

Imogen Sinclair

A SZÖVETSÉG RENDJE:
FREUD GONDOLATAI
A HIT TÜKRÉBEN

BEVEZETÉS

Connoisseur of Chaos (A káosz konosszörje) című versében az amerikai költő Wallace Stevens a valóság egy, a maga egyszerűségében egyértelmű tényét vizsgálja: azt, hogy van a világban lényegi egység, és az életnek e koherenciája megnyugtató erővel hat az emberi képzeletre.

„If all the green of spring was blue, and it is;
If all the flowers of South Africa were bright
On the tables of Connecticut, and they are;
If Englishmen lived without tea in Ceylon,
and they do;
And if it all went on in an orderly way,
And it does; a law of inherent opposites,
Of essential unity, is as pleasant as port,
As pleasant as the brush-strokes of a bough,
An upper, particular bough in, say, Marchand.”¹

„Ha mind a tavasz zöldje volna kék, és az is;
Ha Dél-Afrika minden virágjának bája

¹ STEVENS 1955: 215.

Connecticut síkján ragyogna, és így is van;
 Ha Ceylonban teát nem kortyolva élnének az angolok,
 és így is tesznek;
 És ha rendben folya minden,
 és úgy folyik; az eredendő ellentétek törvénye,
 A lényegi egységé, amely simogat, akár a jó bor,
 Finom, mint egy ág ecsetvonásai, egy bizonyos
 Különleges ágé, mondjuk Marchand vásznán.”

Megerősítve, hogy valójában a világon minden a helyén van, Stevens olyan természetfeletti rendre utal, amely a természetben nem vizsgálható. Mintha törvény rendezte volna a rendetlenséget; a dolgok pont jól alakulnak. Ellenállva a vallási magyarázatnak („amikor a püspökök könyvei / fejtették meg a világot”), Stevens amellel érvel, hogy a rend organikus és spontán módon keletkezik, ami nem lehet kényszer eredménye.² Sőt, ha a rendet kikényszerítik, akkor rendezetlenségé válik.

„A. Az erőszakos rend valójában rendezetlenség; és
 B. A nagy rendezetlenség valójában rend.
 E kettő egy és ugyanaz.”³

Stevens igen jelentős hatással volt Philip Rieff szociológusra, aki kulturális teóriáját arra a metafizikai alapra építette, hogy van a bennünket körülvevő világban felismerhető transzcendens rend. Ezt az autoritást Rieff „szent rendként” emlegeti.⁴ Érvelése szerint a szent és a profán szorosan összefonódik. Hasonlóan a Stevens versében megjelenő rendezett rendezetlenséghez, Rieff úgy fogalmaz, hogy „a világ értelme nagyon közeli, a legszemélyesebb testi tudás, ami megfigyelhető”.⁵

Rieff számára ugyanakkor létezik különbség, sőt, örök elszakadás a szent és a profán között. Akárcsak Stevens versében, a világ koherenciája elméleti szinten elgondolható, a valóságban azonban e szent rendező erő

² STEVENS 1955: 215.

³ STEVENS 1955: 215.

⁴ RIEFF 2006.

⁵ ZONDERVAN 2005: 127.

eredete nem lelhető fel; az elmélet és a valóság síkja sosem fut teljesen össze, a kettő nincs észlelhető kölcsönhatásban. Rieff szerint ez csak még inkább megerősíti a rend transzcendens eredetét. A különbség a szent rend és azon természeti világ között, amelyben élünk és létezünk, alapját alkotja a következőkben felvázolt vizsgálatnak, amelyben azt járjuk körül, hogy miként is kellene élnünk.

Ebben a fejezetben kifejtem, hogy az újkor miként csökkentette azon képességünket, hogy elgondoljuk az egységes világot, a varázstalanítás folyamatán keresztül kikényszerítve a természetfeletti és a természeti különválását. Ez kikövezte az utat a felvilágosodás gondolkodói számára, akik nagy ívben kerültek az erkölcsi értékek racionalitáson kívül eső irányelveit, mint amilyenek például a kulturális gyakorlatok. A tekintély ennek folyománya-ként kialakult válsága elmondhatatlan társadalmi károkat okozott. A helyes irány megtalálása végett más, rieffi választ kell adnunk az újkor kihívásaira: a szent és a profán harmóniáját, nem ellentétét kell keresnünk. Freud gondolatainak konzervatív értelmezése megmutathatja, hogy ez a rend miként terelheti vissza az emberi magatartást a közjó irányába. Jómagam ezt a rendet nevezem szövetségnek.

A HARMADIK VILÁG KULTÚRÁJA

A fenomenológus Gerard van der Leeuw megfigyelte, hogy „[j]elen korunk nem más, mint az élet elveszett egysége utáni sóvárgás”.⁶ Elveszett, mert a transzcendens és az immanens Stevens verséből áradó, a valóság egységét megtestesítő kölcsönhatása mára feledésbe merült.

A felvilágosodás során, miközben a természetfeletti szemben kialakult hitetlenség a tudományok haladásával nőttön nőtt, a világ koherenciájának megelégedése a természeti és a természetfeletti végleges elválasztását és utóbbinak a képzelet világába való száműzését jelentette. Ez a rend megvalósításához való rendezetlen hozzáállást tükröz, a rend realitásra való rákényszerítését az olyan fenomenológia tapasztalatokból való levezetése helyett, mint például a „ceyloni tea”⁷ és hasonló jelenségek. Ez a kényszer

⁶ ZONDERVAN 2005: 132.

⁷ STEVENS 1955: 215.

rendezetlenné teszi a valóságot, így a jelenkor embere a transzcendensnek e világban fellelhető nyomait nem a szent rendnek tulajdonítja. Ehelyett valami egészen mást ruház fel szent jelentéssel, csak hogy valahogyan értelmet csiholjon a világba.

A 18. század jelentős tudósi felszabadították a képzeletet a geometriával és asztronómiával kapcsolatos középkori téveszmék rabsága alól, kiterjesztve a tudás világi terét, ahol a természeti világ tényeit nem vitatja el a vallás. Sajnálatos módon Newton felfedezései hamar kapóra jöttek azoknak, akiknek meggyőződésévé vált, hogy semmi másra nincs szükség, csak az olyan empirikus eszközökre, mint a józan ész és a tudomány. Hume, Descartes és Spinoza „geometriai módszere” éppen erről tanúskodik.⁸ Az európai felvilágosodás kulcsfontosságú alakját, Jean-Jacques Rousseau-t kikiáltották „az elme Newtonjává”, amiért tudományos megközelítést alkalmazva igyekezett meghatározni a kormányzás alapelveit.⁹

Ez Max Weber arra a kijelentésre indította, miszerint „[k]orunk sorsát a racionalizálás és az intellektualizálás határozza meg, továbbá – mindenekfelett – a világ varázstalanítása”.¹⁰ A „varázs” kifejezés szélesen értelmezve jelentheti azt a felismerést, hogy az érzékelt, ám a szemnek láthatatlan isteni vizitáció által inspirált mítosz a valóság hasznos prófétája. Ily módon a felvilágosodás tervének varázstalanító hatása volt. Weber szerint ostobaságot követünk el, ha a modern tudományt – saját határain túlra is kiterjesztve – etikai problémák megoldására igyekszünk használni ezen kérdés feltételével: „Mi a tudomány értelme?”¹¹ Weber úgy véli, a tudománynak egyszerűen nincs vége, hiszen minden előrelépés „azért kiált, hogy túlszárnyalják és meghaladják”.¹² Mindez nihilistává teszi a felvilágosodás azon képzetét, hogy a tudomány képes erkölcsi értéket teremteni. Ebben rejlik az újkor nagy ellentmondása. Miközben a mindent egyesítő igazságot kizárólag a tudomány forrására támaszkodva kutatták, a felvilágosult gondolkodók egyetlen ajándéka a vég nélküli dekonstrukció, avagy a rendezett rendezetlenség volt.

⁸ JANIÁK 2021 [2006].

⁹ JANIÁK 2021 [2006].

¹⁰ *From Max Weber. Essays in Sociology* 2009: 155.

¹¹ *From Max Weber. Essays in Sociology* 2009: 143.

¹² KIM 2022 [2007].

Owen Barfieldnek, a The Inklings nevű irodalmi csoport egyik tagjának gondolatai azon felismerés felé mozdították korunk emberének elméjét, hogy bár a tudomány kizárólag azt tudja vizsgálni, ami empirikus, a valóságban ugyanez a jelenség mitikusabb formákban jelenik meg. 1988-ban megjelent *Saving the Appearances* (*A látszat megóvása*) című könyvében Barfield kifejti, hogy a szivárvány számos színből álló ívként jelenik meg az égen, amely mintha a végtelenbe nyúlva megérintené a horizontot. Ezt a látszatot „kollektív reprezentációnak” nevezi, amely a fizika tudományának nem reprezentált nyers valóságával párhuzamosan létezik, amely szerint a szivárvány a napsugárzás, az eső és az emberi látás eredménye.¹³ Barfield számára mind a reprezentált, mind a nem reprezentált ugyanolyan valós, és legyen bármekkora a nem reprezentált változatot alátámasztó empirikus elemzések száma, az nem változtat a dolgok kollektív reprezentációban való megjelenésén, még akkor sem, ha az nyíltan mítoszokat terjeszt.

Barfield arra a következtetésre jut, hogy „[e]ljön az idő, amikor ezt a világról szóló igazságként el kell fogadni, vagy összetett téveszmékként el kell utasítani a fizika elméleteit. Nem járhatjuk mindkét utat.”¹⁴ Másként fogalmazva a valóság felöleli mind a természetet, mind a mítoszt, amelyek nem csupán egymás mellett léteznek, de össze is tartoznak, nem pedig ellentmondanak egymásnak.

Az újkor embere azonban mindkét utat járni akarta. Rieff szemében ez jelentős történelmi elhajlást képviselt. *Sacred Order/Social Order* (*Szent rend/Társadalmi rend*) trilógiájában Rieff nyomon követi a nyugati történelem eltolódását az általa „első világ kultúrájának” nevezett pogányság és monoteizmus felől a harmadik, immáron teljes mértékben szekularizált világ kultúrája felé. Az első két világ kultúrájának időszakában – amely az ókori görög-római korban kezdődött, és viszonylag rövid ideje ért véget – a kultúrákat elvárásolták a transzcendensnek a világban érzékelhető jelei.¹⁵ Az újkor metafizikája tehát szétválasztotta azt, ami valójában összetartozik – az isteni kegyelmet és a természetet –, mélyreható kulturális következményt idézve elő: a tekintély válságát.

¹³ BARFIELD 1988: 18.

¹⁴ BARFIELD 1988: 18.

¹⁵ RIEFF 1987.

AZ ANTIKULTÚRA ÉS A TEKINTÉLY VÁLSÁGA

Negative Dialectics (*Negatív dialektikák*) címmel 1966-ban megjelent munkájában Theodor Adorno a felvilágosult gondolkodás hiperracionalizmusát vette górcső alá, a tudományba vetett rendkívüli bizalomra „instrumentális értelemként” hivatkozva, amelynek lényege, hogy „néhány szerencsétlen, a létfontosságú különbségeket semmissé tevő fedőkoncepció révén megkísérrelje érthetővé tenni az érthetlent”.¹⁶ A felvilágosodás tervének középpontjában a szentnek a profán általi felemészítése állt. Így valójában a kiút lehetősége nélküli, totalizáló eszmének tekinthető, amely szerint a természet kizárólag empirikus vizsgálati anyag, amelyben nyoma sem található a transzcendensnek.

Ironikus, hogy valójában a felvilágosodás gondolkodóinak sem sikerült a metafizikai kategóriáról teljesen lefejteti a természetfelettit. Rieff szerint „a hit ösztönét [...] egyszerűen lehetetlenség elpusztítani”. Amint Stevens verséből is kiderül, a valóság mindig tanújelét adja valamifajta szent rendnek.¹⁷ Ezen az alapon az újkor emberének fel kellett építenie a végső rendszerező tekintély új struktúráját a világban. Na de hogy is nézett ez ki az újkor metafizikai körülményei között? Adorno szavaival mindez az egyénnek a természeti világban való eldologiasításához vezetett; többé nem a *szent* rend, hanem valamiféle kényszerített profán, rendezetlen rend uralkodik, amely összezavarja a valóságot. A végső tekintéllyel rendelkező egyén maga a „szerencsétlen fedőkoncepció”, amely eltünteti a természeti és a természetfeletti közötti lényegi különbséget – mesterséges, megrontható tekintély.¹⁸

Rieff szerint a dolgok illetén állása kulturális értelemben gyakorlatilag apokaliptikus. „Egyetlen kultúra sem képes fenntartani önmagát, ha nem ismeri fel a szent rendet. Így a kultúrák nem képesek túlélni.”¹⁹ Rieff értékelése, miszerint az újkor metafizikai körülményei a kultúrában csapódnak le, feltárja előttünk azon tételét, hogy a természetfeletti és a természeti, a szent

¹⁶ ADORNO 1973: 152.

¹⁷ RIEFF 2007: 6.

¹⁸ ADORNO 1973: 152.

¹⁹ RIEFF 2006: 13.

és a profán, a kegyelem és a természet egymással szimbiózisban létezik. Ehhez az eszméhez a későbbiekben még visszatérünk.

Amikor a harmadik világ felvilágosult gondolkodói eldologiasították az egyént, egyszersmind kerülték az emberi elmén kívülről származó olyan erkölcsi értékű irányelveket, mint amilyenek a kulturális gyakorlatok. Az ilyen normák sértik a modern individualista embert, mivel a tekintély egyfajta illetéktelen beavatkozását, az énen kívüli világot képviselik. A kulturális normák sokkal inkább függenek a mítosztól, a szimbolikus vagy öröklött bölcsességtől, semmint a tekintély racionalitásától. Ez a liberalizmus szemlélete, amelyet a felvilágosodás olyan gondolkodói inspiráltak, mint Kant. Szerinte az egyetemes elvek megállapításához aktívan le kell építeni az olyan irracionális kulturális erők iránti vonzódást, mint a remény, a félelem, a ragaszkodás és az érzelmek. A kanti transzcendentális perspektíva a valóságtól független elméletet képvisel, mesterségesen létrehozott transzcendens tekintélyt, amelynek eredete az ember elméjében, nem pedig a természetben feltárt szent rendben rejtezik.

Az ilyen tézisekből új, rendezetlen társadalmi rend született: a liberalizmus. Ennek alapja az az elképzelés, hogy az egyéni szabadság az ember egyetlen legitim egyetemes célja. A politológus Patrick Deneen szerint „az emberi tapasztalat három sarokköve – a természet, az idő és a hely – képezi a kultúra alapját. Sikerének előfeltételeként a liberalizmus gyökerestül igyekszik kiirtani, hogy aztán mással helyettesítse azokat.”²⁰ Ezek helyett az erkölcsfilozófia liberális megközelítése egyfajta „számítástechnikát” tükröz.²¹ Martin Buber teológus fogalmazott így, aki elveti a transzcendentális módon felállított egyetemes elveket, amelyek „összekapcsolják a létükben egymástól idegen polgárokat anélkül, hogy közös létezőt hoznának létre vagy támogatnának.”²²

Ilyen például a blairi elveket tükröző 2010-es egyenlőségi törvény. A törvény kimondja, hogy az egyén vonatkozásában jogi értelemben „védett tulajdonságai” a legszembetűnőbbek. A hátrányos megkülönböztetés felszámolására irányuló nemes törekvés érdekében a születési és társadalmi

²⁰ DENEEN 2018: 66.

²¹ BUBER 2013: 31.

²² BUBER 2013: 31.

nemi és a faji hovatartozás piedesztálra emelésével az ilyen tulajdonságokat a portékák szintjére silányították. A versengő jogok és kötelezettségek területe ugyanakkor túlnő a bürokrácián: nem elvont vagy politikai, hanem társadalmi kérdés, és az erény, nem pedig a jog függvénye. Íme a liberális rend rendezetlensége, amelyre véleményem szerint a konzervativizmus kínálhat korrekciót! Ennek mikéntjét Rieff világítja meg számunkra.

A felvilágosodáson túl Rieff megfigyelése szerint létezik „terápiás kultúra.” Ez a legújabb kor természetes fejlődésének eredménye, amikor már nem következik a racionalitásból, hogy az egyének a kulturális normákhoz való igazodás érdekében igába hajtsák saját vágyaikat.²³ Rieff szerint a terápiás kultúra emberének archetípusa „arctalan” – mint akit képtelen megmozgatni az a hűség, becsület vagy kötelezettség, amelyet kulturálisan megerősített társulások, például családok és közösségek táplálnak.²⁴ A terápiás kultúra antikultúra, és ez alkotja a terápiás embert:

„[A] jó és rossz régi fortélyain túl, [...] olyan technikákra specializálódnak, amelyeket terápiásnak nevezünk, és amelyek nem szólnak másról, mint a jóllét manipulálható érzetéről. Ez korunk vallástalansága és mestertudománya.”²⁵

Rieff nehezményezi, hogy míg az olyan kulturális nyomások, mint „a visszahúzódás, a titkolózás, önmagunk elrejtése”, „egykor a civilizált viselkedés aspektusait jelentették”, most szentségtörő háborúban állnak az istenített énnel (a dologiasított egyénnel). *Sociology and the Sacred* (A szociológia és a szent) című munkájában Antonius Zondervan kifejti, hogy „az ösztönökre mint az én igazi magjába vetett szent hit vakká teszi a modern embert a tekintély kultúrában betöltött központi szerepe iránt”.²⁶

Mindebből világossá válik, hogy Rieff számára miért jelent a modernitás és antikultúrája tekintélyválságot. Az erényeket belénk véső intézményeket az erkölcsi érték illegitim hordozóinak kell tekinteni. A konzervatívok az idők során kételkedtek az ilyen forradalmi ösztönök gyakorlati bölcsességében.

²³ RIEFF 1987.

²⁴ RIEFF 1987: 13.

²⁵ RIEFF 1987: 13.

²⁶ ZONDERVAN 2005: 122.

Edmund Burke szerint a francia forradalmárok „a metafizikai absztrakció meztelenségével és magányával” tagadták az „emberi aggodalmakat”.²⁷

Természetesen nem meglepő, hogy valamifajta szent megalapozás nélkül a kulturális normáknak elutasítás vagy felbomlasztás jut osztályrészül. Rieff szerint azonban sokkal többről van szó, mint a valóság vallásos visszatükrözéséről. A teológus Carl Trueman *The Rise and Triumph of the Modern Self* (*A modern én felemelkedése és diadala*) című könyvében kijelenti:

„Éles ellentétben az első és a második világokkal, a harmadik világok kultúrájuk, társadalmi berendezkedésük és erkölcsi követelményeik gyökereit semmi olyasmire nem vezetik vissza, ami szent. Indoklást kell adniuk, de ezt nem tehetik semmiféle szentre vagy transzcendensre alapozva. Ehelyett saját magukban kell igazolást keresniük. E megközelítés instabilitása magától értetődő.”²⁸

Rieff szerint a szent rendet nem lehet mesterségesen létrehozni a harmadik világban. Helyettesítője – az eldologiasított egyén – hamis transzcendencia, amely importált, nem pedig belülről fakad. Ezen az alapon a liberalizmus antikultúrája nem képes civilizált magatartást parancsolni, csak rendezetlenséget. Kudarcot vall, mert egységesítő metafizikai elméleten alapul, amely egyáltalán nincs hatással a valóság bennünket körülvevő körülményeire.

FREUD GONDOLATAI A HIT TÜKRÉBEN

Hogyan lehetséges jelen korunkban visszaállítani a civilizált magatartást? Rieff vélekedése szerint a válasz abban rejlik, hogy az antikultúra helyén vissza kell állítani a kultúrát, méghozzá a szent rend restaurációján keresztül. Amint a fentiekből kiderül, ez csak metafizikai úton lehetséges. Rieff *The Triumph of the Therapeutic* (*A terápia diadala*) című könyvének alcíme *A hit Freud gondolatainak tükrében*.²⁹ Ebben a könyvben Rieff a freudi pszicho-

²⁷ BURKE 1790: 7.

²⁸ TRUUMAN 2020.

²⁹ RIEFF 1987.

analízisre támaszkodva úgy érvel, hogy a transzcendens nyomait fedezhetjük fel abban az emberi hajlamban, amely miatt lemondunk egyéni vágyainkról a kulturális stabilitás érdekében. Több mint fél évszázad telt el a könyv megjelenése óta, és a népszámlálási adatok szerint egyre több az olyan nyugati ember, akinek nincs semmilyen vallási meggyőződése. Mindezek alapján Freud talán segíthet nekünk abban, hogy a hit valamiféle ösztönét a közjó vagy legalábbis a rend felé irányítsuk.

Rieff Stevens iránti érdeklődése Freud iránti érdeklődését tükrözi. Egy alkalommal meg is jegyzi, hogy előbbi utóbbi „költői változata”.³⁰ Akárcsak Stevens sajátos koherenciájának világában, a freudi elméletben is a kialakuló rend vagy – nem feltétlenül vallásos („püspökök könyvei”) – tekintély eleve jelen van.³¹

Freud pszichoanalízise megvilágította az újkorban kezdődött csatát, amelyben az egyéni vágy folytatja küzdelmét a tágabb kultúrával. Az újkor impulzusának az egyén felszabadítása végett le kell bontania a tekintély azon fojtogató kulturális kódjait, amelyek az egyéni vágyakról való lemondást követelik meg. Freud azonban úgy vélte, hogy minden ember „féktelen kielégülése” összeegyeztethetetlen a működő és rugalmas társadalommal.³² A Freud által leírtak jelentős hasonlóságot mutatnak Rieff terápiás kultúrájával:

„Minden vágy féktelen kielégítése az élet legcsábítóbb vezérelveként az előtérbe tör, azonban magában hordozza azt az elkerülhetetlen választást, amely az élvezetet részesíti előnyben az óvatossággal szemben, és rövid engedékenységet követően önmagát bünteti meg.”³³

Kulturális normák vagy szokások alkalmazása híján, azon az alapon, hogy az egyén autonómiája a legitim társadalmi rend egyetlen mércéje, nem javasolhatjuk például, hogy a szexualitás gyakorlatát olyan feltételek szabályozzák, mint a házasság. *Why Liberalism Failed* (Miért vallott kudarcot a liberalizmus?) című könyvében Deneen a következőképpen vélekedett a házasságról:

³⁰ ZONDERVAN 2005: 125.

³¹ STEVENS 1955.

³² FREUD 1994: 12.

³³ FREUD 1994: 12.

„Ezek a megállapodások részben azért léteznek, hogy csökkentsék a szexuális élet változékonyságát és kockázatait, megőrizve annak energiáját, szépségét és örömeit; hogy megőrizzék és tisztázzák a hatalmát, és így ne csak férj és feleség csatlakozzon egymáshoz, hanem a szülők a gyerekekhez, a családok a közösséghez, a közösség a természethez; és hogy lehetőség szerint biztosítsák, hogy a szexualitás örökösei, amint nagykorúvá válnak, méltók is legyenek rá.”³⁴

Deneen indoklása a szexualitás szabályozására – a kulturális reziliencia érdekében – nem fogadható el a harmadik világ kultúráiban. A liberális antikultúra sem képes azonban alternatív imperatívuszt nyújtani a szexualitás megfelelő szabályozására. Sokra tartják az olyan mechanizmusokat, mint például a beleegyezés, de ez egyrészt gyenge biztosíték a szexuális kizsákmányolás ellen, másrészt nagyon szűk feltétel, ha azt kell meghatározni, hogy milyen a „jó” szex.

Zondervan kifejti, hogy Freud pszichoanalízisének hatása miként jelenik meg Rieff kultúraelméletében. Freud számára nyilvánvalóan nem opció az a széles körű szexuális káosz, amely akkor következne be, ha az emberek minden adandó alkalommal engednének testi vágyaiknak. Ez már önmagában jó érv arra, hogy az egyének alkalmazkodjanak a konzervatívabb kulturális normákhoz.

Ebben a vonatkozásban – eltekintve egyes tényeknek ellentmondó forgatókönyvektől – a valóságban soha nem teljesül az az elmélet vagy magyarázat, amely arra igyekszik választ találni, hogy miért, milyen tekintély vagy kinek a terve alapján kell az egyéneknek lemondaniuk vágyaikról; csak a káosz van. Akárcsak Stevens versében, a koherens rend jelenléte nyilvánvaló, de az egység sajátossága soha nem oldódik fel; a valóság soha nem lesz azonos az elmélettel. Az újkor tekintélyválsága Freud számára elkerülhetetlené teszi annak kérdését, hogy a valóságot tekintélyszabályok irányítják.

Rieff a „szent” jelzővel látja el a rendet. Hogy kiigazíthassuk a liberalizmust, és kezeljük hibáit, újra kell alakítanunk társadalmi rendünk metafizikai alapjait. Annak, hogy az újkor felfedezte a természet törvényeit, nem feltétlenül

³⁴ DENEEN 2018: 79.

kellett volna világi naturalizmushoz vezetnie; a tudomány fejlődésével a természetnek nem kellett volna felemésztene az isteni kegyelmet. A természeti világ az a közeg, ahol a valódi transzcendencia tetten érhető, nem csupán valami profán, amelyet a felvilágosodás összezsugorított, megrontott vagy eldologiasított.

Fiona Ellis „teista naturalizmus” elmélete kifejti, hogy a természetfeletti „nem kísérteties felépitmény, amely az önmagában is teljes természethez tartozik vagy hozzáadódik. Inkább olyan minőség vagy dimenzió, amely gazdagítja vagy tökéletesíti a természeti világot.”³⁵ A természeti világ ilyen leírása Rieff gondolataihoz hasonló, ahol a természetes és a természetfeletti elkülönül, mégis összefonódik. Valójában a természet természetes módon természetfeletti; teljes mértékben rá van utalva a természetfelettre, „amely nélkül a világ megszűnne létezni, és amely nélkül mi is megszűnnénk emberinek lenni”.³⁶ Ebből kifolyólag nincs szükség arra, hogy mesterségesen hozzunk létre valamely tekintélyt – mint amilyen az eldologiasított egyén –, amely rendezetlenné teszi a valóságot. Ehelyett az egyénnek el kell fogadnia teremtettség állapotát, és valamiféle összhangra kell törekednie a transzcendens célokkal.

A SZÖVETSÉG RENDJE FELÉ

Rieff kultúraelmélete szerint a kultúra a szent rend átírása (transzliteráció). Rieff saját szavaival a kultúra feladata „az egyébként láthatatlan szent rendek látható modalitásaikba való átírása”.³⁷ Ebben az esetben az egyéni vágy visszaszorítására irányuló nyomás nem a kultúrából ered, hanem egy szent, tekintélyes parancs kulturális fordítása (transzláció). Zondervan gondolatai e tekintetben rendkívül hasznosnak bizonyulnak. Az „átír” ige Rieff értelmezésében a szentség jeleinek a társadalmi rend új nyelvére történő lefordítása.

„A fordítás mindig értelmezés, mert lehetetlen az egyik szemantikai mező jeleit közvetlenül átvinni a másikba [...] A »legközelebbi megfelelő jelek«

³⁵ McPHERSON 2020: 158.

³⁶ McPHERSON 2020: 158.

³⁷ ZONDERVAN 2005: 127.

megtalálásának gondolata a szent nyelve a társadalmi rend nyelvévé való átalakulásának igen összetett jellegére utal.”³⁸

Ismét láthatjuk, hogy a valóság és az elmélet, a szent és a profán sohasem találkozik, jól látszik továbbá a kettő közötti ontológiai különbség iránt tanúsított tisztelet. Mégis, Rieff szerint a kettő „elválaszthatatlan”, mert a szent konkrét dolog, bennünket körülvevő valósága a természetben, leglátványosabban a kulturális kódban érzékelhető.³⁹ Azok a szokások és rituálék, amelyeket a kultúra felvesz, a társadalmi rendben jelen lévő szakrális rendet képviselik, amely az elmélet és a valóság közötti különös távolságból emelkedik ki.

Határozott véleménye ellenére, miszerint a kultúráknak fennmaradásuk érdekében fel kell ismerniük a szent rendet, Rieff – meglehetősen hiányérzetet keltő módon – nem írja elő, hogy mely szent rendet melyik kultúrának kellene felismernie.

Ezen a ponton Alasdair MacIntyre segíthet nekünk elképzelni a rieffi társadalmi rendet, amely nagyon hasonlít a konzervativizmusra. Rieffhez hasonlóan MacIntyre is elutasítja a felvilágosult gondolkodók által kidolgozott elvont törvények előírását. Ehelyett azt állítja, hogy létezik olyasvalami, ami a természeti törvényhez hasonló: „azok az előírások, amelyeket Isten az értelmén keresztül nyilvánított ki, és amelyeknek betartása híján az emberi lények nem képesek elérni a közjót.”⁴⁰

MacIntyre különösen deduktív érvelése miatt releváns Rieff kultúra-elmélete kapcsán. MacIntyre egyszerűen amellet érvel, hogy a modern metafizika – nevezetesen a liberalizmus – által ihletett társadalmi rend nem állja meg a helyét, ha figyelembe vesszük, hogy az „egyszerű embernek” mindennapi életében milyen tevékenységeket kell vállalnia, mint például a családról való gondoskodás, az új készségek elsajátítása, illetve a politikai közösség helyi formáiban való részvétel.⁴¹ Ezek a közös életet fenntartó tényezők nem élvezik a liberalizmus közvetlen támogatását.

³⁸ ZONDERVAN 2005: 127.

³⁹ MACINTYRE 1999: 111.

⁴⁰ HAUERWAS 2007.

⁴¹ HAUERWAS 2007.

Ethics and Politics (Etika és politika) című művében MacIntyre kifejti, hogy a természetjog előírásai az egyének közötti racionális kapcsolatokban „előfeltételezettek”, ahol a „közjó és – ennél fogva – a természetjog is megkívánja a tréfálkozást, valamint a szórakoztatás színre vitelét és élvezetét”.⁴² Így folytatja:

„A gyakorlatok, hagyományok és hasonlók csak azért tudnak úgy működni, mert az emberi lényeknek megvan a célja, amely felé sajátos természetüknél fogva irányulnak. [...] Így aztán rájöttem, hogy anélkül, hogy észrevettem volna, feltételeztem valaminek az igazságát, ami nagyon közel áll a jó fogalmának leírásához.”⁴³

Más szóval MacIntyre tovább megy Rieffnél. Nem csupán arról van szó, hogy az egyéneknek a kulturális célok végett meg kell felelniük a „gyakorlatoknak, hagyományoknak és hasonlóknak”, hanem ezek valójában a természetjog előírásai, sőt, az ember *teloszai*.⁴⁴ A társadalmi rendnek és a szakrális rendnek ez az összhangja a szövetség eszméjében talál valamilyen formára: ez olyan szabadon választott önmegtartóztatás, amely felismeri, hogy az egyéneknek szükségszerűen együtt, nem pedig külön-külön kell élniük, és minden felet valamilyen közjó felé terel.

Sir Jonathan Sacks, Nagy-Britannia egykori főrabija így ír a szerződésekkkel szembeállított szövetségekről:

„A szerződés tranzakció. A szövetség kapcsolat. Más szavakkal: a szerződés érdekekről szól. A szövetség az identitásról. Lényege, hogy a »te« és az »én« egyesülve »mi«-vé lényegül át. Ez az oka annak, hogy a szerződések előnyt hoznak, míg a szövetségek átalakítanak.”⁴⁵

A házasság nyilvánvaló példája a szabadon köthető, de kötelező érvényű megállapodásnak, amely mindkét felet, valamint a szélesebb társadalmat

⁴² HAUERWAS 2007.

⁴³ MACINTYRE 2013: xi.

⁴⁴ MACINTYRE 2013: xi.

⁴⁵ SACKS 2020: 63.

szolgálja. Ahhoz, hogy szövetségek alakulhassanak ki – az emberek szabadon dönthessenek arról, hogy valamely kollektív javak iránti vágyukat illetően önmegtartóztatást gyakorolnak –, először kapcsolatban kell lenni; szembenézni más emberekkel.

Emmanuel Levinas zsidó értelmiségi gondolkodó megjegyzi, hogy a szemtől szembeni találkozás előmozdítja az erényes magatartást, mivel a másik „szemében tükröződő védtelenség” és „arcára írt szegénység” arra indítja az embereket, hogy felismerjék a nagylelkűség és az együttérzés kötelességét.⁴⁶ Levinas bibliai narratívát használ az egymással kapcsolatba lépő és kapcsolódó emberi „én”-ek „előtörténetének” bemutatására.⁴⁷ Isten a következő kérdést szegezi Káinnak, miután ő meggyilkolta testvérét, Ábelt: „Hol van Ábel, a testvéred?” Válaszul Káin megkérdezi: „Talán őrzője vagyok testvéremnek?”⁴⁸ Isten nem válaszol, arra utalva, hogy az ember valóban most és mindig testvérőrző. Káin ezt nem ismeri fel, ezért képtelen megtapasztalni önmaga valódi, testvérőrzői énjét. Káin kudarcot vallott az önmegtartóztatás szabad választásában, elhagyta a szent rendet, illetve MacIntyre kifejezésével a természeti törvényt, amely elrendeli, hogy szövetséget kell kötnünk azokkal, akikkel szembenézünk, hogy megfeleljünk *teloszunknak* és a közjónak.

Alapvetően más emberekkel kell szembenéznünk azokban a küszöbön álló társulásokban, amelyek az egyén fölé emelkednek: a családokban, a közösségekben és a nemzetben. Ezek a társulások szövetségesek, mivel megteremtik a feltételeket a szabadon választott önmegtartóztatáshoz és az erényhez.

Freud értelmezésében nem létezik más értelmes válasz az ilyen társulásokba való beleszületés *nem választott* valóságára; az ilyen társulások kulturális normáinak való megfelelés megtagadása „rövid engedékenységet követően”⁴⁹ büntetést von maga után. Az emberi pszichében elterjedt elfojtás egyszerűen a viselkedésünket szabályozó szent rend kultúrába átitrt megtapasztalása. Valójában tehát korántsem megoldandó probléma.

⁴⁶ LEVINAS 1996: 12.

⁴⁷ LEVINAS 1996: 117.

⁴⁸ Ter 4,9.

⁴⁹ FREUD 1994: 12.

A jó hír, hogy szinte lehetetlen az „egyszerű ember” számára az olyan élet, amely tehermentesen, kapcsolódás nélkül, a mások tekintetétől és a velük szembeni kötelezettségeinktől hermetikusan elzárva élhető.⁵⁰ Mások felismerése a bennünket körülvevő társulásokban arra készíteti az embert, hogy feláldozza azokat a határtalan lehetőségeket, amelyeket az absztrakt szabadság kínál, és amelyek végső soron a másokkal szembeni uralom és pusztítás vágyában állnak. Ez a liberalizmus vége. Az erős kulturális feltételeknek kitett egyének utasításokat kapnak arra vonatkozóan, hogy mit kezdjenek a szabadsággal, hogyan használják azt, és hogyan ne éljenek vissza vele. Ez a valódi és hiteles transzcendens nyoma a természetben. Mindennek eredménye egy konkrétabb szabadság, a másokkal közösségben élt, békés élet.

Milyen politikát tart követendőnek jelen tanulmány? Rieff szerint a stabil kulturális kódok szükségtelenné teszik a politikai erőt: „A kultúra a harcnak az a formája, amely az első puskalövés előtt zajlik.”⁵¹ Ebben az értelemben a politikusoknak a tekintélynek a politikát megelőzően létrejött forrásaira kell tekinteniük ahelyett, hogy olyan új rezsimeket igyekeznének érvényre juttatni, amelyek rendezetlenné teszik a szövetségi kapcsolatokban fellelhető rendet. Simone Weil is ezt a meggyőződést vallotta, megjegyezve, hogy „[a]z állam rideg aggály, amely nem inspirálhat szeretetet, hanem maga megöl, elnyom mindent, amit szeretni lehetne; így az ember kénytelen az államot szeretni, mert nem marad semmi más.”⁵²

KÖVETKEZTETÉSEK

Az antikultúra szentségtörő, mert átírja a transzcendens igazságot; azt, hogy az egyén teleologikus módon terelődik valami nagyobb rend felé, amelynek oltárán fel kell áldoznia vágyainak kielégítését. Szükségünk van a szövetség rendjére, arra a régi-új metafizikára, amelyben a természeti és a természetfeletti, az elmélet és a valóság, a szent és a profán kölcsönösen megerősíti a

⁵⁰ HAUERWAS 2007.

⁵¹ ZONDERVAN 2005: 126.

⁵² WEIL 2020: 111.

helyes emberi létezést. A varázs visszaszerzésével a kultúra képes visszaállítani valamennyit a vezérlő tekintélyből. Az olyanok konzervativizmusa, mint Burke, Benjamin Disraeli és Roger Scruton, képes fenntartani a szövetség rendjét, javasolva, hogy azon kódok szerint éljük az életünket, amelyek az univerzum szent rendjét a testvérőrzői léten és az egyszerű ember egyéb hasonló, mindennapi tevékenységein keresztül szolgálják.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- ADORNO, Theodor (1973): *Negative Dialectics*. London: Routledge & Kegan Paul.
- BARFIELD, Owen (1988): *Saving Appearances*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- BUBER, Martin (2013): *I and Thou*. London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury.
- BURKE, Edmund (1790): *Reflections on the Revolution in France*. London: Dodsley.
- DENEEN, Patrick (2018): *Why Liberalism Failed*. New Haven, CT – London: Yale University Press. Online: <https://doi.org/10.12987/yale/9780300223446.001.0001>
- FREUD, Sigmund (1994): *Civilization and Its Discontents*. Mineola, NY: Dover.
- From Max Weber. Essays in Sociology* (2009). London – New York: Routledge.
- HAUERWAS, Stanley (2007): The Virtues of Alasdair MacIntyre. *First Things*, 2007. október 1. Online: www.firstthings.com/article/2007/10/the-virtues-of-alasdair-macintyre
- JANIAK, Andrew (2021) [2006]: Newton's Philosophy. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021. július 14. Online: <https://plato.stanford.edu/entries/newton-philosophy>
- KIM, Sung Ho (2022) [2007]: Max Weber. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021. szeptember 21. Online: <https://plato.stanford.edu/entries/weber>
- LEVINAS, Emmanuel (1996): *Basic Philosophical Writings*. Bloomington, IN – Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- MACINTYRE, Alasdair (1999): *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago – La Salle, IL: Open Court.
- MACINTYRE, Alasdair (2013): *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury.
- MCPHERSON, David (2020): *Virtue and Meaning. A Neo-Aristotelian Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press. Online: <https://doi.org/10.1017/9781108775151>
- RIEFF, Philip (1987): *The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith after Freud*. Chicago: University of Chicago Press.
- RIEFF, Philip (2006): *My Life among the Deathworks. Illustrations of the Aesthetics of Authority*. Charlottesville, VA – London: University of Virginia Press.
- RIEFF, Philip (2007): *The Crisis of the Officer Class. The Decline of the Tragic Sensibility*. Charlottesville, VA – London: University of Virginia Press.

- SACKS, Jonathan (2020): *Morality. Restoring the Common Good in Divided Times*. London: John Murray Press.
- STEVENS, Wallace (1955): *Connoisseur of Chaos. The Collected Poems of Wallace Stevens*. New York: Knopf.
- TRUMAN, Carl R. (2020): *The Rise and Triumph of the Modern Self. Cultural Amnesia, Expressive Individualism, and the Road to Sexual Revolution*. Wheaton, IL: Crossway.
- WEIL, Simone (2020): *The Need for Roots. Prelude to a Declaration of Duties Towards Mankind*. London: Routledge. Online: <https://doi.org/10.4324/9781315660622>
- ZONDERVAN, Antonius A. W. (2005): *Sociology and the Sacred*. Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press.