vajon az ember a Teremtő révén, vagy éppen az ő akarata ellenére lett *politikai állat*, ahogyan azt Arisztotelész megfogalmazta. A természet szó számos tévedés forrása. Legyen szabad megismételnem: bármely lény természeti állapota azon tulajdonságok összessége, amellyel a Teremtő ruházta föl. Burke kristálytisza egyértelműséggel szögezte le, hogy a művészet az ember természeti állapotának része. Az ember természeti állapota tehát az, aminek ma látjuk, és amilyen mindig is volt, vagyis, hogy társadalmi lény.”<sup>9</sup>

\* \* \*

A társadalom hierarchia és autoritás. Ám, véli Burke, ha nem tudjuk a társadalom eredetét nyomon követni, akkor a hatalom forrását és eredetét sem tárhatjuk föl, hiszen az előbbi nem létezhet az utóbbi nélkül. „Burke egyfajta történelmi utilitarizmussal közelítette meg az angol berendezkedést, melyet mindent mérlegre téve kielégítőnek – sőt az összes létező alternatívával összehasonlítva a legjobbnak – talált, ezért oktalannak tartotta eredetének, megalapozásának firtatását.”<sup>10</sup> Vagyis mintha fölösleges lenne az emberi természetben rejlő, a legitim hatalom létrejöttét megalapozó, előzetes erkölcsi prioritásokon spekulálni. Társadalom és autoritás kölcsönösen föltételezik egymást. Az együttélés és az együttműködés hosszú hagyományában kialakult társadalmi formákat és intézményeket, amelyeket az emberek hasznosnak és működőképesnek ítélnek, nem lehet leváltani olyan mesterséges eszmékkel és modellekkel, amelyek magányos és esendő elmékben fogantak. Burke megelőlegezte Hyppolite Taine francia filozófus, történész fogalmi különbségtételét a *raison raisonnante* és a *raison*

<sup>9</sup> Joseph de Maistre: Study on Sovereignty, in John S. McClelland (ed.): *The French Right*, Harper & Row, 1970, 43. Joseph de Maistre: *Against Rousseau*, McGill-Queen's University Press, 1996, 21.

<sup>10</sup> Kontler: *Az állam rejtelvei*, 232.

qui s'ignore között, amely a XIX. századi francia antiracionalista és felvilágosodás-ellenes diskurzus közhelyszerű fordulatává vált. McClelland brit eszmetörténész meghatározása szerint a *raison raisonnée* (az érvelő ész) a logika szabályai szerint okoskodik. Az elfogadott premisszákból kiindulva szigorú dedukcióval halad előre abban a reményben, hogy következtetései elérhetik a geometriai tételek bizonyosságát. Ellenben a *raison qui s'ignore* (az öntudatlan ész) az évszázadok alatt fölhalmozott és intézményekben lassan kikristályosodó, megtestesülő bölcsességre hagyatkozik. Az emberi elme föltárhajta ennek tartalmát és összefüggéseit, de nem premisszákból kiindulva, hanem a történelem, a földrajz, az irodalom és a mítoszok aprólékos tanulmányozása révén.<sup>11</sup>

Burke számára a törekvés, hogy mindent forgassunk föl, ami évszázadok során működőképesnek bizonyult, méghozzá olyan absztrakt, homályos és önkényesen kiagyalt eszmék kedvéért, melyek nem a valóságban, hanem csak azoknak a rajongó elméknek a képzeletében léteznek, akik egymással sem találnak közös nevezőt, nem más, mint hiú önteltség, vagy éppenséggel gaztett.

„A kormányzat nem a természetes jogok alapján keletkezik, amelyek tőle teljesen függetlenül is létezhetnek. (...) A kormányzat az emberi bölcsesség találmánya, melynek célja, hogy emberi *szükségleteket* elégítsen ki. Az embereknek joguk van arra, hogy e bölcsesség kielégítse ezeket a szükségleteket. E szükségletek közé számít az a polgári együttélésből fakadó igény, hogy szenvedélyeik megfelelő korlátok közé zárassanak. (...) Ezt csak *rajtuk kívül álló hatalom* képes megtenni, nem pedig olyan, amely funkciója gyakorlásakor annak az akaratnak s azoknak a szenvedélyeknek az igáját vonja, amelyeket megzabolázni kíván.”<sup>12</sup>

„Nem ateisták a prédikátoraink, s nem örültek a törvényhozóink. Tudjuk, hogy *mi* nem tettünk felfedezéseket; s úgy gondoljuk, az erkölcs területén nincs is szükség felfedezésekre... Láthatja uram, hogy ebben a felvilágosult korban elég merész megvallani: általában

<sup>11</sup> John S. McClelland: Introduction, in *The French Right*, 23.

<sup>12</sup> Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról*, Atlantisz-Medvetánc, 1990, 147–148.

csiszolatlan érzéseket tápláló emberek vagyunk; ahelyett, hogy sutba dobnánk minden régi előítéletünket, nagyon is becsben tarjuk őket, s hogy szegyenünk még nagyobb legyen, ezt éppen azért tesszük, mert előítéletek... Nem merjük hagyni, hogy az emberek pusztán saját egyéni szellemi állományukra hagyatkozva éljenek és tevékenykedjenek; mivel az a gyanúnk, hogy ez az állomány minden egyes emberben túlságosan csekély (...).<sup>13</sup>

Hasonló kérdések kapcsán Joseph de Maistre látszólag ugyancsak ezt a tradicionalista érvrendszert alkalmazza. Az eredet kérdése számára is éppolyan értelmetlen, mint ahogyan az emberi nyelv eredetének problémája is az: „Tegyük föl, hogy vademberek egy hordájának nyelve mindössze harminc szóból áll. Következtethetünk-e ebből arra, hogy volt idő, amikor ezek az emberek nem beszéltek, és azután ezeket a szavakat föltalálták?”<sup>14</sup> Burke-höz hasonlóan a francia filozófus is elutasította a természettől adott jogok, a természeti állapot és a szerződéselmélet absztrakt ideáit. Joseph de Maistre is utal arra a tapasztalati megfigyelésre, hogy az emberek mindig társadalomban éltek. Az emberek fölött mindig királyok uralkodtak – állítja. Gúnyt űz azokból a leírásokból, amelyek a benszült kultúrák ún. természeti állapotát szegeznek szembe a civilizációval. Mi több, az amerikai indiánok közösségeiről szóló beszámolók olvastán azt vélelmezi, hogy a „vadak” éppenséggel egy civilizáció utáni, azaz már a civilizációból lezüllött állapotban élnek: „a vadember szükségszerűen későbbi, mint a civilizált ember” – írja egy helyütt.<sup>15</sup>

Mégis van egy alapvető különbség. Joseph de Maistre esetében a történelmi hagyományra történő hivatkozás nem játszott szerepet a fennálló rend mellett szóló érvek *igazolásában*. A fennálló történelmi léte ténybeli tapasztalat, amely empirikusan alátámaszt egy ugyancsak absztrakt eszmét az isteni rendről és a hatalom teokratikus igazolásáról. A fennálló rendet nem az igazolja, hogy mint hagyomány és mint praxis évszázadokon át bevált és jól szolgálta az emberek érdekeit. Hume-mal ellentétben de Maistre egyáltalán nem hiszi, hogy a hatalom megalapozásának vagy

<sup>13</sup> Uo. 179. (Kontler László fordítása, kiemelések az eredetiben.)

<sup>14</sup> de Maistre: *Against Rousseau*, 32.

<sup>15</sup> de Maistre: *Against Rousseau*, 24, 25.

elfogadásának bármilyen módon is előfeltétele lenne a kiválóság, az érdem és a tehetség. Megfordítja a dolgok rendjét.

„Még ha az uralom nem is korábbi, mint a nép, e kettő akkor is kéz a kézben jár, hiszen a népet az uralom hozza létre. Az emberi társadalmat lehetetlen elképzelni uralom nélkül. A társadalom és a hatalom együtt születik. Közismert az a népszerű mondás: ‘Az első király egy szerencsés katona volt.’ [Idézet Voltaire, *Méropé* c. tragédiájából, I. 3.] Talán még soha nem mondtak ennél nagyobb ostobaságot. Ellenkezőleg: az első katona egy király zsoldjában állt!”<sup>16</sup>

A királyt pedig közvetlenül az isteni akarat teszi uralkodóvá – írja más helyütt.<sup>17</sup>

\* \* \*

Az önkényt és a zsarnokságot Burke elvetendőnek ítélte. Bár éppen ezt a kérdést akarta kikerülni, ehhez föl kellett tennie, hogy a hatalom valamiképpen mégis a társadalmi elfogadásban gyökerezik. Vagyis, hogy az autoritás kiemelkedése érdem és kiválóság függvénye, amely megkívánta a közösség jóváhagyását. Miközben Burke ragaszkodott ahhoz, hogy a hatalomnak szilárd és megkérdőjelezhetetlen tekintélye legyen, elvileg nem zárta ki a hatalom elszámoltathatóságát, sőt azt sem, hogy súlyos visszaélés esetén akár büntethető is legyen a hatalom letéteményese. „Ha be tudták volna bizonyítani nekem, hogy Franciaország királya és királynéja (...) könyörtelen, véreskezű zsarnokok voltak, s hogy fondorlatos tervet főztek ki a Nemzetgyűlés lemeszárlására (úgy hiszem, az utóbbira vonatkozó célzásokat olvastam egyes kiadványokban), jogosnak kellene tartanom a fogvatartásukat. Ha ez igaz volna, még sokkal többet is meg kellett volna tenni (...).”<sup>18</sup> Ezzel egybevág az a megállapításai, amelyeket egy francia barátjának írt levelében fogalmazott meg. Ebben

<sup>16</sup> de Maistre: *Against Rousseau*, 53.

<sup>17</sup> Joseph de Maistre: *The Generative Principle of Political Constitutions*, Delmar, 1977. xix.

<sup>18</sup> Burke: *Töprengések a francia forradalomról*, 174.

pontról pontra kifejti, hogy ha mindaz, ami Franciaországban történt, a polgári rend, a jogrend, a tulajdonbiztonság és az igazságosság megszilárdulásához vezetett volna, akkor semmilyen ellenvetése nem lett volna a változások ellen. A baj éppen az, hogy ennek az ellenkezője történik: káosz, anarchia, a jogrend és a jobbiztonság végzetes megingása, félelem és terror. „Lehet, hogy megdöntötték a monarchiát, de nem állították helyre a szabadságot” – írta.<sup>19</sup>

Akár igaza van Burke-nek az aktuális helyzet megítélésében, akár téved, ettől függetlenül megállapítható, még ha ezt nem is ismeri be, hogy a szabadság és az igazságosság valamiféle normatív képzetei nála is elsőbbséget élveznek az uralommal és a társadalommal szemben. Ebből az is következne, hogy a hagyomány, az empirikusan megfigyelhető praxis léte nem jelenti egyben önmaga igazolását is. A fennálló rend legitimitása olyan normatív előfeltevésektől függ, amelyek nem merőben a hagyományban és az évszázados intézményekben testesülnek meg, nem azonosak azokkal, hanem azokon kívül léteznek. Helyesebben, bár a mindennapi praxisban forrnak ki, van egy attól független, önálló létezésük. Erkölcstermészetű föltevések, amelyek alapján maga a hagyomány is, illetve a fennálló uralmi rend erényes vagy erénytelen volta vitatható, mérlegre tehető. Jellemző, hogy ezeknek a létezését Burke egy mellékmondatban voltaképpen maga is elismeri, ám egyszersmind óv attól, hogy pusztán rájuk hagyatkozva épüljön föl a kormányzat építménye. A természetes jogok léteznek – írja – „mégpedig sokkalta tisztább formában, s az elvont tökéletesség sokkalta magasabb fokán: ám az elvonatkoztatásbeli tökéletességük jelenti a gyakorlatban való fogyatékoságukat. Joguk lévén mindenre, az emberek mindent meg is akarnak szerezni.”<sup>20</sup>

\* \* \*

Ez mindenképpen az ellenkezője annak, amit Joseph de Maistre gondolt. Nem kétséges, hogy az ő felfogásában az uralom előfeltétele annak, hogy egyáltalán társadalomról beszéljünk. Az uralom létrejöttében a közmege-

<sup>19</sup> Letter to Charles-Jean-François Depont, November, 1789, in Edmund Burke: *Further Reflections on the French Revolution*, Liberty Fund, 1992, 24.

<sup>20</sup> Burke: *Töprengések a francia forradalomról*, 147.

egyezés semmilyen szerepet nem játszik. A mögöttes elvek léte, mint értelem nélkül való, légből kapott spekuláció, föl sem merül. Joseph de Maistre megjósolta a Bourbon-restaurációt, és fölényesen utasított el minden olyan aggodalmaskodást, amely szerint a Bourbonok visszatérése véres polgárháborúhoz vezet majd. Úgy vélte, az emberek minden további nélkül el fogják fogadni a király visszatérését. Mi több, állította, a restauráció elfogadása nem *egyértétes* lesz, hanem a nép, az alattvalók egyszerűen tudomásul fogják venni. „Az ellenforradalomról gondolkodván sokan arra a téves következtetésre jutnak, hogy az csak akkor következhet be, ha megfelel a népakaratnak... Milyen szánalmas! (...) Akár négy-öt ember is királyt adhat Franciaországnak. Párizsban kihirdetik a király visszatértét, a tartományok pedig ujjongva kiáltják: Éljen a király!”<sup>21</sup>

Burke a hagyományt alapvető jelentőségű értékhorozónak tekintette. Generációk végtelen sora alakította ki és csiszolta az intézményeket és elveket, amelyek a közösség életét alakítják. Olyan kollektív tapasztalat ez, amelyet a legzseniálisabb elme sem képes egymaga kitalálni és kidolgozni. Éppen ez teszi a tradíciót olyan értékessé és megkerülhetlenné. Ugyanakkor a hagyomány, bár fölötte áll a magányos elme bármely okosan kimódolt szüleményeinek, mégsem áll fölötte a kritikai revízióknak. Bár léte nem tudatos választás, döntés eredménye, közmegegyezés, hasznosságának, érényeinek kritikus mérlegelése nélkül mégsem maradhat fenn.

Joseph de Maistre számára a hagyomány nem a közösség által hosszú időn keresztül kimunkált és elfogadott tapasztalatok összessége, hanem eleve adott, az isteni elrendelés által meghatározott rend. Mivel nem közös erőfeszítés és együttműködés eredménye, így nincs szüksége sem elismerésre, sem igazolásra. A Teremtő által meghatározott rendet vitatni, abban kételkedni, azt bírálni: főbenjáró bűn. A hagyomány nem testesít meg semmilyen közösen elfogadott bölcsességet, mi több, az egyszerű elme számára nem is felfogható. Úgy tűnik, de Maistre saját logikai következetességének nyomvonalán közelebb jutott az általa gyűlölt és megvetett Rousseau-hoz, mint azt valaha is gondolta volna.

Joseph de Maistre politikai filozófiájának hiperracionalizmusa többeknek feltűnt. Franciszek Draus is ebben látta az ír és a francia gondolkodó

<sup>21</sup> Joseph de Maistre: *Considerations sur la France*, Historiques – Politiques, Editions Complexe, 1988, 123.

közötti legalapvetőbb különbséget. Szerinte de Maistre elgondolása nem volt más, mint a politikai konstruktivizmus újabb formája, amely nem az értelem által belátható tapasztalatra épült, hanem a hit tévedhetetlenségének radikális absztrakciójára. Auguste Comte és Charles de Remusat, e két jelentős XIX. századi francia gondolkodó egyaránt felhívta a figyelmet arra, hogy az ellenforradalom egyes teoretikusai, mindenekelőtt de Maistre a racionalizmust a racionalizmus eszközeivel próbálták porrá zúzni. De Maistre ugyan sajnálkozott azon, hogy egyes hagyományokat és intézményeket elsöpört a forradalom, de nem azért, mert bármiféle történeti értéket tulajdonított volna nekik, hanem merőben azért, mert a hit és az egyház tekintélyén alapultak.

Edmund Burke gondolkodásától mindez távol állt. Noha szintén kétségbe vonta, hogy egy társadalom racionális elgondolások alapján tervezhető lenne, azt nem zárta ki, hogy a társadalom, a közösség hagyományáról racionális vita folyjék. A hitre és a vallásra nem úgy tekintett, mint a végső és megkérdőjelezhetetlen igazság forrására, hanem mint e hagyomány fontos és értékes elemére. Bár elkerülhetetlennek találta az állam valamiféle „megszentelését”, vagyis hogy az államhatalom szakrális igazolást is nyerjen, elutasította a Filmer-féle konzervatív patriarchalizmus kortárs követőinek nézeteit.<sup>22</sup> Draus úgy vélte, hogy de Maistre és követőinek teokratikus dogmatizmusát Burke egyenesen megvetendőnek találta volna.<sup>23</sup> Kettejük összetételekor hasonló nyomvonalon halad Stephen Holmes is, amikor de Maistre-nek a hóhér szerepéről írott hírhedt eszmefuttatását kommentálja:

„Burke határozottan elvetette a társadalmak bitóközpontú értelmezését. Amikor Burke azt írja, hogy a vallás a társadalom kötőanyaga, ezzel éppen azt hangsúlyozza, hogy a társadalmi rend nem a hóhéron áll vagy bukik. A különbség e kérdésben Burke és J. de Maistre között szembeötlő. Utóbbi semmilyen különbséget nem lát a vallás, illetve a hóhér által összetartott társadalom között. A kettő egy és ugyanaz. A hóhér a társadalom sarokköve, de nem azért, mert a halálbüntetés

<sup>22</sup> Kontler: *Az állam rejtelvei*, 210–215.

<sup>23</sup> Draus: *Burke et les Français*, 83. és 87.

elrettent a büntől, hanem azért, mert a hóhér afféle archaikus pap, aki az emberiség áldozati oltára fölött uralkodik.”<sup>24</sup>

Persze nem tudható, Burke miképp vélekedett volna Joseph de Maistre nézeteiről. 1797-ben meghalt, így már nem volt alkalma pályatársa első jelentősebb művét, az 1796-ban íródott Franciaországról szóló elmélkedéseket részletesen megismerni és kommentálni. Ám ha mégis megvetette volna őket, az nem csak Burke prudenciális gondolkodói erényeit mutatná a francia ultrakonzervatív filozófus felfogásával szemben, hanem bizonyos értelemben álláspontjának gyengeségére is rávilágítana.

\* \* \*

Amennyiben a Teremtő által létrehozott rend vita és értelmezés tárgya lehet, a hagyományba vetett, empirikusan igazolt bizalom ingatagga válik. A Teremtő az embert társadalmi lényként teremtette meg, és felruházta azokkal a képességekkel, amelyek lehetővé teszik számára, hogy közösségeit a lehető leghasznosabb és legjobb módon alakítsa ki. A történelem azt bizonyítja, hogy a legjobb kormányzás az egyensúlyon, a kölcsönös tiszteleten, az udvariassági formák betartásán, az erényen és a közösen kialakított, civilizált szokásokon alapul. Legalábbis Burke így ábrázolja, némiképpen idealizálva, a brit alkotmányos monarchiát. Igaz, mindennek nem sok köze van absztrakt elvekhez, az egyén természetes jogaihoz vagy a népszuverenitás fogalmához. A jó kormányzás azonban mégis megkívánja a politikai hagyomány szövedékének helyes olvasatát. Nem az a kérdés, vajon Burke helyesen értelmezi-e a hagyományt vagy saját korának problémáit, hanem az, hogy Burke konstrukciója hiányos.

A népszuverenitás elvének elutasítását alátámasztandó Burke kénytelen a brit közelmúlt némiképp elnagyolt összegzését adni.

„A harmadik jogot, amelyről az Old Jewry szószékén prédikálnak, vagyis ‘a kormányzat saját magunk számára való megválasztásának jogát’ legalább olyan kevéssé támasztja alá bármi, ami a Forradalom

<sup>24</sup> Stephen Holmes: *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press, 1993, 31.

idején történt, akár precedens, akár elv formájában, mint az előző két állításukat. A Forradalmat azért hajtották végre, hogy megőrizzék ősi, elvitatathatlan törvényeinket és szabadságainkat, s a kormányzat ősi alkotmányát, mely számunkra a jog és szabadság egyetlen biztosítéka. (...) Az új kormányzat fabrikálásának pusztá gondolata is elegendő, hogy undorral és borzadással töltsön el bennünket.”<sup>25</sup>

Edmund Burke legfőbb aggodalma természetesen az volt, hogy a francia forradalom szelleme, mindenekelőtt a republikánizmus eszméje, megmetyelje a brit polgárok gondolkodását is, és romba dől a Dicsőséges Forradalomban sok megpróbáltatás után világra jött brit alkotmányos monarchia. Ám amit ír, bár összhangban van a Dicsőséges Forradalom korabeli önképével, nehezen egyeztethető össze annak a fél évszázadnak az eseményeivel, amely egy uralkodó kivégzésén, a polgárháborún, katonai diktatúrán, már-már népirtásba fajuló vallásháborúkon keresztül vezetett el az Orániai ház trónralépéséig. A mélyben megbúvó, nemes erényeket hordozó, a harmonikus társadalmi rendet biztosító hagyomány folytonosságának képzete mindezek tükrében utólagos fikciónak tekinthető. Vagyis a tradíció, az ősi szabadság és alkotmány, amelyről Burke oly lelkesen beszél, valójában e szörnyű történelmi élmények tanulságaiból leszűrt utólagos, retrospektív vízió, a közelmúlt tanulságainak összegzése a politikai közösség helyes elveiről, nem pedig egy folyamatosan továbbélő hagyomány visszatérése önmagához. Az ellentmondás látványosan kiütözik, amikor Burke a francia felvilágosodás felfogásától eltérő módon próbálja formába önteni, mi is értendő emberi jogokon.

„Távol álljon tőlem, hogy elméletben tagadjam (...) az emberek *valódi* jogait. Azzal, hogy tagadom a jogokra való hamis követeléseiket, nem akarom megsérteni azokat, amelyek valóságosak, s amelyeket az ő állítólagos jogaik lerombolnának. (...) A polgári társadalom a jószándékúság intézménye; s maga a törvény sem más, mint szabályok szerint működő jószándékúság. Az embereknek joguk van e szabályok szerint élni; joguk van az igazságosságra társaikkal szemben, akár politikai funkciót viselnek, akár közönséges foglalkozást űznek. Joguk van ipar-

<sup>25</sup> Burke: *Töprengések a francia forradalomról*, 115. (Kiemelések az eredetiben.)



kodásuk gyümölcsseire; s az eszközökre, amelyek iparkodásukat gyümölcsözővé teszik. (...) Ebben a társulásban minden embernek egyenlő jogai vannak; ámde nem azonos dolgokra.”<sup>26</sup>

Veretes gondolatok. De mit kezd Burke azzal a politikai rezsimmel, amely nem teljesíti be az alattvalók legitim elvárásait? Láttuk már, hogy elvben nem zárja ki a lázadás lehetőségét. Egyfelől úgy véli, hogy a civilizáltság bizonyos foka, az emberek együttműködésre való hajlandósága nélkül a jó kormányzás elképzelhetetlen. Ugyanakkor azt is gondolja, hogy mindezt mesterségesen, absztrakt elvekből kiinduló szerződésfélé révén nem lehet létrehozni. Ha a kiinduló föltételek nem állnak fenn, azaz a politikai közösség tagjai között lehetetlen az együttműködés, képtelenek megállapodni a közös elvekben, akkor az absztrakt elvek kierőszakolása az Ész nevében abszolút uralomhoz, diktatúrához, a meglévő jogok és szabadságok megsemmisüléséhez vezet. A francia forradalom megengedhetetlen hübriszt ebben látja. De akkor mi volna a teendő?

\* \* \*

Feltűnő, hogy Burke töprengéseiben szinte egyetlen sort sem szentel a régi rend, a francia abszolút monarchia leírásának. Olvashatunk néhány passzust a lovagi erények hanyatlásáról, a tisztelet és az udvariasság lezüllesztéséről, megindító mondatokat a királyt, és különösen a szépséges királynét ért gyalázatos atrocitásokról<sup>27</sup>, de egy sort sem arról, vajon Burke szerint az ancién regime megfelelt-e az alattvalók legitim elvárásainak. Éles hangon kárhoztatja a kapzsi, nemtelen, felelőtlen és önző köz- és pénzembereket, valamint szövetségeseiket, a filozófusokat, akik póriasi anyagi érdekből vagy intellektuális hiúságtól sarkallva aláásták a társadalmi rendet, de semmit nem ír arról, miképpen állhatott elő ez az áldatlan helyzet. Burke, aki rendszerint szívesen ágyazta érveit és elemzéseit történeti kontextusba, ezúttal egy szót sem ejt a régi rend bukásának előzményeiről és körülményeiről. Pedig még a forradalom oly elszánt ellenségének, Joseph de Maistre-nek is volt néhány keresetlen szava az

<sup>26</sup> Uo. 146.

<sup>27</sup> Uo. 160.

előzményekről. Úgy vélte, hogy a XVIII. századi Franciország a korrump papság, a rossz politikai vezetők és a öntetszelgő filozófiamániások miatt került a végromlás határára. „A forradalomnak volt egyfajta sátáni karaktere, amely megkülönbözteti mindattól, amit eddig láttunk, és talán attól is, amit még valaha látni fogunk. A franciáknak szüksége volt a forradalmi terror okozta szenvedésre, amelyet mintegy büntetésül kaptak a király meggyilkolásáért.”<sup>28</sup> Burke-től azonban nem kapunk választ a kérdésre, vajon szerinte a forradalom végzetesen elrontott kísérlet volt a fennálló rend erkölcsi és politikai válságának megoldására, vagy valójában nem is volt mit megoldani. De Maistre-t ez a kérdés egyáltalán nem foglalkoztatta: a forradalom így is, úgy is felfoghatatlan, eretnek gaztett volt a szemében. Burke-nek viszont a maga érvrendszerén belül egyszerűen nem volt tere válaszolni erre a kérdésre.

\* \* \*

Joseph de Maistre közönye a történelem iránt nem meglepő. A modern történeti gondolkodás azzal veszi kezdetét, hogy elszakad a hagyománytól, a örök jelenvalóság képzetétől, és értelmezés, kritikai vizsgálat tárgyává teszi a fennálló rendet, hierarchiát. Előzménye, hogy az utolsó ítéletre hagyatkozó keresztény eszkatológiát felváltja egy világi eszkatológia, amely az emberi természetre és érdekekre vonatkozó erkölcsi természetű előfeltevésekből indul ki. Joseph de Maistre politikai eszmevilágában az evilági lét értelmének firtatása, vagy a szenvedés kiiktatásának hiú ábrándja már önmagában is tilalmas volt: a történelem pusztá kronológia, a múlt eseményeinek inventóriuma, az emberi gyarlóság és szenvedés örökké ismétlődő megnyilvánulásainak sora. Burke ezt bizonyosan nem így látta, de ahhoz, hogy a francia eseményekről a saját averziói alapján tudjon számot adni, félre kellett tennie a történeti kritika eszköztárát.

Burke kortárs bírálói, mindenekelőtt Thomas Paine, erre az ellentmondásra világítottak rá. Ha Burke a forradalom ellen azt a fő érvet szegezte szembe, hogy a politikai közösség hagyományának inherens értéke van,

<sup>28</sup> Joseph de Maistre: *Ecrits sur la Révolution*, Presses Universitaires de France, 1989, 132. Lásd még Jesse Goldhammer: *The Headless Republic Sacrificial Violence in Modern French Thought*, Cornell University Press, 2005, 72.

tehát ami létezik, az pusztán azért jó, mert létezik, akkor ezen az alapon bármely létező kormányzatot helyeselni lehetne. Nem véletlen, hogy Paine ezt éppen az ember jogairól szóló eszmefuttatásában fejti ki.

„Burke úr nem bíbelődik az ember és az elvek közötti különbségtétellel. XVI. Lajos természetes szerénysége semmilyen módon nem változtat a monarchia öröklött despotizmusán. De Burke úrnak láthatóan nincsenek elvei, midőn szemügyre vesz egy kormányzatot. »Tíz évvel ezelőtt – írja – még gratulálhattam Franciaországnak, hogy van kormányzata, és nem kellett arra figyelmem, milyen természetű ez a kormányzat és hogyan irányítják.« Vajon így beszél egy ésszerűen gondolkodó ember? Ezen az alapon Burke úr a világ minden kormányzatának bókolhatna, miközben a zsarnokság alatt sínylődő áldozatokról, akiket rabszolgáorba döntenek, halálra gyötörnek, nyugodtan el is feledkezhet.”<sup>29</sup>

\* \* \*

Burke és de Maistre is az *alapítás* ellen érveltek. Utóbbi egyenesen kizárta az írott alkotmány lehetőségét és értelmes voltát is. Ezzel kapcsolatos kirohanását – ez sem véletlen – éppen Thomas Paine-nek címezte: „Az ember jogairól szóló gyalázatos könyvében Paine azt állítja, hogy az alkotmány a kormányzás előfeltétele.”<sup>30</sup> Ám amikor Burke – önmagának is ellentmondva – a francia esetben elveti a kritikai reflexiót a régi renddel kapcsolatban, akkor bírálói szerint valójában lépést tesz a zsarnokság igazolása felé, hiszen álláspontjából az következik, hogy nincs olyan mögöttes elv, amelynek az alapján a fennálló viszonyokat kétségbe vonhatnánk, legyenek azok bármilyenek. Másfelől az is igaz, hogy bizonyos absztrakt elvek és normák kérelhetetlen érvényesítése maga is önkényhez vezethet, amit a francia forradalom Burke által később borzadva szemlélt fejleményei igazolni is látszottak. „A vallási és társadalmi rend XVIII. századi védelmezői Nagy-Britanniában ezt pontosan így értették. (...) Isten imá-

<sup>29</sup> Thomas Paine: *The Rights of Man*, in *Two Classics of the Revolution*, Anchor Books, 1989, 284, 285–286.

<sup>30</sup> Joseph de Maistre: *Study on Sovereignty*, in *The French Right*, 44. Lásd még Joseph de Maistre: *The Generative Principle of Political Constitutions*, Delmar, 1977.

datát – vélték – a Ész Istenről alkotott vélekedéseinek imádatával váltották fel, és ez a betegesnek tekintett rajongás egyenesen vezetett oda, hogy a Ész önmagát kezdte istenként imádni.” – írta erről Pocock. „A forradalmi erő, amelynek elemzésével Burke viaskodott, az ő diagnózisa szerint irracionális volt. Olyan szavakra és tettekre ragadtatta magát, amelyeknek semmilyen külső közege nem adott értelmet.”<sup>31</sup>

\* \* \*

A felvilágosodással szembe forduló romantikus felfogás tagadta, hogy egy társadalom, egy kultúra olyan általános elveken alapuló képződmény, amely hozzáférhető azok számára is, akik nem születtek bele. Az emberi nyelvek egyedisége és elkülönülése kézenfekvő példának látszott e tétel illusztrálására. A nemzet olyan egyedi produktuma a történelemnek, amelynek belső lényege megközelíthetetlen egy kívülálló számára. Maurice Barrés, a XIX. század talán legbefolyásosabb francia jobboldali publicistája a tételt az alábbi módon öntötte formába:

„Mi az igazság? Az igazság nem olyasmi, ami az értelmünk által megismerhető. Az igazság nem más, mint annak az egyetlen lehetséges nézőpontnak a megtalálása, ahonnan mi magunk mindent a helyes szemszögből látunk. Olyan nézőpontra kell helyezkednem, ahonnan minden olyannak látszik, amilyennek francia szemmel látszania kell. A tárgy és a szemlélődő közötti helyes viszonyrendszer összessége esetünkben a francia ember perspektívája. Amit lát, az a francia igazság és a francia igazságosság, melynek összefüggéseit a francia észjárás tárja föl. (...) Azt az elgondolást, miszerint a szuverén elme önmagára hagyatkozva képes megragadni az univerzum törvényeit, mindenestül el kell vetnünk. Nem vagyunk urai a saját gondolkodásunknak. Az igaz-

<sup>31</sup> John Greville Agard Pocock: *Edmund Burke and the Redefinition of Enthusiasm, the Context as Counter-Revolution*, in *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, 26, 34. A politikai metafizika veszélyeiről lásd Huoranszki Ferenc: *Politikai metafizikakritika, Világosság*, 1998/5-6, 106–111.

ságaink nem a saját elménk felismerései, hanem ősi eredetű pszichológiai hajlamaink elmebeli kivetülései.”<sup>32</sup>

E gondolat mögött mély erkölcsi és ismeretelméleti szkepszis rejtezik. Nem lehetséges racionális vita az ember egyetemes természetéről, mivel ilyen egyetemes emberi természet nincs. Csak partikuláris elvek és érdekek léteznek, egy nemzet, egy közösség saját, külön bejáratú értékei és érdekei. Az egyetemes elvek és eszmék hirdetése csak álca, melynek segítségével az egyik partikuláris érdek- és értékrendszer megpróbálja leplezni igazi szándékait, a rivális közösség belső kohéziójának szándékos megbomlasztását, miáltal az védtelenné, kiszolgáltatottá válik a külső behatolással szemben. Barres elmefutama a XX. és a XXI. század antiliberális, fundamentalista, etnicista és multikulturalista eszmerendszereinek az alaptézise lehetne – kinek melyik tetszik jobban.<sup>33</sup>

Nem kétséges, hogy Burke az Ész zsarnokságát tekintette a nagyobb veszedelemnek. De ellentétben de Maistre álláspontjával, igyekezett megmaradni a kétség és a vita terepén. Empirikus alapon elvetette a tiszta ész fogalmát, de mivel kötődött a józan ész doktrínájához, amely feltételez egyfajta közös interakcióban kiforró elfogadást, nem zárhatta ki az értelmezést, a vitát. De Maistre azonban nem csak Burke-nél, hanem szellemi örökösénél, Hyppolitie Taine-nél és Maurice Barres-nél is továbbment a racionális érvelés és igazolás lehetőségének tagadásában:

„A maga erejére hagyatkozó emberi ész teljesen képtelen arra is, hogy akárcsak megőrizzen egy vallási vagy politikai szerveződést, nemhogy létre tudna hozni egyet. Azért, mert csak a viták szítására képes. Az embernek ahhoz, hogy ne térjen le a helyes útról, nem problémákra, hanem hitre van szüksége. A bölcsőjét dogmákkal kell körülvenni, és mire öntudatra eszmél, már minden nézetnek és véleménynek készen kell állnia az elméjében, legalábbis azoknak, ame-

<sup>32</sup> Maurice Barrés: Scènes et doctrines du Nationalism, in *The French Right*, 161–162.

<sup>33</sup> Az antiliberális erkölcsi szkepszisről lásd Holmes: *The Anatomy of Antiliberalism*, 232–246.

lyek a viselkedését meghatározzák. Semmi sem fontosabb számára, mint az előítéletek.”<sup>34</sup>

\*\*\*

A felvilágosodás kritikusai többek között az ember racionális képességeit kérdőjelezték meg. Hivatkozhattak arra a tapasztalati megfigyelésre, hogy az ember e tekintetben tökéletlen lény: gondolkodása zavaros, megalapozatlan előítéletekre épül, a saját érdekeit sem képes koherens módon fölmérni, viselkedése, döntései tele vannak esetlegességgel. Mindez azonban nem ásná alá azt az ambíciót, hogy a hibák javíthatóak, az ember tökéletesedhet. A radikálisabb megfogalmazás szerint a világ eleve olyan, hogy mélyebb összefüggéseit az emberi elme nem is képes föltárni.

„Az ellenforradalmi konzervativizmus szélsőséges formája egyfajta ellenantropológia kidolgozását kívánta meg, amely kétségbe vonta, hogy az egyén gondolkodása autonóm lehet a társadalmi és kulturális hagyománytól és legfőképp azt, hogy az oktatás, a pallérozdás, a technikai fejlődés és a természeti törvények társadalomra alkalmazása révén az emberi vonások, tulajdonságok, képességek a végtelenségig tökéletesíthetők.”<sup>35</sup>

Ebben a vélekedésben de Maistre még későbbi követőinél is messzebbre ment. Az ész radikális trónfosztása teljesen érvényteleníti Burke hivatkozását a hagyományra és a józan észre. De Maistre világában nem volt helye azoknak a leleményes oximoronoknak – „büszke meghódolás”, „méltóságteljes engedelmesség”<sup>36</sup> –, amelyek segítségével Burke megpróbált átlendülni elgondolása belső ellentmondásain. Gnosztikusnak<sup>37</sup> mondható szkepszise Taine fölvetését is semmissé teszi, miszerint a filozófia

<sup>34</sup> de Maistre: *Study of Sovereignty*, 45.

<sup>35</sup> Owen Bradley: *A Modern Maistre, The Social and Political Thought of Joseph de Maistre*, University of Nebraska Press, 1999, 12.

<sup>36</sup> James K. Chandler: Poetical Liberties, in *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, 53.

<sup>37</sup> Joseph de Maistre gondolkodásának gnosztikus vonására Isaiah Berlin és Stephen Holmes is felhívta a figyelmet. Lásd Holmes: *The Anatomy of Antiliberalism*,

és a történelem tanulmányozása révén közelebb juthatunk ama bizonyos titok feltáráshoz. Barrés kérdése is értelmetlenné válik, nevezetesen, hogy ki és miképp válhat képessé arra, hogy megtalálja a maga számára érvényes belátást biztosító nézőpontot. Ugyanis ilyen nézőpont eleve nem létezik. Nincs igazság, amelyet a megfelelően kondicionált elme a megfelelő nézőpontba helyezkedve felismerhetne. Nincs ilyen sem a filozófiában, sem a történelemben, sem a hagyományban, sem pedig a nemzet ősi, ösztönösen megnyilvánuló karakterében elrejtve. Csak a vakhit marad, a teljes és önkéntes alávetés. A tiszta teokrácia lecsupaszított váza de Maistre gnosztikus szkepsziséből, és az abból hézagmentesen levezetett, könyörtelen hiperracionalitásából következik.

\* \* \*

Joseph de Maistre radikális szkepszisének leglátványosabb megnyilatkozása az a sokat idézett bekezdés, amely a *Hetedik szentpétervári dialógusban* olvasható.<sup>38</sup> A hosszú passzus, az eredendő bűn tézisének talán legszélsőségsébb megfogalmazása, horrorisztikus vízió a természet eredendően gyilkos karakteréről. Az erőszak, a vérontás és a háború nem kivétel, hanem a természet egyetemes törvényszerűsége. Minden teremtett lény öl és pusztít, mígnem szörnyű szenvedések közepette maga is kegyetlenül elpusztul. Az ember nem kivételes lény, maga is minden ízében részese ennek a gigantikus hekatombának. Az ember hajlama az irracionalitás legkirívóbb aktusára – a gyilkolásra és az erőszakra, azaz a háborúra – nem véletlen. Isten alkotta az embert ilyené. A kiontott vér, az áldozat és a szenvedés teszi időlegesen lehetővé a megtisztulást, az erkölcsi regenerálódást.<sup>39</sup>

Joseph de Maistre szerint az ember képtelensége az alkotásra, a teremtésre, a végső megértésre nem átmeneti hiányosság. Ez is Isten akarata szerint alakult így. „Az emberek képtelenek arra, hogy bármit is létre-

33. Richard A. Lebrun (ed.): *Introduction by Isaiah Berlin to Joseph de Maistre, Consideration on France*, Cambridge University Press, 1994, xvii–xix.

<sup>38</sup> Joseph de Maistre: Seventh of the St. Petersburg Dialogues, in *The French Right*, 51–53.

<sup>39</sup> Jesse Goldhammer: *The Headless Republic, Sacrificial Violence in Modern French Thought*, Cornell University Press, 2005, 86.

hozzanak, hiszen halandó és esendő lényekként nem rendelkeznek a teremtéshez szükséges erkölcsi és gondolati tisztasággal. Csak gondolni tudják azt, ami teremtett, el tudják ültetni a magot, de maguk soha nem lesznek képesek létrehozni egy fát.<sup>40</sup> A Teremtés titka – célja és értelme – rejtve marad az ember előtt. De Maistre tagadja, hogy a világ átlátható, törvényszerűségei feltárhatóak lennének. Radikális antiracionalizmusa az uralom új koncepciójához vezetett: teljes alávetés, de nem a közjónak és közérdeknek, nem is közösség vagy a hagyomány által szentesített normáknak és előírásoknak, hanem csak és kizárólag a mindenk fölé álló szuverén hatalomnak, amelynek egyetlen ismertető jegye, hogy felsőbb akaratból ő ennek a hatalomnak a letéteményese. Az emberiség ellenségei a zavaros elméjű felforgatók. A *szekta*, ahogyan de Maistre titulálta őket: „protestánsok, janzenisták, jakobinusok, liberálisok, egyenlőségpártiak, deisták és ateisták, materialisták és idealisták, tudósok és szabadkőművesek; mindazok, akik elvont eszmékre hivatkozva azt akarják elhíttetni az emberekkel, hogy a szenvedés megszüntethető, akik hisznek az emberi észben és az egyéni öntudatban, a társadalom ésszerűbb és igazságosabb megszervezettségének gondolatában.”<sup>41</sup>

Az embert minden alkotó- és erkölcsi képességtől megfosztó hipotézis látszólag ellentmondásmentes. De mégsem teljesen az. „Ha az események nem érthetőek és magyarázhatóak meg az adott helyzetben és feltételek között cselekvő szereplők szándékai és tettei alapján, akkor mi alapján érthetünk meg bármit is?” – tette fel a kérdést Pierre Manent de Maistre olvastán. Ha az isteni terv beláthatatlan az emberi ész számára, akkor honnan tudjuk bármiről, hogy az része-e a tervnek, vagy éppen bűnös eltévelyedés attól. Honnan tudhatjuk, hogy a forradalom rossz-e vagy jó? Az egyik válasz a vakhit. Minden, ami ettől eltéríti az embert, csak rossz lehet. A másik válasz a teljes passzivitás, ahogy Manent írja: „Mivelhogy az ember nem képes arra, hogy bármit tegyen, semmit sem szabad tennie.”<sup>42</sup>

Joseph de Maistre felismerte ezt az ellentmondást. A forradalom sántáni jellegéről írott, már idézett mondatok erre is magyarázatot kínáltak.

<sup>40</sup> Joseph de Maistre: *God and Society*, Henry Regnery, 1959, 39–42.

<sup>41</sup> Isaiah Berlin: Joseph de Maistre and the Origins of Fascism, I. *The New York Review of Books*, September 27, 1990.

<sup>42</sup> Pierre Manent: Présentation, in de Maistre: *Considerations sur la France*, x–xii.

A forradalom ugyan gonosz és gyalázatos, de maga is része az isteni tervnek. A forradalom szörnyszülöttei a király után végül egymást is lemészárolták, vagyis elnyerték méltó büntetésüket.<sup>43</sup> Ellentétben Burke-el, de Maistre nem gondolta, hogy a forradalom tragikus eltévelyedés lett volna a történelemben. Ellenkezőleg, megvolt a maga rettenetes logikája. „de Maistre egyszerre tudta a forradalmat sátáninak nevezni, egyúttal a maga nemében olyan csodának, mint amikor a fák januárban hoznak gyümölcsöt. Egyszerre gondolhatta, hogy a forradalom Isten büntetése a franciakon, amely ugyanakkor megóvta Franciaországot. Burke szemében ezek értelmetlen megállapítások lettek volna, hiszen ő a Gondviselést folyamatnak, nem pedig az akarat egyszeri megnyilvánulásának látta.”<sup>44</sup> Folyamatnak, amely lépésről lépésre tárja föl önmagát a gondosan vizsgálódó elme számára.

Joseph de Maistre-t szélsőséges erkölcsi nihilizmusa és a hatalom primátusának tézise egyenes úton vezette arra, hogy az egyetlen lehetséges kormányzati forma az egyház által szentesített abszolút monarchia. „Sem az ember, sem a társadalom nem képes önmagát kormányozni. Maga a fogalom is értelmetlen. Minden kormányzat hatalmi kényszeren nyugszik. A jogtalanságnak csak olyasvalami képes gátat vetni, amely nem vonható kérdőre.” – írja erről Isaiah Berlin.<sup>45</sup> Igaz, hogy Burke-nek a forradalom bírálata kapcsán kifejtett társadalomképe nem volt konzisztens. Viszont mégis volt tartalma. Joseph de Maistre társadalomképe a maga módján konzisztens volt, de valójában üres. Az erőszak doktrínája – folytatja Berlin –, a hit sötét erők legyőzhetetlen hatalmában, a rablánc dicsőítése, amely egyedül képes arra, hogy az ember önpusztító ösztöneit kordában tartsa, a vakhit kultusza az ésszel szemben, a vér és az önfeláldozás kultusza, a szabadelvű individualizmus abszurd voltának hirdetése, nos ez de Maistre politikai filozófiájának a veleje. Szülője az ember iránti megvetés, avagy a teremtett világ szörnyű valósága láttán feltörő sötét kétségbeesés.

<sup>43</sup> de Maistre: *Considerations sur la France*, 25–26.

<sup>44</sup> Draus: *Burke et les Français*, 84–85.

<sup>45</sup> Berlin: *Joseph de Maistre and the Origins of Fascism*.

*Tanyi Attila*

## *Az út az értelem felé*

McCarthy az élet értelméről

Ez a tanulmány<sup>1</sup> Cormac McCarthy *Az út* című regényének filozófiai szempontú elemzése. Fő gondolata, hogy McCarthy műve az élet értelmére vonatkozó álláspontot fogalmaz meg. Miután kifejtettem az emellett szóló érveket, párhuzamot vonva Madách Imre *Az ember tragédiája* című drámai költeménye és a regény között, azt az állítást próbálom meggyőzővé tenni, hogy *Az út* leginkább adekvát – bár nem egyetlen lehetséges – értelmezésében az élet értelmének vallásos felfogását javasolja. Úgy gondolom továbbá, hogy ez az interpretáció összeegyeztethető az összes többi lehetséges nézettel az értelem kérdésének szerepéről McCarthy könyvében.

Tisztában vagyok vele, hogy János nem foglalkozott az élet értelmével mint filozófiai témával. Irodalmi és morálfilozófiai érdeklődése azonban ismert, ezért remélem, hogy az itt következő oldalakat legalábbis szorakoztatónak fogja találni.

<sup>1</sup> A tanulmány ötletét stockholmi kollégámmal, Karl Karlanderrel együtt vetettük fel. Köszönettel tartozom neki, különösen azért az értelmezési javaslatért, hogy *Az út* az élet értelméről szóló tézisként olvasható. A gondolatmenetet 2011-ben Konstanzban előadás keretében is kifejtettem. Köszönetet mondok a közönségnek a további gondolkodásra készítő kérdésekért, melyek lényegesen jobbá tették a szöveget.

### Bevezetés

Cormac McCarthy néhány évvel ezelőtt megjelent regénye, *Az út* apokaliptikus képet tár elénk. Olyan világot, melyben az emberiség léte, amennyire ez a szövegből kiderül, többé-kevésbé véget ért. Nem tudjuk pontosan, mi történt, csupán a katasztrófa eredményét látjuk: egy hamuvá égett világot, ahol nincsen ehető étel (azon kívül, ami a katasztrófa előtti időkből megmaradt), nincsen iható víz, a civilizáció eltűnt, a túlélők pedig egymást próbálják felfalni. Segítség tehát nincsen, csak akadályok és komoly veszélyek a fennmaradásra törekvők számára. Ebben a világban követünk két túlélőt, fiút és férfit, apát és fiát, délre tartó útjukon, melynek végén segítséget remélnek (a fiú legalábbis; az apa valójában kételkedik abban, hogy találjanak). Valamennyit tudunk arról is, hogy ezt megelőzően mi történt velük: a fiú anyja elhagyta őket, mivel nem látta értelmét a további kutatásnak (erre a fontos jelenetre később visszatérek). Azt is tudjuk, hogy a helyzet nem új sem a férfinak, sem a fiúnak számára. A fiú, aki már jó néhány éves (pontosan nem tudjuk, de mivel hosszú távolságokat tud végigyalogolni és meg tudja magát értetni apjával, nagyon fiatal nem lehet) már ebbe született bele, a férfi pedig végigélte az eseményeket, melyek idáig vezettek.

Apa és fia tehát dél felé tartanak — ugyanakkor világos, hogy vándorlásuknak szimbolikus értelme van. Kérdés, hogy mi ez az értelem. Jelen írásban amellet fogok érvelni, hogy *Az útban* az élet értelméről szóló tézis bontakozik ki, melyben központi szerepet tölt be a vallási elem; bizonyos elemzőkkel ellentétben azt viszont nem gondolom, hogy az üdvözülésről szólna.<sup>2</sup> A mű másodlagos jelentésrétege inkább arra vonatkozó állítások egy csoportja, hogy mi adhat értelmet az életnek.

A regény az én olvasatomban az emberi motivációról szól, s ezen keresztül az élet értelmére vonatkozó belátással szolgál. A motivációs nehézségeket és az értelem feladását általában az élet olyan aspektusai okozzák, mint például a halál, a szenvedés és mások kegyetlensége. A regény ezeket az aspektusokat jelentősen felerősítve ábrázolja, az értelem és a motiváció problémáját hatásos módon illusztrálva. Az emberi lét határai így tanul-

<sup>2</sup> Lásd pl. Shelly L. Rambo: Beyond Redemption? Reading Cormac McCarthy's *The Road* after the End of the World, *Studies in Literary Imagination* Vol. 41, No. 2 (2008), 99–120.

ságul szolgálnak, nem utolsósorban arra nézve, hogy mi ad értelmet *saját* életünknek.

Az „értelem” értelme maga is kérdés. Tekintettel választott tárgyam sajátos voltára és elemzésem módjára, először is erről a kérdésről kell röviden szólnom. Nincs egyetértés arra vonatkozóan, hogy mi az, amit az élet értelmének fogalma jelöl.<sup>3</sup> Széleskörűen elfogadott felfogás szerint mindenesetre pozitív önérték, amely különböző mértékben lehet adott. Az élet értelmének ezen meta-felfogása véleményem szerint elegendő is jelen céljainkra; egyetlen aspektusára azonban valamennyire ki kell térnem. Mint fentebb már megjegyeztem, azzal a feltevéssel élek, hogy McCarthy nézetei az élet értelméről az emberi motivációról szóló mondanivalóján keresztül mutatkoznak meg. Főbb vonalakban: ami a jövő felé mozgat bennünket, ami az életben maradásra sarkall, az, ami értelmet ad az életünknek. Ezzel nem állítom, hogy értelem és motiváció szükségszerű kapcsolatban állnának egymással. Csupán azzal a feltevéssel élek, hogy ami *Az Útban* az élet értelmét adja, az *történetesen* motiválja is a cselekvőt – ebben az esetben a személyt, akinek az életéről szó van. Nem állítom, hogy ez kapcsolat több, mint esetleges, azaz hogy fogalmi (vagy metafizikai) szükségszerűségről lenne szó.

Az itt következő gondolatmenet szerkezete a következő. Úgy vélem, a mű nem érvel részletesen az élet értelmével kapcsolatban; magában foglal azonban egy sor állítást a motivációra vonatkozóan, melyek segítenek abban, hogy felismerjük a könyv üzenetét az előbbi téma tekintetében. Őt olyan gondolati szálak emelek majd ki, melyeknek a mi szempontunkból jelentőségük van. Meggyőződésem szerint az élet értelméről szóló Isten-központú felfogás segítségével összefoghatók e különböző szálak. Ennek bizonyítása érdekében először az általam helyesnek tartott értelmezést ismertetem, majd a következő részekben megmutatom, hogy más lehetséges interpretációk hogyan torkollnak az előbbibe, illetve hogy az élet értelmének Isten-központú felfogása hogyan egyeztethető össze azokkal. E nézetek kifejtése közben párhuzamot vonok Madách Imre XIX. századi

<sup>3</sup> Lásd a fogalom részletes elemzését Thaddeus Metz: The Meaning of Life, in Edward N. Zalta (ed.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, 2007 és Thaddeus Metz: Recent Work on the Meaning of Life, *Ethics* Vol. 112, No. 4 (2002), 781–814.

drámai költeményével, *Az ember tragédiájával*. Madách műve, mint látni fogjuk, komoly megvilágító erővel bír számos gondolat vonatkozásában, melyeket McCarthynek tulajdonítok.<sup>4</sup>

### Isten

A mű számos helyen hivatkozik Istenre és Istennek a fiúhoz való viszonyára. A következő bekezdés a szöveg legelején található:

„Mikor elég világos lett távcsővel végigfűrészte a völgyet. Minden homályba vészett. (...) Aztán csak ült kezében a látcsővel és nézte ahogyan a hamuszürke napfény ráfagy a tájra. Csak azt tudta hogy a gyerek igazolja az ő létezését is. Azt mondta: ha a fiú nem Isten ígéje akkor Isten sosem szólalt meg.”(6–7)

A könyv végén azt olvassuk, hogy Isten szava a fiú szava (285). Másutt az szerepel, hogy a férfit Isten jelölte ki, hogy a fiút megóvja (78). Az agastyánnal folytatott beszélgetésben a férfi még azt is felveti, hogy a gyerek Isten (amire az agastyán azzal válaszol, hogy szörnyűség lenne, ha ez igaz lenne, 172). A férfi pedig Istent keresi, hogy megértse, mi értelme tovább élni ebben a nyomorult világban:

„Leereszkedett egy hasadékkarba és lekuporodva köhögni kezdett és sokáig köhögött. Aztán letérdelt a hamuba. Arcát a sápadt ég felé emelte. Ott vagy? suttogetta. Megláthatlak végre? Van nyakad amit megragadhatok hogy megfojtsalak? (...) Isten – suttogetta. Isten.” (13)

Az idézetek egyik lehetséges értelmezésében a szöveg az élet értelmét a hagyományos vallás alapján magyarázza. Isten ad értelmet az életnek,

<sup>4</sup> Ha nem jelzem másképp, a zárójelben lévő hivatkozások a *The Road* című mű gyar fordítására vonatkoznak. Cormac McCarthy: *Az út*, Magvető, 2010. (Totth Benedek fordítása.) A másik forrás Madách Imre: *Az ember tragédiája*, Madách Irodalmi Társaság, 1999, «<http://mek.oszk.hu/00900/00914/html/>» A szövegösszefüggés világossá teszi, hogy mikor melyik művet idézem.

jellemzően a hozzá való viszony révén, pl. hogy része vagyunk az isteni tervnek, Istennek célja van velünk, Isten akarja, hogy jelen életünket éljük, és így tovább. Ebben az értelmezésben a gyerek önmagában nem teszi értelmessé a férfi életét: inkább csak egy körülményt képvisel, Isten létének jelzését, illetve azt, hogy Istennek terve van a férfival, ti. hogy óvja a gyermeket.

E ponton véleményem szerint megvilágító erejű párhuzamot vonhatunk Madách Imre *Az ember tragédiájával*. Madách McCarthyéhoz hasonló gondolat kísérletet végez, de kimondottan vallási összefüggésben. Madách története a mennyországban és a paradicsomban kezdődik. Először Lucifer lázad Isten ellen, azután Ádámot és Évát is felbízta, hogy nyíltan ellenálljanak Isten akaratának. Azáltal, hogy a tudás fájáról esznek, Ádám és Éva megtagadták Istent, úgyhogy az ember maga válik saját Istenévé (Második szín). Így viszont felmerül a kérdés: ha nincs „igazi” Isten, mi az élet értelme? (Harmadik szín és Tizenharmadik szín). Madách azt vizsgálja különböző történeti jeleneteken keresztül, hogy mi lehet az élet értelme Istenen, az Istenhez való viszonyon kívül.

Madách végigvezeti az élet értelmét kereső hősét, Ádámot az egyes történelmi helyzeteken (miközben Éva is feltűnik minden jelenetben, mint olyan személy, aki valamilyen módon Ádámmal tartozik). A keresés eredménye, hogy az élet értelmének egyetlen – filozófiai terminussal élve – naturalista megközelítése sem bizonyul megfelelőnek. Bármilyen emelkedett ügyért is harcol, bármiben is hisz Ádám, végül mindig csalódnia kell. Az utolsó jelenetben Ádám az idők végén, vagy legalábbis az emberiség idejének végén találja magát: egy hideg, haldokló világban, ahol az emberekből kivészett minden erkölcs, létük szánalomra méltó. Itt Ádám azt is megérti, hogy maga a küzdelem sem lehet az élet értelme: *valamiért* kell küzdeni ahhoz, hogy a létnek értelme legyen (Tizennegyedik szín; erről többet fogok mondani a későbbiekben). Ezzel visszatértünk Istenhez: csak az Istenhez való viszony teheti az életet értelmessé. Ádám tehát megkérdi Istent:

„Uram! retentő látások gyötörtek,  
És nem tudom, mi bennök a való.  
Óh mondd, óh mondd, minő sors vár reám (...)  
Világosíts fel,

S hálásan hordok bármi végzetet;  
Csak nyerhetek cserében, mert ezen  
Bizonytalanság a pokol.” (Tizenötödik szín)

Ebben a műben – szemben *Az Úttal* – Isten válaszol:

„Ne kérdd  
Tovább a titkot, mit jótékonyan  
Takart el istenkéz vágyó szemedtől.  
Ha látnád, a földön mulékonyan  
Pihen csak lelked, s túl örök idő vár:  
Erény nem volna itt szenvedni többé.  
Ha látnád, a por lelkedet felissza:  
Mi sarkantyúzna, nagy eszmék miatt,  
Hogy a muló perc élvéről lemondj?  
Míg most, jövőd ködön csillogva át,  
Ha percnyi léted súlyától legörnyedsz,  
Emel majd a végtelen érzete.  
S ha ennek elragadna büszkesége,  
Fog korlátozni az arasznyi lét.  
És biztosítva áll nagyság, erény.”

Ádám nem érzi magát ezzel biztosítva. Kétségei vannak: „De, óh, Uram!  
ki fog feltartani, Hogy megmaradjak a helyes uton?” – teszi fel a kérdést.  
Istent ez nem indítja meg, s így válaszol:

„Karod erős – szived emelkedett:  
Végtelen a tér, mely munkára hív,  
S ha jól ügyelsz, egy szózat zeng feléd  
Szünetlenül, mely visszaint s emel,  
Csak azt kövesd.”

Az angyalok kara „összefoglalja” a gondolatot:

„Szabadon bűn és erény közt  
Választhatni, mily nagy eszme,

S tudni mégis, hogy felettünk  
Pajzsul áll Isten kegyelme.  
Tégy bátran hát, és ne bánd, ha  
A tömeg hálátlan is lesz,  
Mert ne azt tekintse célul,  
Önbecsét csak, ki nagyot tesz (...)  
Ámde útag felségében  
Ne vakítson el a képzet,  
Hogy, amit téssz, azt az Isten  
Dicsőségére *te* végzed,  
És ő éppen rád szorulna,  
Mint végzése eszközére:  
Sőt te nyertél tőle dísz, ha  
Engedi, hogy tégy helyette.”

Isten a következő jelmondattal fejezi be a „beszélgetést” (és a költeményt): „Mondottam, ember: küzdj és bízva bízzál!”

Madách szerint életünk azáltal nyer értelmet, hogy Isten irányítása és gondoskodása mellett beteljesítjük az általa kijelölt célt. Azt azonban, hogy mi ez a cél, nem tudhatjuk, hiszen ha tudnánk, nem lenne erény küzdeni érte, és elveszítenénk a küzdelem motivációját. Madách műve azt is sugallja továbbá, hogy Isten céljának beteljesítése részévé tesz bennünket valami végtelennek (és talán örökkévalónak is – bár lásd a halhatatlanságra vonatkozó megjegyzéseket írásom végén). Véleményem szerint ez az értelmezés *Az út* főhősének küzdelmére is alkalmazható. Ez utóbbi esetben kulcsszerpet tölt be a gyermek: ő köti össze a férfit Istennel, jelzi, hogy Istennek célja van az apával, bár Ádámhoz hasonlóan ő sem tudhatja biztosan, hogy ez valóban így van (mint azt a fenti második idézet tanúsítja). Valójában ugyanazt mondhatjuk el a férfi vonatkozásában, amit Isten közöl Ádám-mal: ha tudná, hogy Istennek valóban az a célja, ha nem lennének kételeyei „végzetével” kapcsolatban, motivációja a túlélésre és arra, hogy segítse a gyereket, nem lenne annyira erős, sem pedig erényes.



## A fiú

Ebben az értelmezésben a férfi életének a fiú ad értelmet. Számos szövegrészre hivatkozhatunk ezzel kapcsolatban. Elhangzik, hogy csak a fiú áll a férfi és a halál között (29); legalábbis egyik értelmezésben a feleség is a fiúval magyarázza a férfi élni akarását (alább látunk majd egy másik interpretációt is, amely ezt Istennel hozza kapcsolatba). Döntően fontos a férfi és a feleség erre vonatkozó beszélgetése. Egyrészt belátást nyújt a férfi (és a fiú) múltjába, másrészt sok mindent elmond mind a férj, mind pedig a feleség motivációjáról, így – a mű itt javasolt értelmezése szerint – az élet értelmére vonatkozó nézeteikről is. A beszélgetés elején a feleség bejelenti, hogy elhagyja a férfit és a fiút. A férj tiltakozik, a nő azonban kitart elhatározása mellett. Nem fog velük maradni – nem is *tudna* velük maradni, mondja. Miért marad a férfi mégis életben? (A nő választása gyakorlatilag az öngyilkossággal egyenlő.) A feleség így magyarázza:

„Kérlek ne csináld ezt.

Ne haragudj.

Egyedül nem tudom végigcsinálni.

Akkor ne tedd. Nem tudok segíteni rajtad. Azt mondják a nők megálmodják ha veszély fenyegeti szeretteiket a férfiak pedig a rájuk leselkedő veszélyt álmodják meg. De én már nem álmodom semmit. Azt mondd nem tudod végigcsinálni? Akkor ne csináld. Ilyen egyszerű az egész. Mert én már réges-rég lemondtam az elkurvult lelkemről. Arról papolsz hogy szembe kell szállnunk velük de te is tudod hogy ez lehetetlen. Azon az éjjelen mikor megszülettem a fiút kiszakadt a testemből a lelkem ne várd hogy megszánjalak. Mert nincs már bennem szemernyi szánalom sem. Talán ebben ügyes leszel. Kétlem ugyan de sosem lehet tudni. Abban viszont biztos vagyok hogy egyedül nem fogsz életben maradni. Ezt azért tudom mert egyedül sosem jutottam volna ilyen messzire. Akinek senkije sincs jobban teszi ha összetákol a képzeletében valami kísértetet. Aztán kedves szavakat suttogva életre kelti és pátyolgatja. Az utolsó morzsáig neki ad mindent és a saját testével óvja meg a bajtól. Ami engem illet csak az örök enyészetben reménykedem de abban teljes szívemből reménykedem.” (58–59)

A feleség tehát úgy gondolja, hogy szükség van valamire vagy valakire ahhoz, hogy életben maradjunk. A férfinak szerinte ez a valaki a fiú. A férfi nyíltan elismeri ezt egy másik beszélgetésben, melyet a fiúval folytat:

„Mít csinálnál ha meghalnék?

Ha meghalnál én is meg akarnék halni.

Hogy velem lehess?

Igen. Hogy veled lehessék.

Jó.” (12)

Ez az élet értelmének egyfajta naturalista felfogása. Hogy miért hivatkozik a fiúra a férfi élete értelmének vonatkozásában, azt többféleképpen értelmezhetjük, attól függően, hogy mely naturalista megközelítést képviseljük. Gondolhatjuk úgy, szubjektivista módra, hogy értelem csakis az emberi elméből származhat; így a férfinak a fiú iránti szeretete lenne az, ami az értelmet konstituálja. Ha ezzel szemben objektivisták vagyunk, a dolgokat attól függetlenül tarthatjuk értelemmel bírónak, hogy irányul-e azokra valamely mentális állapot; ebben az esetben az értelem a fiú, a férfi hozzá fűződő viszonya vagy annak valamely aspektusa révén állna elő. Végül egyesíthetjük is az előbbi két megközelítést: gondolhatjuk úgy, hogy a fiú (vagy a férfi hozzá fűződő viszonya) a férfi iránta való szeretete nélkül nem konstituálna értelmet, vagy ha igen, a férfi szeretete robusztusabbá tenné azt.

A fiú szerepének azonban más értelmezése is lehetséges: az Isten-központú értelmezés, melyet az előző szakaszban vettünk szemügyre. Ez utóbbi interpretációba beilleszthetőek a jelen szakaszban idézett szövegrészek: a fiúra valóban mindenképpen szükség van az apa túléléséhez, de csupán *közvetett* módon, azáltal, hogy kapcsolatot teremt a férfi és Isten között. Isten szerepével az az alapvető különbség is megmagyarázható, amely a férj és a feleség élethez és halálhoz való viszonyát jellemzi. Beszélgetésüket olvasván természetes módon felmerül bennünk a kérdés: miért van az, hogy a nő eldobja magától az életet, a férfi pedig nem? A feleség, mint láttuk, úgy gondolja, hogy a férfi a fiú miatt akar életben maradni. De miért elégséges ok a fiú a férfinak arra, hogy életét megőrizze, a nőnek, a fiú édesanyjának pedig miért nem? Íme ugyanezen beszélgetés más részese, amely közvetlenül megelőzi a fentebb idézett sorokat:

„Túléltük – mondta a nőnek a lámpa lángján keresztül.

Túléltük? kérdezett vissza a nő.

Igen.

Mi a francról beszélsz az isten szerelmére? Nem éltünk túl semmit.

Élőhalottak vagyunk egy horrorfilmben.

Könyörgöm hallgass.

Nem érdekelsz. Az sem érdekel ha sírsz. Teljesen hidegen hagy.

Kérlek.

Hagyd abba.

Könyörgöm ne csináld. Bármit megteszek.

Például? Már rég meg kellett volna tennem. Amikor még három töl-

tény volt a feyverben nem kettő. Hülye voltam. Már túl lennénk ezen

az egészen. Nem vitt rá a lélek. Hiába kényszerítettek a körülmények.

Belefáradtam. Az is eszembe jutott hogy neked sem szólok. Talán ez

lett volna a legjobb. Mihez kezdesz két tölténnyel? Nem tudsz megvé-

deni minket. Azt mondod meghalnál értünk de mire mennénk vele?

Ha csak rajtam múlna őt is magammal vinném. Tudod jól hogy meg-

tenném. Mert nincs más választásunk.

Te nem vagy magadnál.

Fáj hogy kimondom az igazságot? Előbb-utóbb elkapnak és megölnék

bennünket. Engem megerőszakolnak. És őt is. Megerőszakolnak és

megölnék mindhármunkat és felfalják a testünket és ez akkor is így

lesz ha nem vagy hajlandó tudomást venni róla. Lehet hogy te inkább

megvárod míg mindez bekövetkezik. Én viszont nem. Én nem. A nő

szájában hosszúkás szárított szőlővenyige füstölt és úgy szívta mint va-

lami különleges manillaszivart. Elegánsan tartotta másik keze felhú-

zott térdén pihent. A férfit nézte a kis lángon keresztül. Régebben még

beszélgettünk a halálról – mondta. De egy ideje nem. Miért van ez?

Nem tudom.

Azért mert a halál már itt van. Semmi sem maradt amiről beszélni le-

hetne.

Sosem hagynálak el.

Nem érdekel. Tőlem akár hűtlen ribancnak is tarthatsz. Új szeretőm

van. Tőle megkapom amit tőled nem.

A halál nem lehet a szeretőd.

Dehogynem.” (57–58)

Ha a beszélgetés két részét egyben tekintjük, a következő kép rajzo-  
lódik ki. A feleség a körülmények és a jövőbeli kilátások miatt már nem  
lát értelmet az életben: a fiú iránti szeretete és/vagy a kettejük viszonya  
nem elégséges számára mint értelemadó, nem ösztökéli őt előre a jövőbe.  
Szemben azzal, amit egyhelyütt sugall („Azt mondják a nők megálmodják  
ha veszély fenyegeti szeretteiket a férfiak pedig a rájuk leselkedő veszélyt  
álmodják meg. De én már nem álmodom semmit.”), nem szükséges fel-  
tétéleznünk, hogy már nem szereti a fiút. Kimondottan azt állítja, hogy ha  
nem lenne tekintettel a férjira, a *helyes* cselekvés az lenne, ha önmagát és  
a fiút is megölné. Eszerint nem gondolja a fiú iránti kötelezettségeit sem-  
misnek, illetve a hozzá fűződő viszonyát értelem nélkülinek. Sőt, inkább  
úgy tűnik, éppen a fiú iránti szeretete akadályozza meg abban, hogy velük  
maradjon: elgondolja a szerinte elkerülhetetlen jövőt (hogy megerősza-  
kolják, megölik, megeszik őket), és egyszerűen nem képes arra, hogy ezt  
átélje. Nem marad velük, mert nem *tud* maradni (hogy ezeket a borzal-  
makat végignézze és átélje).<sup>5</sup>

Azt sem szükséges feltételeznünk, hogy a nő depressziós és ennek kö-  
vetkeztében nem képes racionális döntéseket hozni – annak ellenére sem,  
hogy a halálról mint a szeretőjéről beszél. Döntése akaratlagosnak látszik,  
olyannak, amely a körülmények és a jövőbeli kilátások felmérésén alap-  
szik. Racionálisan választja a halált az élet helyett, mivel rájön, hogy ami  
arra készítette, hogy eddig a pontig megtegye az utat, azaz a fiú és a fér-  
fi, már nem szolgáltatnak elégséges indokot a számára. A nő szemében  
már mindnyájan halottak („Élőhalottak vagyunk egy horrorfilmben”).  
A kérdés csupán az, hogy *mikor* (és hogyan) fognak meghalni, nem hogy  
meghalnak-e („Azért mert a halál már itt van. Semmi sem maradt amiről  
beszélni lehetne.”). Egy ilyen világban nincsen értelme életben maradni;  
ezen sem a férfi, sem a fiú nem tud változtatni.

Ezen a ponton ismét megvilágító párhuzamot vonhatunk *Az ember  
tragédiájával*. Mint említettem, Ádám, Lucifer segítségével, végigjárja  
a különböző történeti színeket, az emberiség történelmének különböző

<sup>5</sup> Vö. ezt a gyakorlati szükségszerűség fogalmával. Bernard Williams: *Moral Luck*,  
Cambridge University Press, 1981, 124–131. Williams azt mondaná, hogy a nő fel-  
fedezést tesz, saját személyiségéről és annak korlátairól: hogy mi az, amit tennie  
muszáj, és mi az, amit nem szabad megtennie.

fázisait, míg végül elérnek az emberiség történetének végére: egy megdermedt világba, ahol az emberek vadak módjára élnek, és nincs remény egy jobb jövőre. Ez az utolsó jelenet, az emberiség (Lucifer szerint elkerülhetetlen) jövője már túl sok Ádámnak. Ebben a pillanatban, a szó szerinti öngyilkosság határán (mikor le akar ugrani egy szikláról) szerez Ádám tudomást Éva terhességéről. Éva boldogan közli vele a hírt, de Ádám más-ként reagál, mint ahogy képzelte:

„Tudom, fel fog mosolygni arcod,  
Ha megsugom. De jój hát közelebb:  
Anyának érzem, óh, Ádám, magam.  
Ádám (*térdre esve*)  
Uram, legyőztél. Ím, porban vagyok  
Nélküled, ellened hiába vívok:  
Emelj vagy sújts, kitéárom keblemet.” (Tizenötödik szín)

Egyértelmű, hogy ebben a helyzetben a gyermek jövetele inkább elkeseredésre, mintsem reményre ad okot – Ádám legalábbis így gondolja. Akárcsak a feleség McCarthy regényében: kiszakadt a szíve, amikor a fiú megszületett. Szereti a fiút, szereti a férfit, úgyhogy egy darabig életben marad; egy ponton azonban, amikor a körülmények ezt megítélése szerint értelmetlenné teszik, feladja. Ebben a helyzetben az embernek további indokra lenne szüksége, hogy életét folytassa, és Isten szolgálhat ilyen további, legalapvetőbb indok gyanánt. Ez az, ami Ádám esetében történik. Ismét megtalálja Istent: az előző szakaszban láttuk az ezt követő beszélgetést. Szövegszerű bizonyíték híján nem állíthatom, hogy McCarthy is valami hasonlóra gondol. Az előző szakasz gondolatmenetei, valamint a férj és a feleség gyökeresen eltérő viselkedése alapján úgy vélem azonban, hogy ez az értelmezés plauzibilis.

### Küzdelem

Az út bizonyos szövegrészei a küzdés jelentőségét látszanak hangsúlyozni. Így a következő:

„Minden olyan szépség amit a szívünkbe akarunk zárni a fájdalomtól sarjad. Szomorúságból és hamuból születik. Szóval – suttogetta az alvó gyermeknek. Te itt vagy nekem.” (55–56)

Egy másik helyen a férfi így szól a fiúhoz: „Jó. A jók így tesznek. Küzdenek. Nem adják fel.” (137) Nem példa nélküli az a nézet, hogy az élet értelme a küzdelem, a nehézségek leküzdése. Ez naturalista, s egyszersmind objektivista felfogás lenne.<sup>6</sup> Az alábbi idézetek azonban nem támasztják alá ezt az értelmezést. Világosan jelzik ugyanis, hogy McCarthy számára a küzdés nem önmagában vett cél, hanem csupán *eszköz* szerepet tölt be az élet értelmének szempontjából. Ami valóban önértéket konstituál, az a szépség, a kegyelem, a férfi esetében pedig a fiú (vagy Isten, akihez a férfi a fiú révén kapcsolódik, az alábbiak szerint). Hozzátehetjük azonban, hogy a küzdelem az erkölcs része lehet: a jók nem adják fel, mondja a férfi. A küzdelem ettől továbbra sem tesz szert értelemkonstituáló funkcióra, legfeljebb annyi derül ki róla, hogy küzdeni erényes vagy helyes; ilyenkor viszont valami más révén áll elő az értelem, ti. az erkölcs révén. Ugyanakkor ha az erkölcs értelmet tud adni az életnek, a küzdelem pedig helyes, illetve erényes, akkor legalábbis része lehet az élet értelmére vonatkozó felfogásnak. A következő szakaszban meg fogom vitatni ezt a felvetést.

Az *ember tragédiája* ismét nézetünket támogató párhuzammal szolgál. Mint arról szó volt, Lucifer irányításával és segítségével Ádám végiglátogatogtat különböző történelmi színeket, melyek mindegyike az élet értelmének egy lehetséges naturalista értelmezését adja. Így sorra veszi az ambíciót és a dicsőséget (Egyiptom), a szabadságot és a demokráciát (Athén), a hedonista örömeiket (Róma), Isten dicsőségét (Konstantinápoly), az individualitást és a testvériséget (Párizs), a pénzt és a piacot (London), az észet és a tudományt (a falanszter jövőben játszódó jelene-

<sup>6</sup> Ennek egy klasszikus megfogalmazása Russellnél található. Bertrand Russell: A Free Man's Worship, in *The Collected Papers of Bertrand Russell, Vol. 12, Contemplation and Action, 1902–1914*, Routledge, 1985. Egy kortárs változatot Ronald Dworkinnál olvashatunk: *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, 2000, 6. fejezet.

te). Ádám mindezeket az ideálokat elfogadhatatlannak találja, de ez ezen a ponton nem tántorítja el attól az állítástól, hogy van az életnek értelme:

„A cél voltaképp mi is?  
A cél, megszűnt a dicső csatának,  
A cél halál, az élet küzdelem,  
S az ember célja e küzdés maga.” (Tizenharmadik szín)

Azonban, mint láttuk, ezután következik az utolsó jelenet, amelyben Ádám megtapasztalja az emberiség végét egy hideg és haldokló világban. Amit ott lát – az utolsó élő emberek nyomorult léte – meggyőzi őt, hogy maga a küzdelem nem lehet az élet értelme. Ádám így szól:

„Segítség, Lucifer! el innen, el,  
Vezess jövőmből a jelenbe vissza,  
Ne lássam többé adáz sorsomat:  
A hasztalan harcot. Hadd fontolom meg:  
Dacoljak-é még Isten végzetével.” (Tizennegyedik szín)

Ez a költemény fordulópontja. Az itteni gondolatmenetet említettem már. Ádám felismeri, hogy semmiféle naturalista kritérium, még a küzdelem sem teheti értelmessé az életet („a hasztalan harcot”). Küzdeni kell azért, hogy elérjünk valamit, és ez a valami az, ami értelmet ad az életnek. Mivel egyetlen naturalista célfelfogás sem helyes, az Istenhez való visszatérés elkerülhetetlen – legalábbis Ádám ezt a következtetést vonja le.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Lehet amellett érvelni, hogy a küzdelem szerepet kap Kant az élet értelméről vallott felfogásában, amennyiben ez a noumenális, racionális énnel, illetve cselekvő mivolttal áll összefüggésben. Lásd Garrath Williams: Kant and the Question of Meaning, *The Philosophical Forum* Vol. 30, No. 2 (1999) 115–131. Ha ez így van, a küzdelem az élet nem-naturalista felfogású értelme lenne, s mint ilyen, immunis lenne Ádám „kritikájával” szemben. Azonban, akárcsak az erkölcs, ez esetben a küzdelem csupán valami más (itt a cselekvő alanyi mivolt) részeként konstituálna értelmet. Nincs rá okunk továbbá, hogy ezt a vitás nézetet tulajdonítsuk *Az út* szerzőjének. Bizonyos, hogy a regénynek nincsen ennyire kidolgozott filozófiai tartalma.

### Erkölc

De valóban elkerülhetetlen-e ez a visszatérés? Fentebb már említettem azt a lehetőséget, hogy az adhatja a férfi (és a fiú) életének értelmét, hogy erkölcsösek: jó emberek. A regény számos pontja ezt sugallja: a gyermek erkölcsi nevelést kap (a férfi történeteket olvas neki a bátorságról és az igazságosságról: 43); a férfi és a fiú jók, azok pedig, akik embereket esznek, kínozzák vagy más módon bántalmazzák őket, rosszak (80, 131, 143). Bizonyos jelenetekben a gyerek együttérzést tanúsít (melyet úgy értelmezhetünk, mint ami az „ártatlan erkölcs” – ahogy időnként nevezik – kialakulását jelzi; 50–52, 83, 85, 277). A nő a fent idézett hosszú beszélgetésben azt mondja, hogy „[a]rról papolsz hogy szembe kell szállnunk velük de te is tudod hogy ez lehetetlen” (59). S ahogy fentebb láttuk, a küzdelem, bár maga nem értelemadó, az erkölcsnek része lehet, annak, ahogyan egy jó ember cselekszik – ez viszont konstituál értelmet.

El kell ismernünk azt a lehetőséget, hogy az erkölcs McCarthynál független szerepet kap az élet értelmének szempontjából. Azonban az Istennel való kapcsolat is nyilvánvaló módon adja magát: a két szál összefűzéséhez csupán az erkölcs Isten-központú felfogása szükséges. Ez pedig korántsem áll távol a könyv szellemétől (emlékezzünk például vissza a második szakaszra). Az Isten és az erkölcs közötti kapcsolatra explicit hivatkozásokat is találunk a műben. Először is, egy gyermek meggyilkolása – amely olyan „opció”, melyre a könyv többször visszatér – Isten akaratára ellen valónak látszik. A férfi folyamatosan küzd a gondolattal; ez lenne a „szükségmegoldás”, a „menekülési útvonal”, ha minden rosszul alakul és mást már nem lehet tenni. Egy helyütt egy belső dialógus tanúi vagyunk:

„Feküdtek és hallgatóztak. Meg tudod csinálni? Amikor eljön az ideje? Amikor eljön az ideje nem lesz vesztegetni való idő. Most van itt az ideje. *Átkozd meg Istent és halj meg.* De mi van ha nem sül el a pisztoly? Ilyen nincs. És ha mégis van? Képes leszel szétzúzni a fiad koponyáját egy kővel? Vajon lakozik-e a benned egy ilyen lény amelynek létezéséről eddig semmit sem tudtál? Létezhet-e egyáltalán? Öleld át szorosan a fiút. így jó lesz. A lélek fürge. Húzd magadhoz a fiút. Puszild meg. Gyorsan.” (114; kiemelés tőlem)

Más szövegrészek az ábrázolt világot istentelennek (5), istentanúk nélkülinek (31) mondják. Annak alapján, amit a regény világáról tudunk, a civilizáció vesztéről, a vadászó, egymást kínzó, gyilkoló és evő emberekről (miközben a fent idézett beszélgetés zajlik, egy házból, ahol embereket tartanak élő élelem gyanánt, „borzalmas sikolyok” hallatszanak), nem tűz az a világ erkölcs nélkülinek tartani, ahol Isten már nem uralkodik.

„Visszük a tüzet”

Az élet értelmére vonatkozó utolsó szál egyszersmind a leginkább rejtélyes. A férfi és a fiú közötti beszélgetésekben gyakran elhangzik, hogy „viszik a tüzet”. De mi is a tűz? A „tűz”, vagy „vinni a tüzet” talán az, ami az élet értelmét adja. Sokat azonban nem tudunk meg erről a tűzről. A legközelebbi felvilágosítást a következő párbeszéd szolgáltatja a férfi és a fiú között, a könyv vége felé:

„Veled akarok maradni.  
Nem lehet.  
Kérlek.  
Nem lehet. Neked kell továbbvinned a tüzet.  
Nem tudom hogyan csináljam.  
Dehogynem tudod.  
Igazi? A tűz?  
Igen az.  
És hol van? Nem tudom hol keressem.  
De tudod. Benned van. Mindig is ott volt. Látom.  
Vigyél magaddal. Kérlek.  
Nem tudlak.  
Kérlek apa.  
Nem. Nem tudnám a fiam holttestét a karjaimban tartani. Azt hittem képes leszek rá de tévedtem.” (278)

De ebből a beszélgetésből is csupán azt tudjuk meg, hogy a „tűz” „benn van” a fiúban. Induljunk ki ebből az utalásból. Négy jelöltet látok arra, hogy mi lehet ez a „tűz”.

Az első az ember(i)ség. Nem könnyű azonban belátni, hogy hogyan lehetne ez a „tűz”, s adhatna egyszersmind értelmet az ember életének. Ha erkölcsi értelemben kell vennünk, akkor nem más, mint az erkölcs: arra való képességünk, hogy az erkölcs követelményei szerint ítéljünk és cselekedjünk (így pl. az igazságérzet). Ha nem morális értelemben fogjuk fel, mint biológiai fogalmat, akkor a „gonoszok” szintén vihetik ezt a tüzet. Vegyük tehát szemügyre az erkölcsöt mint második jelöltet. Véleményem szerint reális lehetőség, hogy ez lenne a „tűz”. Ekkor azonban, ahogyan arról fentebb már szó volt, az erkölcsöt úgy kellene értenünk, mint ami Isten akaratának folyománya, vagy valamely más módon áll szoros kapcsolatban Istennel; azaz Isten-központú erkölcs. Az Istenhez való viszony viszont ettől független jelölt arra, hogy mi lenne a „tűz”, melyet alább meg fogok vizsgálni. A regénynek legalább egy pontján továbbá kétségessé válik, hogy a „tűz” valamiféle erkölcsi érzék lenne. A könyv vége felé a férfi azt mondja a fiúnak, hogy „Mert mi vagyunk a jók (...) És mi visszük a tüzet.” (128, kiemelés tőlem). Ez azt sugallja, hogy a kettő, erkölcsösnek („jóknak”) lenni és „vinni a tüzet” két különböző dolog.

Most pedig vegyük szemügyre a természetfölötti jelölteket. Általánosságban két ilyenről lehet szó: a lélek és Isten. De miért lenne a „tűz” az anyagtalan, halhatatlan lélek? A regény sehol sem említi ilyesmit és nem is utal rá. Ugyanakkor Istenre, mint láttunk, sokszor hivatkozik és épít. Azt az elképzelést továbbá, hogy van lelkünk, sokszor Istennel hozzák kapcsolatba: a lélek az, ami isteni bennünk. Így ha a „tűzvívés” a lélekre utal is, ez összeegyeztethető Isten létevel: a vallásos gondolkodás hagyományának egy fontos vonulatához tartozik az a nézet (melyet pl. Aquinói Szt. Tamásnál is megtalálunk), hogy Isten léte miatt rendelkezünk lélekkel (hiszen pl. ennek révén tudunk egyesülni Istennel a mennyországban). A másik lehetséges értelmezés az lenne, hogy a „tűz”, azaz a lélek, valójában az erkölcsöt jelenti, ti. az erkölcsi érzéket vagy az igazságérzetet – erről azonban már volt szó, és úgy találtuk, hogy Istennel hozható kapcsolatba.

Ezzel elérkeztünk az általam helyesnek tartott interpretációhoz: a bennünk lévő „tűz” Isten, pontosabban az, ami lényünkben isteni. Ha valami halhatatlannal szeretnénk azonosítani, ez lehet a lélek; ez azonban nem szükségszerű. A halhatatlanság sokak szerint nem feltétele az értelmes életnek; sőt, van, aki úgy gondolja, hogy inkább megfosztaná az életet ér-

telmétől.<sup>8</sup> Az sem nyilvánvaló, hogy ha van valami isteni bennünk, annak halhatatlannak kell lennie. Vonatkozhat ehelyett az erkölcsre, így a tökéletes igazságosságra is, ahogyan fentebb említettük; a – morális vagy nem morális – tökéletességre, vagy egyéb fogalmakra, melyek hasonlóképpen be tudják tölteni az adott szerepet – ezt a kérdést nyitva kell hagynunk.

### Záró megjegyzések

A jelen írás Cormac McCarthy *Az út* című regényének filozófiai motivációjú értelmezését szándékozta nyújtani. Amellett érveltem, hogy a művet leginkább úgy lehet felfogni, mint amely az élet értelméről fogalmaz meg egy tézist; arról, hogy mi az, ami a jövő felé ösztökél bennünket. McCarthy elképzelt világa ideális egy ilyen tézis kibontakoztatására. A világvége-helyzet és a megszokott, köznapiság élet hatásától való elvonatkoztatás lehetővé teszi, hogy az élet legfontosabb elemeire összpontosítsunk: Istenre, gyermekeinkre és szeretteinkre, az erkölcsre, a létért való küzdelemre. Megkísérletem megmutatni, hogy McCarthy központi szerepet oszt ebben Istenre, mely szerepben a különböző értelem-konstituálóként felfogott szálak összefonódnak. Ez az, ami McCarthy és talán sokunk számára az emberi lét korlátainak legfontosabb tanulsága.

<sup>8</sup> Lásd pl. Bernard Williams: *The Makropulos Case, Reflections on the Tedium of Immortality*, in *Problems of the Self*, Cambridge University Press, 1973, 82–101. (Jómagam valójában nem értek egyet Williams gondolatmenetével. Erről részletesebben lásd Karl Karlander and Attila Tanyi: *Immortal Curiosity, The Philosophical Forum*, Vol. 44, No. 3 (2013), 255–273.) *Az ember tragédiájában* Ádám azt mondja, hogy ami a természet többi része (és Éva) fölé helyezi őt, „[e]gy szikra az, mely benetek dereng, Egy végtelen erőnek mozzanása” (Második szín). Lucifer magyarázata szerint ez nem csupán a gondolkodást (tudást) jelenti, hanem a halhatatlanságot is. Ez arra készíti Ádámot és Évát, hogy a halhatatlanság fájáról is egyen – ezen a ponton viszont Isten közbeavatkozik, és menekülniük kell a paradicsomból.