

Horkay Hörcher Ferenc

MŰVÉSZET ÉS POLITIKA
ROGER SCRUTON
KONZERVATÍV
FILOZÓFIÁJÁBAN



LUDOVIKA
EGYETEMI KIADÓ

MŰVÉSZET ÉS POLITIKA
ROGER SCRUTON
KONZERVATÍV FILOZÓFIÁJÁBAN

Horkay Hörcher Ferenc

MŰVÉSZET ÉS POLITIKA
ROGER SCRUTON
KONZERVATÍV
FILOZÓFIÁJÁBAN



LUDOVICA
EGYETEMI KIADÓ

BUDAPEST, 2025

A fordítás az alábbi kiadás alapján készült:
Ferenc HÖRCHER (2023): *Art and Politics
in Roger Scruton's Conservative Philosophy.*
Cham: Palgrave Macmillan

Fordította
Rigán Lóránd

A fordítást az eredetivel egybevetette
Horkay Hörcher Ferenc és Tóth Kálmán

A szerkesztésben közreműködött
és a bibliográfia magyar változatát összeállította
Tóth Kálmán

Kiadja a Nemzeti Közzolgálati Egyetem
Ludovika Egyetemi Kiadó
A kiadásért felel: Deli Gergely rektor
Székhely: 1083 Budapest, Ludovika tér 2.
Kapcsolat: kiadvanyok@uni-nke.hu · ludovika.hu

Felelős szerkesztő: Kilián Zsolt
Olvasószerkesztő: Csinta Áron
Tördelőszerkesztő: Kilián Zsolt
Korrektor: Kutas Éva

ISBN 978-963-653-234-5 (nyomtatott)
ISBN 978-963-653-235-2 (ePDF)
DOI: <https://doi.org/10.36250/1286>

© Horkay Hörcher Ferenc, 2025
Hungarian translation © Rigán Lóránd, 2025
© A kiadó, 2025

A mű elektronikus változata
a CC BY-NC-ND 4.0 nemzetközi licenc
feltételeinek megfelelően felhasználható.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



TARTALOM

<i>Előszó</i>	7
1 Bevezetés: A politika, a művészet és a filozófia	11
Az emberi tevékenység területei	11
Művészet és politika	27
Politika és filozófia	30
Művészet és filozófia	33
A scrutoni háromszög: filozófia, művészet és politika	38
2 Egy művészet- és politikafilozófia születése	41
Párizs, 1968	43
John Casey és a Peterhouse jobboldali köre	45
Kultúrkritika	56
Jogi tanulmányok	59
3 A konzervativizmus politikai filozófiája (<i>vita activa</i>)	63
A Salisbury Csoport és a <i>Salisbury Review</i>	63
Illegális tanítás a kommunista Közép-Európában	66
A konzervativizmus: doktrína vagy filozófia?	68
A nemzeti kötődés	115
Az <i>oikophilia</i> fogalma	133
4 A művészet és a kultúra elmélete	149
A kultúra elmélete	150
A szépség elmélete	165
Az építészeti tájnyelv (<i>vernacular</i>) dicsérete:	
Esztétika, politika, építészet	175
Wagner-kultusz: Metafizika, politika és zene	239

5	A művészetfilozófiától a metafizikáig (<i>vita contemplativa</i>)	275
	Metafizika I. Isten arca	277
	Metafizika II. A világ lelke	305
6	Összegzés: Scruton politika- és művészetfilozófiájának kettőssége	345
	<i>Vita activa</i> : A jogállamiság brit eszméje	349
	<i>Vita contemplativa</i> : A művészet filozófiája	355
	A politika, a művészet és a vallás filozófiája	357
	<i>Roger Scruton magyar fordításban megjelent munkái</i>	367
	Könyvek	367
	Tanulmányok és életrajzi interjúk	368
	<i>Felhasznált irodalom</i>	369

ELŐSZÓ

Ehhez a könyvhöz az inspirációt a néhai Sir Roger Scrutonnal való több évtizedes ismeretségem adta, akivel tudományos rendezvényeken folyamatosan találkoztam, és rendszeresen interjút is készítettem vele, amikor az ezredforduló után tíz évig újságíróként dolgoztam. Ha nem lennének azok az első kézből származó benyomások, amelyeket azokban az években szereztem róla mint személyiségről, akkor ez a könyv is más lenne. Hiszen a filozófia nem egyszerűen igaznak vélt állításokról szól – például a természeti világra és az emberi valóságra vonatkozó bizonyos igazságokról –, hanem a jellemformálásról és az értelmes és teljes életre való törekvésről is. Bár Scruton nem volt éppen a szó eredeti értelmében vett extrovertált személyiség, amikor emberi találkozásokra került sor, képes volt megnyílni, és megmutatni valamit saját belső lelkivilágából. Mégis, miután fájdalmasan korán elhunyt, rá kellett jönnöm, hogy elszalasztottam a lehetőséget, hogy eléggé mélyen megismerjem őt. Ehelyett az a lehetőségem maradt, hogy filozófiai és önéletrajzi írásaiból ismerjem meg. Még halála évében úgy döntöttem, hogy megírom ezt a könyvet, és a Palgrave Macmillan kész volt velem együtt belevágni a terv megvalósításába. Hálás vagyok ezért a bizalomért. A könyv fő célja az, hogy új megvilágításba helyezze Scruton szellemi teljesítményét, összekapcsolva a filozófiának azt a két területét, amellyel leginkább foglalkozott, együttesen tárgyalva Scrutont, a politikai filozófust és Scrutont mint esztétát és műkritikust.

A halála után másfél évig tartó intenzív munka során nagy adósságokba keveredtem. Először is Sophie Scruton volt az, aki bátorított, hogy az általam tervezett utat válasszam. Sir Roger egykori személyi asszisztense, Izzy Larthe is segítséget nyújtott, valahányszor kértem. Ami a tudományos támogatást illeti, a teljes lista túl hosszú lenne. A legfontosabb az a segítség volt, amelyet Sir Roger legközelebbi barátai közül Bob Granttól és Anthony O’Heartól

kaptam, akik mindketten olvasták a teljes szöveg első változatát, és megpróbáltak segíteni a finomításában. John O'Sullivan, a Danube Institute elnöke és felesége, Melissa szintén hitt a projektben. A fiatalabb nemzedékből Alicja Gescinskával és Samuel Hugheszal volt szerencsém találkozni és együtt dolgozni Sir Roger emlékének ápolásán. Marek Matraszek személyében, aki Sir Roger egy másik közeli szövetségese és tanítványa volt, értékes és támogató barátra találtam. A Humane Philosophy Project és a Vanenburg Society két szervezője, Mikolaj Slawkowski-Rode és Jonathan Price szintén rendkívül segítőkész volt. Köszönöm Fisher Derderian, a Roger Scruton Legacy Foundation alapítója és ügyvezető igazgatója meghívását, hogy csatlakozzam az alapítvány tudományos bizottságához. Sokat köszönhetek a Common Sense Societynek, különösen két alappillérenek, Anna (Stumpf) Smith Laceynek és Marion Smithnek. A Liberty Fund célkitűzéseit is rendkívül gyümölcsözőnek találtam, és nagyra értékelem az igazgatótanács számos tagja és néhány meghatározó munkatársa, köztük Emilio J. Pacheco, Douglas J. Den Uyl, Christine Henderson és Peter C. Mentzel tevékenységét. Számos vezető és fiatalabb kutató lépett kapcsolatba velem a Twitteren, az academia.edun és a ResearchGate-en, tanácsokat adva vagy bátorítást nyújtva. Különösen fontos volt számomra egy online baráti kör, a Konzervatív Filozófiai Klub közös megalapítása, amelyet a többek között Sir Roger által alapított Konzervatív Filozófiai Kör ihletett.

A két intézmény, amelyhez tartozom, a Nemzeti Közzolgálati Egyetem Politika- és Államelméleti Kutatóintézete és a HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézete kiváló munkakörülményeket biztosított a projekthez. Nagyszerű támogatásáért különösen hálás vagyok Török Bernátnak, aki korábban tanítványom volt a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen, ma pedig a Nemzeti Közzolgálati Egyetem Eötvös József Kutatóközpontjának igazgatója; valamint Koltay Andrásnak, aki meghívott az egyetemre. Hálás vagyok az egyetem jelenlegi rektorának, Deli Gergely professzornak, valamint Schmal Dánielnek, a Filozófiai Intézet korábbi igazgatójának és Balogh Balázsnak, a Bölcsészettudományi Kutatóközpont főigazgatójának is. A budapesti Scruton-kávéházak eseményeiből és Windhager Ákos kedves támogatásából is sokat merítettem. Ezeken a barátságos helyeken támogató közönség előtt próbálhattam ki néhány ötletemet.

Szokás szerint Steve Patrick szerkesztette a könyvem angol nyelvű változatát, Robotka Andrea pedig a szöveggondozás aprólékos feladatát látta el. Mindkettejüknek ugyanúgy hálás vagyok, mint a Palgrave Macmillan lektorainak és szerkesztőinek, akik szintén mindent megtettek a könyv színvonalának emeléséért; a fennmaradó tévedésekért magam felelek.

A magyar nyelvű fordítás Rigán Lóránd munkája. A fordítást az eredetivel összevettem, az így előállt változatot a fordító még egyszer látta. A magyar nyelvű szöveget gondozta és a fordítást utánam az eredetivel összevetette: Tóth Kálmán. Mindkettejüknek köszönöm gondos munkájukat.

Unokáimnak, a hároméves Hörcher Sámuelnek és az egyéves Juhász Zorka Mírának ajánlom ezt a könyvet.

Budapest, 2025. május

Horkay Hörcher Ferenc

BEVEZETÉS: A POLITIKA, A MŰVÉSZET ÉS A FILOZÓFIA

A Cambridge-ben képzett filozófusnak, a néhai Sir Roger Scrutonnak két fő érdeklődési területe volt: az esztétika és a politikai filozófia. Mindkettő az emberi tevékenység egy-egy formájával foglalkozik: a politikai filozófia a *zóon politikonra*, a politikai lényre összpontosít, míg az esztétika a szépség által lenyűgözött emberi lényt írja le a művészi alkotás és befogadás folyamatában. Ez a könyv a filozófus e két fő témával kapcsolatos gondolkodását próbálja értelmezni. A politika és a művészet egyaránt tekinthető különálló önkifejezési formának és az emberi tevékenység két olyan szférájának, amely egymással is átfedésben van. Az első fejezet a filozófia, a politika és a művészet kapcsolatáról szóló bevezetés.

AZ EMBERI TEVÉKENYSÉG TERÜLETEI

Oakeshott és a tapasztalat módjai

Kezdjük történetünket a brit filozófussal, Michael Oakeshott-tal! Bár Oakeshott és Scruton egyaránt a 20. századi brit konzervativizmus képviselője volt, filozófiai gondolkodásmódjuk sok tekintetben különbözött egymástól.¹ Ők ketten a 20. századi brit konzervatív gondolkodás talán legkiválóbbjai voltak, ám ebből nem következik, hogy mindenben hasonlók lettek volna, akár pályafutásukat, akár filozófiai nézeteiket tekintve. Anthony O’Hear egyenesen úgy fogalmazott egy hozzám intézett személyes jegyzetében, hogy Oakeshott filozófiai attitűdjében, különösen esztéticizmusában van valami szinte „komolytalan”, szemben Scruton „komolyságával”.²

¹ Kettejük rövid összehasonlításához lásd LETWIN 2020. (Röviddel Scruton halála után közzölt cikk.)

² Ezen a helyen külön köszönetemet szeretném kifejezni Anthony O’Hearnak és Robert Grantnek a szöveg első változatához fűzött részletes és mélyreható megjegyzéseikért. A szöveg

Annak oka, hogy mégiscsak belőle indulok ki, Oakeshott emberi tevékenységekre vonatkozó elmélete, amelyet itt alkalmazni szeretnék.

Oakeshott korai filozófiai művében, az *Experience and Its Modes* (*A tapasztalat és módjai*, 1933) című könyvben különbséget tett az emberi tevékenység főbb formái, az általa „tapasztalati módoknak” nevezett formák között. Nézete szerint például az emberek vagy teoretikusan, vagy praktikusan viszonyulnak a világhoz. Feltételezem, hogy Oakeshott felosztását jól lehet alkalmazni annak tárgyalására, milyen kapcsolat áll fenn a politika, a művészet és a filozófia között, amelyeket ő különféle *tapasztalati módoknak*, a *diskurzus különböző formáinak*, végül pedig egyszerűen egymástól megkülönböztethető jellegzetes *hangoknak* (*voices*) nevezett.³

Tudomásom szerint Scruton soha nem bocsátkozott részletes elméleti reflexióba a saját politikai és művészeti érdeklődése közötti kapcsolatra vonatkozóan. Az oakeshotti osztályozás azonban alkalmas arra, hogy a filozófia, a művészet és a politika kölcsönhatásairól általános képet adjunk. Ezt a képet először az ókori görög filozófusok vázolták fel. Szókratész, Platón és Arisztotelész különösen fontos ebből a szempontból – s mind Oakeshott, mind Scruton igyekezett is kapcsolódni az európai filozófia nagy hagyományához.⁴

Oakeshottot elsősorban a hagyományosan filozófiának nevezett terület megkülönböztető jegye, *differentia specificája* érdekelte. Gyakran visszatért a „filozófia filozófiájához”, vagyis a metafizikához, és ehhez meg kellett különböztetnie a filozófiát az észlelés más formáitól és a tapasztalat egyéb módjaitól.⁵ Úgy gondolta, hogy a világgal csak sajátos tapasztalatokon

egyes részleteit más, antik filozófiával foglalkozó kollégákkal is egyeztettem, az ő munkájukat is köszönöm.

³ Oakeshott legfontosabb írásai a politikának nevezett tapasztalati módról a *Rationalism in Politics* című művében találhatók (OAKESHOTT 1991), míg a költészetéről szóló elképzelései már az *An Essay on the Relations of Philosophy, Poetry and Reality* (1925) című szövegében megjelennek (OAKESHOTT 2004: 67–115), majd a nagy sikerű *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind* (1959) című munkájában is visszatérnek (OAKESHOTT 1991: 488–541). A politika és a művészet módozatainak oakeshotti tárgyalásához lásd SOININEN 2005; CAMPBELL COREY 2006; HORRAY HÖRCHER 2010. Magyarul: HÖRCHER 2019.

⁴ Scruton a „nagy hagyomány” kifejezést egyik kései kötete címében használja: SCRUTON 2017. Meg kell azonban jegyeznünk azt is, hogy Leavis 1948-ban megjelent, a regényről szóló monográfiája címében ugyanez a kifejezés szerepel (LEAVIS 1948).

⁵ Az alábbiakhoz forrásom: NARDIN 2020.

keresztül tudunk szembesülni. Ezt fejezi ki a kanti episztemológia is, amely szerint nincs mód arra, hogy a tapasztalati horizontunkon túl eső világra tekintsünk. A tapasztalat szubsztanciája nem más, mint a gondolat. Ez az elem az, ami Oakeshott filozófiai beszámolóját a tapasztalatról idealistává teszi: szerinte még az anyagi világhoz való viszonyunkban sem tudunk szabadulni az arról alkotott eszméinktől. Ám az eszmék rendezetten vannak jelen az emberi tudatban. Amikor a megfelelő eszmék kritikus tömege felhalmozódik, akkor azok eszmerendszerként, tapasztalati módként kezdenek működni. „Önálló-sulnak”, abban az értelemben, hogy „pontos feltételekkel meghatározhatóvá” válnak. Ezek a tapasztalati módok különállók, mivel „logikailag képtelenek egymás következtetéseinek cáfolatára vagy megerősítésére”.⁶ Ez a fajta belső kohézió és a külső különbségek az egyes tapasztalati módok eszméi között „egymásra épülő jelentésekből alkotott egészet” eredményeznek.⁷

Idézett művében Oakeshott a történelmet, a tudományt és a hétköznapi gyakorlatot azonosítja különálló módozatokként, amelyekhez később a költészetet és alighanem a gyakorlat sajátos ágának tekintett politikát is hozzáteszi.⁸ A gyakorlat elválasztható a többitől, mivel a cselekvő ilyenkor közvetlenül vesz részt a cselekvésben, míg a történelem, a tudomány és a költészet a cselekvés speciális, reflektáló, közvetett fajtája. De még a költészet is magában foglalja a cselekvést. Sőt, mind a költészetre, mind a politikára úgy fogok tekinteni, mint a gyakorlati ügyeket (vagy magát a gyakorlatot) és az öncélú eszméket (azaz az elméletet) összekötő híd elemeire. Ez a megkülönböztetés Dilthey fogalompárját idézi, aki a természettudományokban (*Naturwissenschaften*) érvényesülő magyarázat (*Erklären*) és a szellemtudományokban (*Geisteswissenschaften*) működő megértés (*Verstehen*) kettősségéről beszél.⁹

A tapasztalat módjai között Oakeshottnál az általa modálisnak nevezett különbségek állnak fenn. Nardin szerint ezzel Oakeshott közel kerül Hegelhez, aki először használta fel azt a kanti állítást, miszerint nincsenek

⁶ OAKESHOTT 1999: 2.

⁷ FULLER 2001: 38.

⁸ A költészetet mint önálló tapasztalati formát tárgyaló műveihez lásd a fenti 3. lábjegyzetet! A politikával leginkább a következő kötetben foglalkozik: OAKESHOTT 1991.

⁹ DILTHEY 2004: 9–121. A diltheyi különbségtétel rövid áttekintéséhez lásd MAKKEEL 2020.

„magánvaló dolgok”, kivéve a transzcendentális egót, amely tapasztal, amikor azt a nézetet fejtegette, hogy a tapasztalat egyszerre a megismerés formája, és magyarázza a lét bizonyos formáját. Nardin az egyes tapasztalatokat sajátos „diskurzusuniverzumaikkal” hajlamos azonosítani, feltételezve, hogy mindegyiknek „megvannak a maga érvei, értékelési és megalapozási módjai”.¹⁰ Ez a feltételezés szigorú: a módok szinte soha nem fedik át egymást.¹¹ Oakeshott azonban nem zárja ki a köztük létrejövő kommunikáció bizonyos formáját, a köztük kialakuló beszélgetés lehetőségét. Sőt, későbbi műveiben odáig megy, hogy a tapasztalati módokat egy intermodális beszélgetés „hangjainak” tekinti.¹² A beszélgetésben a kommunikáció funkcionálisan nem kötött, a társalgás nem szigorúan argumentatív, hanem inkább dialogikus. A beszélgetésnek nincs határozott konklúziója, és nincs metanarratíva. Nem engedi meg a tapasztalati módok vagy a hangok hierarchiáját sem: mindegyiknek megvan a maga jól definiált hozzájárulása a beszélgetéshez, vagy akár azt is mondhatnánk, hogy mindegyik önmagáért van. De ami még fontosabb, Oakeshott azt is állítja, hogy amint a filozófia átveszi az irányítást, az egyenrangú diskurzusok közötti beszélgetés természeténél fogva civilizálttá válik, mivel elvárja a hangoktól, hogy elfogadják és tiszteletben tartsák a köztük lévő különbségeket.

Dilthey és a német klasszikus idealista hagyomány mellett Nardin Benedetto Croce és Collingwood egyes műveit említi, mint amelyek Oakeshott különböző módokról szóló elméletéhez hasonló törekvések. Velük szemben azonban Oakeshott azt állítja, hogy nincs hierarchia a módok között, illetve mintha azt sugallná, hogy a művészet és a vallás egyaránt a gyakorlat része. Számára a filozófia több, mint a módok egyike. Olyan metadiskurzus, amely lehetővé teszi szubjektuma, a filozófus számára, hogy kritikailag reflektáljon a többi mód természetére. A főbb idealista elméletekkel ellentétben azonban – amelyekben a filozófia lehetővé teszi az alany számára, hogy betekintést nyerjen az abszolútum működésébe – nem egyértelmű, hogy ez Oakeshott filozófiáról alkotott felfogása szerint lehetséges-e. A filozófus éppúgy élet-hosszig tartó „utazás” részese, mint a politikai ágens, mert nem találja az

¹⁰ NARDIN 2001: 229.

¹¹ Ebből a szempontból az, amit Oakeshott „diskurzív univerzumnak” nevez, MacIntyre hagyományfogalmára emlékeztet. Lásd például MACINTYRE 1990.

¹² OAKESHOTT 1991: 488–491, 497.

abszolút tudás kikötőjét. A filozófia által áttekintett tudásformák összessége és az abszolút tudás közötti távolság azonban nem tudható.

Oakeshotthoz hasonlóan Scruton is az analitikus hagyományban nevelkedett, amely – a logikai pozitivizmus és a hétköznapi nyelv filozófiája hatására – sokáig háttérbe szorította a metafizikát.¹³ Mégis, számára evidens, hogy a politika és a művészet egyaránt a tudás formája (azaz eszmékből vagy gondolatokból építkeznek), mint ahogy azt is felismeri, hogy mindkettőnek megvannak a gyakorlati vonatkozásai is.

Scruton nagyra értékelte Kant metafizikai rendszerét, és ezért óvakodott attól, hogy filozófusként a filozófián túli kérdéseket érintsen, mint például az Isten léteire vonatkozó kérdést. A kései Scruton azonban, kiaknázva a 20. század utolsó harmada és az ezredforduló metafizika felé nyitó vizsgálódásait, *The Face of God (Isten arca)* és *The Soul of the World (A világ lelke)* című ikerkönyveiben olyan vizsgálódásokba kezdett, amelyek a lét transzcendens birodalma felé való közeledésként olvashatók. Bár mint látni fogjuk, a vallásos gondolkodás rejtély maradt számára, jelen kötet mellett érvel, hogy a kései Scruton közvetlenül törekedett kifejezni, miként értelmezhető a művészet a szentség metafizikai birodalmának felidézése, megmutatására vagy egyszerűen csak sejtetésére szolgáló egyik legigéretesebb módszerként.¹⁴ Bár az abszolútumhoz való viszonyának ez a kibővítése nem hagyta érintetlenül politikai filozófiáját, mellett fogok érvelni, hogy a jól berendezett politikai rendszerrel kapcsolatos elvárásai nagyrészt változatlanok maradtak. Élete végéig többé-kevésbé burke-iánus maradt, és a brit politikai hagyomány erőnyeit védelmezte, „a király a parlamentben” (*King-in-Parliament*) elvvel, az íratlan alkotmánnyal, a *habeas corpusszal* és a jogok nyilatkozatával, vagyis az angol *Bill of Rights*szal kapcsolatos eszméivel együtt. Az évek során talán csak az változott, hogy ebben a hagyományban olyan keresztény gyökerű eszméket fedezett fel, mint a tekintély, a *pietas* és az emberi barátság jelentőségének gondolata. Mindezen eszméknek azonban az ókori görög-római filozófiai háttere is megvolt.

¹³ SIMONS 2013. Lásd még GARCIA–NEF 2007.

¹⁴ Scruton és a vallás témájához lásd a Bryson által szerkesztett esszégyűjteményt, amelyben Scruton saját írása is szerepel: BRYSON 2016. Lásd különösen Robert Grant hozzájárulását ehhez a gyűjteményhez, amely elfogadja Scruton leírását a szentről mint valóságosról, azonban kevésbé tartja meggyőzőnek Scruton vallásfelfogását.

A tudás és a cselekvés arisztotelési formái

A konzervativizmusról szóló kései művében Scruton azt állította, hogy „a modern konzervatívok által képviselt eszmék többségét Arisztotelész nagyszerű életműve vetíti előre”.¹⁵ Helyénvalónak tűnik ezért felidézni Arisztotelésznek a tudás formáiról alkotott felfogását, amelyet a *Nikomachoszi etika* VI. könyvében fejtett ki. Oakeshott tapasztalati módjai és az arisztotelési tudásformák nem azonosak, ugyanakkor a tudásformák arisztotelési megkülönböztetése igen hosszú karriert futott be, és még modern kontextusban is releváns maradt. Az említett helyen Arisztotelész különbséget tesz a szakismeret (*tekhné*), a tudomány (*episztémé*), a gyakorlati okosság (*phronészisz*), a bölcsesség (*szophia*) és a megragadó ész (*nusz*) között.¹⁶ A tudományos megismerés annak megragadása, ami nem lehet másképp, vagyis ami örök, és ezért tanítható, egyszersmind lehetővé teszi a bizonyítást is. „Ami másként is lehet, annak egyik része alkotásnak, másik része cselekvésnek a tárgya.”¹⁷ Arisztotelész az alkotásra, vagyis a létrehozó tevékenységre az építést hozza fel példaként. Ez olyanfajta cselekvés, amelynek van végterméke, amely különbözik a cselekvéstől. A házépítés befejeződik, a végterméke a ház, amely odakint van, a világban. A megfelelő létrehozáshoz egyfajta tudás szükséges, amelyet kompetenciának is nevezhetünk. Az, amit mi művészetnek tekintünk, a tudásnak ehhez a formájához, a *tekhné*hez kötődik. Ezt Arisztotelész azzal is hangsúlyozza, hogy két híres szobrászt említ, Pheidiaszt és Polükleitoszt, akik mindketten a szobrászmesterséget űzték. A mesterség egyik speciális fajtája a költészet (*poiészisz*), amelynek keretében verseket alkotnak, amivel Arisztotelész külön értekezésben, a *Poétikában* foglalkozik. Míg a *tekhné* arra vonatkozik, hogy miként hozzunk létre valamit, addig a *phronészisz* arra, hogyan viselkedjünk. A *phronészisz* gyakorlati okosság; az a fajta tudás, amely a gyakorlatra – a gyakorlati tevékenységre – vonatkozik. A gyakorlati okosság embere „képes helyesen megfontolni

¹⁵ SCRUTON 2017a: 9.

¹⁶ Arist. *Eth. Nic.* 1139b15. A magyar fordítás forrása: ARISZTOTELÉSZ 2023: 229–230.

¹⁷ Arist. *Eth. Nic.* 1140a1; ARISZTOTELÉSZ 2023: 232.

azt, ami neki jó és hasznos, mégpedig nemcsak részlegesen [...] hanem hogy mi segíti őt hozzá az általában vett jó élethez”.¹⁸ Más szóval ez egy olyan tudás, amely a gyakorlati tevékenységről szól, de az emberi élet egészére is vonatkoztatható – ami Scruton számára is fontos kérdés lesz, amikor arról értekeznek, hogy mi rejlik cselekvésünkben pillanatnyi vélt hasznán túl. A gyakorlati okosság világosan elkülönül a tudományos ismeretektől és a mesterségbeli tudástól: „a gyakorlati okosság nem tudomány, és nem is szakismeret. Azért nem tudomány, mert a cselekvés tárgya másként is lehet; és azért nem szakismeret, mert a cselekvés és az alkotás más nembe tartozik.”¹⁹ Arisztotelész azt is állítja, hogy a háztartást vezető (oikonomosz) és a politikusok a gyakorlati okosság emberei, és ez utóbbira Periklészt hozza fel példaként. A politikán belül, amely a politikai közösségre vonatkozó gyakorlati okosságot foglalja magában, Arisztotelész különbséget tesz a törvényhozás tudománya és a voltaképpeni politika között, amelynek egyik része mérlegelő, a másik pedig bírói okosság. Ezzel tulajdonképp a politikai cselekvés három ágát határozza meg: a törvényhozást, a végrehajtást és a bírói tevékenységet.

Mind a *tekhné* emberei (a kreatív egyének), mind a *phronésziészéi* (a gyakorlat világában jártasak) bizonyos módon bölcssek a gyakorlat terén. De vannak olyanok is, akik „ezzel a hozzáértéssel átfogó értelemben [vagyis bölcsességgként] rendelkeznek”.²⁰ Ez a bölcsesség abban áll, hogy megragadjuk a kiinduló elvek igazságát, és ismerjük „a kiinduló elvekből folyó tényeket”. „A bölcsesség tehát egyszerre megragadó ész és tudományos tudás.”²¹ Fontos az is, hogy az elméleti bölcsesség vagy a *szophia* boldogságot eredményez.²² Az elméleti bölcsesség, vagyis a *szophia* szeretete nem más, mint a filozófia. Ugyanakkor mind a gyakorlati, mind az elméleti bölcsességhez tapasztalatra, a dolgok személyes megismerésére van szükség. Ezért nem lehet egy fiatal embert sem gyakorlati, sem elméleti bölcsnek nevezni, holott birtokában lehet mind a mesterségbeli tudásnak, mind az *episztémének*.

¹⁸ Arist. *Eth. Nic.* 1140a25; ARISZTOTELÉSZ 2023: 233.

¹⁹ Arist. *Eth. Nic.* 1140b1–3; ARISZTOTELÉSZ 2023: 234.

²⁰ Arist. *Eth. Nic.* 1141a10; ARISZTOTELÉSZ 2023: 238.

²¹ Arist. *Eth. Nic.* 1141a18; ARISZTOTELÉSZ 2023: 238.

²² Arist. *Eth. Nic.* 1144a5; ARISZTOTELÉSZ 2023: 252.

A fenti kategoriális séma azt mutatja, hogy Arisztotelész különbséget tett a tudás különböző típusai között. Oakeshott tapasztalati módokról szóló elemzését ez az osztályozás ihlethette. Arisztotelészhez hasonlóan Oakeshott is különbséget tett a gyakorlat, a tudomány és a filozófia között. Arisztotelész ezenfelül a történelmet is meghatározta a *Poétika* IX. részében, ahol különbséget tesz történelem, költészet és filozófia között, amikor kijelenti, hogy „filozofikusabb és mélyebb a történetírásnál, mert a költészet inkább az általánosat, a történelem pedig az egyedi eseteket mondja el”.²³ Mindkettőnek az a funkciója, hogy rekonstruálja (vagy ahogy Arisztotelész fogalmaz, „utánozza”) az emberi cselekvést. De míg a történelem adott személyt mutat be (Arisztotelész ezt Alkibiadész személyével illusztrálja), addig a költészet azt ábrázolja, ahogyan „egy bizonyos ember bizonyos meghatározott módon beszél vagy cselekszik, a valószínűség vagy a szükségszerűség szerint”.²⁴ Más szóval, míg a történelem a sajátosat és a véletlenszerűt tárgyalja, addig a költészetet az az emberi beszéd és cselekvés érdekli, amely egyfajta általános érvényességgel bír, vagyis amely egy fajtát vagy típust fejez ki, és nem egyszerűen az egyedi esetet.²⁵ Arisztotelész itt szembeállítja egymással a történelmet, mint a véletlenszerű és a partikuláris, és a filozófiát, mint az emberi cselekvésben rejlő szükségszerű és egyetemes „utánzását”. Azt állítja, hogy a költészet valahol a kettő között helyezkedik el, azzal szembesítve tanítványait, amit a konkrét egyetemesnek nevezhetnénk.²⁶ A költészet tehát képes megmutatni az egyetemet a különösben, a történelemben fellelhető filozófiát, illetve feltárja a véletlenben a szükségszerűt.²⁷

Arisztotelész tudáskategóriái magyarázzák mind Oakeshott, mind Scruton terminológiáját. Minket itt elsősorban az utóbbi érdekel, bár úgy tűnik, hogy Oakeshott tapasztalati módjai is ebből az antik görög forrásból

²³ Arist. *Poet.* 1451b. Magyar nyelven: ARISZTOTELÉSZ 1997: 20.

²⁴ Arist. *Poet.* 1451b; ARISZTOTELÉSZ 1997: 20.

²⁵ Lásd ezzel kapcsolatban Samuel Johnson megfogalmazását: „Csakis az általános természet pontos ábrázolása gyönyörködtet sokakat hosszú időn keresztül.” JOHNSON 2012: 1196. Köszönettel tartozom Robert Grantnek ezért a hivatkozásért.

²⁶ CARLI 2010.

²⁷ Lukács György beszél *Az esztétikum sajátossága* című munkájában a különösségről mint esztétikai kategóriáról. Vö. LUKÁCS 1965: 177–245.

származnak – bizonyára nem közvetlenül, hanem valószínűleg a klasszikus német idealizmus közvetítésével. Ha ennek a könyvnek a kulcsfogalmait vesszük: a költészetről kiderül, hogy a mesterségbeli tudás egy fajtája, a politikáról, hogy a gyakorlati bölcsesség (okosság) jellemzi, a filozófiáról pedig, hogy elméleti tudás. Nyilvánvaló, hogy az elméleti bölcsesség magasabb szinten áll, mivel az univerzálissal foglalkozik, míg a *tekhné* és a *phronészisz* egyaránt a partikuláris dolgokkal. A *theória* „a legszabatosabb tudományos tudás”.²⁸ Az elméleti bölcsesség feltehetően ezen „tökéletességének” köszönhetően nyújt boldogságot. Thalész például csillagászati ismeretei révén képes volt egy vagyont keresni azzal, hogy megjósolta, mikor lesz nagy olajbogyótermés, és felvásárolta az összes olajsajtoltót, amelyeket aztán az emberek csak tőle bérelhettek nagy összegekért.²⁹ Arisztotelész Anaxagorasz példáján keresztül mutat rá, hogy – mint Reeve fogalmaz – „» az égről és a világegyetem egész rendjéről« való gondolkodás jelenti a legáldásosabb boldog életet, és így a legpraktikusabb dolog mind közül”.³⁰

A tudás két gyakorlati formája között további kapcsolat is van. Valójában mindkettő emberi döntést vagy választást igényel. A költőnek esetről esetre kell döntenie főhőseinek sorsáról, kiválasztva azt a konkrét történetsházat, amely képes az egyetemeset megmutatni a sajátosban. Arisztotelész meglehetősen részletesen beszámol arról is, hogy miként választ a gyakorlati bölcsességgel rendelkező ember. A gyakorlati bölcsesség tulajdonképpen nem is más, mint a „helyes megfontolás” képessége nehéz ügyekben.

²⁸ Arist. *Eth. Nic.* 1141a15. Simon Attila magyarázata szerint: „A tudomány (és így a bölcsesség) szabatosságát Arisztotelésznél az *akribész* melléknév jelöli (itt felsőfokban: *akribesztaté*). Ugyanez a szó szerepel a fejezet elején azoknak a megjelölésére, akik valamely szakismeretnek »a legapróbb részleteiben is tökéletesen birtokában vannak« (*toisz akribesztatoisz tasz tekhnasz*). Innen érthető, legalábbis a szóhasználat felől nézve, hogy miért állítja azt Arisztotelész, hogy *mindebből világos*, hogy miért a bölcsesség a legszabatosabb. A fogalmi tartalmat tekintve pedig ez a szabatosság azt jelenti, hogy mivel a bölcsességnek – a tudományos tudás és a megragadó ész együttesének – a tárgyai szükségszerűek és változatlanok, így maga a bölcsesség a legpontosabb és egyben – ez a következő mondatokból derül ki – a legmagasabb rendű tudás is.” ARISZTOTELÉSZ 2023: 238 (52. lábjegyzet). Reeve magyarázata szerint az a tudomány, amely megelőz egy másikat, illetve szabatosabb, annak köszönhetően az, hogy tárgya megelőzi a másikat, és tárgyat szabatosabban is magyarázza. Aristotle 2014: 277 (440. jegyzet).

²⁹ Arist. *Pol.* 1259a; ARISZTOTELÉSZ 1984: 90–91.

³⁰ ARISTOTLE 2014: 279 (447. jegyzet).

„Az abszolút értelemben vett helyes megfontolásra pedig az képes, aki a mérlegelés segítségével el tudja találni azt, ami a cselekvéssel elérhető dolgok közül a legjobb az embernek.”³¹ A *phronimosz* (a praktikus bölcsességgel rendelkező ember) képes jól mérlegelni, mert birtokában van a jellem vagy tudatos választás (*proaireszisz*) erényének, amely lehetővé teszi számára, hogy megtalálja a helyes vágyat és a választás igaz indokát. Míg az elméleti gondolkodás tisztán csak igaz vagy hamis, addig a nem elméleti gondolkodás esetében – amely vagy gyakorlati, vagy produktív – „az igazság a helyes törekvéssel van összhangban.”³² Arisztotelész szerint tehát a jó választáshoz az ágensnek nemcsak a világ helyes megismerésére, hanem jól irányzott vágyakozásra is szüksége van: ezeket együtt tekinthetjük a választás objektív és szubjektív kritériumának.

A választás tehát döntő fontosságú mind a gyakorlati, mind a produktív gondolkodásban. Arisztotelész azt feltételezi, hogy e kettőnek ugyanaz a szerkezete. Hasonlóképp vélekedett az erkölcsi és esztétikai ítéletről az újkori filozófia azon ága, amely szintén arisztotelészi ihletésű.³³ Shaftesbury például azt állította, hogy létezik a helyes és a helytelen érzéke, amely lehetővé teszi az emberek számára, hogy megítéljék a többiek érzelmeit – azokat az érzéseket, amelyek meghatározzák cselekedeteik minőségét.³⁴ Shaftesburyt Arisztotelészhez hasonlóan az is érdekelte, hogy miként hozunk esztétikai ítéleteket, azaz hogyan ítéljük meg, hogy valami, valaki vagy valamely tevékenység szép-e, vagy sem. Azt is fontos megjegyezni, hogy szerinte mind az erkölcsi érzék, mind a szépérzék velünk születik, ugyanakkor mindkettő fejleszthető és fejlesztendő, amihez nevelésre van szükség, amely által finomodhatnak.³⁵ Az érzékek ilyenfajta képzését (*Bildung*) mind az egyén, mind a közösség szintjén végre kell hajtani, többgenerációs dimenzióban is.

³¹ Arist. *Eth. Nic.* 1141b13–14; ARISZTOTELÉSZ 2023: 240.

³² Arist. *Eth. Nic.* 1139a30; ARISZTOTELÉSZ 2023: 228; CHAMBERLAIN 1984.

³³ Az ítélettípusok kora újkori osztályozásának leírását lásd GADAMER *Igazság és módszer* című művében (GADAMER 2003), a humanista hagyománynak a humán tudományok szempontjából betöltött jelentőségéről szóló fejezetben, valamint Alfred BAEUMLER *Az irracionális problémája a XVIII. századi esztétikában és logikában. Az ítélőerő kritikájáig* című munkájában (BAEUMLER 2002). Magam is kiadtam egy kötetet a felvilágosodás korának (1650–1800) esztétikai gondolkodásáról, és különösen arról, amit „az ízlés esztétikájának” neveztem: HORKAY HÖRCHER 2014a.

³⁴ SHAFTESBURY 2001: II. 1–100, 16.

³⁵ Az „érzések iskolázásáról” lásd SCRUTON 2018a.

Az ízlés vagy az ítélőképesség [...] aligha jön velünk készen a világra. A használatnak, a gyakorlatnak és a kultúrának meg kell előznie a kiteljesedett megértést és szellemet. Igaz és helyes ízlés nem születhet, nem foganhat meg és nem hozható létre a kritika előzetes munkája és fáradozása nélkül.³⁶

Ez azért is fontos, mert előrevetíti azt a központi szerepet, amelyet a német felvilágosodás által javasolt „kultúra”, pontosabban a „kulturális hagyomány” fogalma játszik majd, mind az erkölcsi (gyakorlati), mind az ízlésítéletben.

Ám vigyázz, a kulturális relativizmus radikális szubjektivizmushoz vezethet: ahhoz az elképzeléshez, hogy minden kiteljesedett és művelt embernek saját mércéje van az erkölcsi jószág és az esztétikai minőség tekintetében.³⁷ A politika területén ennek a radikális erkölcsi és esztétikai relativizmusnak a megfelelője a radikális libertáriánus álláspont lenne, amely az egyén autonómiáját hangsúlyozza mindenekfelett a politikai ítéletek terén. Egyes konzervatív elméletek közel is kerülnek ehhez az állásponthoz – köztük talán Oakeshotté is, amit híres hasonlata fejez ki, miszerint a politizálás olyasmi, mint a kikötő nélküli tengeri hajózás. Scruton ezzel szemben egyfajta természetjog mellett érvelt, amely külső kontrollként működik a különböző politikai közösségek normái felett, s ez lehetővé tette számára, hogy ellensúlyozza a relativizmust, és magán ezen a hagyományon belül kritizálhassa a normákat.³⁸

A szépség, a költészet és az isteni Platónnál

Oakeshott-ra és Scruton-ra egy másik ókori görög gondolkodó is nagy hatással volt. Platónról van szó persze, akinek *Állama* és *Lakomája* a politika és a költészet (vagy általánosabban a művészet) filozófiához való viszonyával is foglalkozik. Bár Platón nem gyakorolt különösebben erős hatást Scruton politikai gondolkodására, a szépség filozófiája, amelyet – többek között – a *Lakomában* fejtett ki, releváns Scruton szépségről alkotott fel-

³⁶ SHAFTESBURY 2001: III. 164.

³⁷ A szubjektivizmus problémáját David Hume fejtette ki világosan és hatásosan *A jó ízlésről* szóló esszéjében.

³⁸ Lásd például a természetjogról szóló fejezetet Scruton *The Meaning of Conservatism* című kötetében (SCRUTON 1980). Magyar fordítása: SCRUTON 2002a. A különböző hagyományok összehasonlításának problémáját szisztematikusan elemzi: MACINTYRE 1990.

fogása szempontjából. A brit gondolkodó Platón is inspirálta belátása szerint a szépség olyasvalami, ami a metafizikai dimenzió felé vezeti az embert.

Ebben az összefüggésben érdemes felidézni Szókratész esetét Diotima papnővel a *Lakomából*. Diotima beszédének talán legérdekesebb és legismeretesebb része a léleknek az abszolút és tiszta szépséghez való felemelkedéséről szól. Államában Platón kritizálja a költőket, mert eltérítenek minket az igazságtól. Ám a Szókratészt szerelemre tanító Diotima mást mond: arra emlékeztet, hogy a *poiészisz* a legáltalánosabb értelemben annyit tesz, mint előállítani vagy létrehozni: „sokféle »*poiészisz*«, alkotás van; mert minden, ami a nem létezőnek a létezőbe való átmenetét eredményezi, alkotás.”³⁹ A szűkebb értelemben vett költészet a létrehozásnak csak az egyik fajtája, amely a zenéhez és a vershez kapcsolódik: „az egész *poiészisz*nek egy kis részét, mely a zenével és a versmértékkel foglalkozik, leválasztják, s erre alkalmazzák az egésznek a nevét. Mert csak ezt hívják *poézis*nek, s azokat, akik az alkotás e részecskéjét birtokolják, *poétáknak*.”⁴⁰ Diotima tanítása az általános és a szűkebb értelemben vett előállítás közötti kapcsolatot az *erósz*hoz hasonlítja. Az *erósz* általános értelme „a Jóra és a boldogságra való vágyakozás”.⁴¹ De nem szabad megfeledkezni az *erósz* szűkebb értelméről sem, amely azokra utal, akiknek vágya a jó és a boldogság meghatározott módon való megszerzése: így mindazok, „akik *Erósz* egyik alakja után mennek, s arra törekednek, megkapják az egésznek a nevét: szerelem, szeretni, szerelmesek”.⁴² Diotima beszámolójának fortélya abban rejlik, hogy nem egyszerűen felhívja a figyelmet az általános kifejezés és konkrét értelme, a *poiészisz* és az *erósz* azonos logikai struktúrájára, hanem lényegileg is összekapcsolja a költészetet és az *erósz*t. Azt állítja, hogy a szerelmesek, vagyis azok, akik örökre magukénak akarják tudni a jót, sajátos módon cselekszenek: valami szépet alkotnak. A szerelem mint a jó birtoklásának vágya: „szülés a szépségben, test és lélek szerint.”⁴³ „A férfi és a nő egyesüléséből való ugyanis a szülés”⁴⁴ Diotima szerint. A nemzés bizonyos értelemben isteni,

³⁹ Plat. *Symp.* 205b. A magyar fordítás forrása: PLATÓN 2024: 60.

⁴⁰ Plat. *Symp.* 205c; PLATÓN 2024: 60–61.

⁴¹ Plat. *Symp.* 205d; PLATÓN 2024: 61.

⁴² Plat. *Symp.* 205d; PLATÓN 2024: 61.

⁴³ Plat. *Symp.* 206b; PLATÓN 2024: 62.

⁴⁴ Plat. *Symp.* 206c; PLATÓN 2024: 62.

mert ez a halhatatlanság *poiészisz*e, „s a halandó lényben halhatatlan”.⁴⁵ Ráadásul az isteni nem valósulhat meg („nem születhet”) a rúttságban, mert az diszharmonikus lenne. Ezzel Diotima azt is bebizonyította, hogy a jó örök birtoklásának vágya a halhatatlansághoz vezet minket, ami egyben az isteninek a keresése is.

A következő lépés annak igazolása, hogy ez a nemzés nemcsak a testben, hanem a lélekben is megtörténhet. Ebben az összefüggésben Diotima a költőket és az államférfiakat egyaránt említi. Mindkettőben olyasmi fogan meg, s mindkettő olyasmitt hoz létre, ami a lélekhez tartozik; márpedig az okosság és minden más erény bizonyosan ilyen. Ezért a költők és az államférfiak egyaránt rendelkeznek „gyakorlati bölcsességgel”. Ha figyelembe vesszük mindazt, amit az erényekről tudunk, világossá válik, hogy az ilyen alkotók,

a lélekben termékenyek [...] közül való minden költő, aki műveket hoz a világra, a mesterek közül pedig azok, akiket feltalálónak hívnak. De minden okosság közül a legnagyobb és a legszebb, mely az államok és az otthonok belső rendjét igazgatja, s ennek a neve mértékletesség és igazságosság.⁴⁶

Ez azt sugallja, hogy a költők és az államférfiak ugyanarra törekednek: arra, hogy a jót birtokolják. Ennek elérése érdekében „lélekben alkotnak”, meghaladva saját önző érdekeiket, és e tevékenységük révén tesznek szert gyakorlati bölcsességre, lesznek erényesek.

Miután rámutatott, hogy a költők milyen közel állnak az államférfiakhoz, Diotima az alkotás különböző fajtáit vagy szintjeit határozza meg. Szókratész hősnője az utódnemzést is a *poiészisz* természetes formájának tekinti. Az örökkévaló létrehozásával magasabb szintű szépség érhető el, mint halandó testekével. Homérosz, Hésziodosz és a többi költő azért alkotott verseket, hogy „halhatatlan hírt és emlékezetet” szerezzen magának.⁴⁷ De a halhatatlan szépség még magasabb formája az, amit a törvényhozók alkotnak, és azok, akik az államokat igazgatják.⁴⁸

⁴⁵ Plat. *Symp.* 206c; PLATÓN 2024: 62.

⁴⁶ Plat. *Symp.* 209a; PLATÓN 2024: 66.

⁴⁷ Plat. *Symp.* 209d; PLATÓN 2024: 67.

⁴⁸ Plat. *Symp.* 209e; PLATÓN 2024: 67.

Úgy tűnik tehát, hogy az államigazgatás a szépség megteremtésének magasabb szintjén áll, mint a természetes nemzés vagy a költészet. Ám a szépség legmagasabb szintjét csupán azok érik el, akik az anyagi, partikuláris világban nem egyetlen szép testtel vagy lélekkel szembesülnek, hanem a szépség egész tartományával.⁴⁹ Ezt a birodalmat csak a filozófus fedezheti fel, aki „a szépség roppant tengerét” szemléli.⁵⁰ A filozófus az, aki képes lesz elérni „a szépségnek a tudományát”, lényegében egyfajta metafizikai ihletésű esztétikát, amikor „hirtelen valami csodálatos természetű szépséget pillant meg”, „amiért minden eddigi fáradozás történt”. Az általa szemlélt tárgy „örökkévaló, se nem keletkező, se nem pusztuló, nem növekvő és nem fogyatkozó”.⁵¹ Ez nyilvánvalóan az isteni lény látomása, ami viszont az európai kultúrában a teológus privilégiuma. Más szóval a Diótima által felvázolt hierarchia – emelkedő sorrendben – a nemi szerelemtől a költészetten át a politikáig, majd az esztétikát magában foglaló filozófiáig és végül a teológiáig vezet. Látni fogjuk, hogy Scruton filozófiáját ezeken a területeken nagymértékben befolyásolta a tudás formáinak hierarchiájáról és a szépség szeretetéről alkotott platonikus elképzelés.

Gyakorlati élet és szemlélődés

A boldogság vagy *eudaimonia* az ókori görögök számára mást, többet jelentett, mint nekünk. Arisztotelész számára az a meghatározatlan dolog, amelyet az emberek az életükben és az életükkel el akarnak érni. Az *eudaimonia* módjai közül a második legjobb „az az élet, amely a többi erény alapján áll”, a legjobb pedig a szemlélődő tevékenység (*theorein*).⁵² Mint láttuk, a gyakorlati élet aktív vagy produktív lehet, az előbbi a phronészis, az utóbbi a tekhné tudásformájára támaszkodik. Mindkét tevékenység boldoggá teszi az embert, ám úgy tűnik, hogy a szemlélődés magasabb rendű, mivel kevesebb külső körülményt igényel, ami azt jelenti, hogy elegendő önmagának, és ebben az értelemben kevésbé kiszolgáltatott annak, ami nem áll az irányításunk alatt.

⁴⁹ Plat. *Symp.* 210c; PLATÓN 2024: 68.

⁵⁰ Plat. *Symp.* 210d; PLATÓN 2024: 68–69.

⁵¹ Plat. *Symp.* 211a; PLATÓN 2024: 69.

⁵² Arisztotelész *teóriafogalmának* friss áttekintését nyújtja: ROOCHNIK 2009.

Arisztotelész nem tisztázza eléggé a kérdést ahhoz, hogy minden kétséget kizárjon, de a *Nikomakhoszi etika* X. könyve 9. fejezetében olvasható fejtegetése mindenestre a bölcs ember leírásával zárul, „aki az ésszel összhangban tevékenykedik”.⁵³ Ebben az értelemben a filozófus áll a legközelebb az istenekhez, és ő az, aki a legboldogabb életet éli.

A gyakorlati és a szemlélődő élet alkotta fogalompár utóéletének bemutatására hadd utaljak az európai szellemtörténet két későbbi szakaszára! Az egyik az antik Róma, a másik a középkori kereszténység, még pontosabban a kolostor kontextusa. A boldogságról szóló római diszkusszióban az *otium* és *negotium* fogalompár játszik meghatározó szerepet. Az *otium* értékelésében azonban a rómaiak is ingadoztak. Epikurosz csöndes derűt ígért az *otium* által. Nagyobb hatása volt azonban Cicero nézeteinek, aki a „méltó tétlenségről” (*otium cum dignitate*) írt.⁵⁴ Így ábrázolta ugyanis saját életét, miután a politikai életben elszenvedett vereség miatt visszavonult a közelettől. A *kötelességekről* című munkájában jó megoldásnak tartja a vidékre való visszavonulást, ha a politikai élet túl hevesse válik a városban. Sestiusért tartott beszédében pontos leírást is ad a méltó tétlenségről: „Mi hát az állam vezetőinek a célja, amit szem előtt kell tartaniuk, s amely felé haladniuk kell? Az, ami minden épeszű, derék és boldog polgár elsődleges és legkívánatosabb célja: a nyugalom és a méltóság megőrzése.”⁵⁵

A kifejezés a középkori keresztény kontextusban is megőrizte jelentőségét. Először is ebben az időszakban jelent meg az *otium philosophandi* fogalma, amely ismét összekapcsolta a kontemplációt és a szabad időtöltést. A politikai kataklizmák idején Szent Ágoston is a békés elvonulást dicsérte mint a valóban kívánatos életmódot. Ezt a felfogást vette át a keresztény kolostorok rendszere is, ahol a szerzetesektől elvárták, hogy visszavonult, békés és intellektuális tevékenységgel töltött életet éljenek.⁵⁶ A középkorászok így írják le ezt az életformát: „a szerzetesi élet lényegét tekintve *vita contemplativa* [...] És ennek a *vita contemplativának* a lényege nem a

⁵³ Arist. *Eth. Nic.* 1179a22; ARISZTOTELÉSZ 2023: 396.

⁵⁴ WIRSZUBSKI 1954; BALSDON 1960.

⁵⁵ Cic. *Sest.* (Publius Sestius védelmében) 45.98. In CICERO 2010: 835–888. Köszönettel tartozom Simon Attilának a szakasz értelmezéséhez nyújtott segítségéért.

⁵⁶ TAYLOR 1911: 353–367.

tevékenység és a cselekvés, hanem a szemlélődés, az elmélkedés Istenről és az emberi lélekről.”⁵⁷

Taylor hangsúlyozza, hogy az egyik példa, amelyre ez a keresztény koncepció épült, éppen Arisztotelész teoretikus életformája volt. Úgy találja azonban, hogy ennél is fontosabb volt a keresztény szeretet fogalma, amely Isten és az általa teremtetten ember közötti, kölcsönös érzelmi kötődést írja le. A némileg meglepő „keresztény ekstázis” kifejezés használata arra is rávilágít, hogy ez a gondolat valójában platóni elemként értelmezhető a középkori gondolkodásban. Hiszen az *eksztaszisz* fogalma végül is annyit tesz, hogy „önmagán kívül lenni”. Ebben az értelemben használta Plótinosz, a platóni örökség talán legfontosabb hellenisztikus folytatója, aki „az én kiterjedése és csatlakozása, az érintkezés, a megpihenés és a kapcsolódás utáni törekvés” gyanánt írta le az ekstázist.⁵⁸ Ez a célja a középkori szerzetesi életnek is: lehetővé tenni, hogy a benne részt vevők az emberi tökéletesség legmagasabb szintjére, Isten jelenlétének élvezetére összpontosíthassanak, és ha lehetséges, el is éri azt.

Érdekes módon, amikor a humanisták egyre élesebb kritikát fogalmaztak meg a szerzetesi élet középkori eszményével szemben, amelyet az elzárkózás bűnös formájának tekintettek, ők is arra a megkülönböztetésre támaszkodtak, amely, mint láttuk, az ókori görög filozófiából származik.⁵⁹ Már Petrarca írásában is ellentmondás van keresztényi elhívása és az őt írásra készítő törekvések között. Saját életében ugyanis arra törekedett, hogy egyensúlyt teremtsen a két életforma (*vitae*) között, miközben marandó hírnevét alkotásának tökéletessége alapozta meg, amely ismét csak a tökéletes, a szépség- és ezáltal Isten szeretetén keresztül megélt életéről szólt.

A kettős mérce jelenlétének, azaz a *vita activa* és a *vita contemplativa* eszménye együttes hatásának még egyértelműbb esete Coluccio Salutati gondolkodásában mutatkozik meg. Salutatit „a jogi tudás, a politikai fortély és a diplomáciai ügyesség”, másfelől „a pszichológiai érzék, a kommunikációs készség és a szokatlan irodalmi tehetség” ötvözete nemcsak a város falain belül, hanem azokon túl is híressé tette.⁶⁰ Mestere és példaképe a római

⁵⁷ TAYLOR 1911: 364.

⁵⁸ Az idézetek forrása: STEARNS 1920: 360.

⁵⁹ LOMBARDO 1982.

⁶⁰ GREENBLATT 2011: 123.

szónok, irodalmár és államférfi, Cicero volt, akinek a példája megmutatta számára a retorikai képességek jelentőségét a politikai életben. Ugyanakkor költő mestereitől, Vergiliustól és Petrarcatól azt tanulta, hogy a legnagyobb emberi teljesítmények az értelem vívmányai, még akkor is, ha ő maga komoly kétségekkel, „széles körű szkepticizmussal szemlélte az emberi ész képességeit az isteni dolgokban”.⁶¹

A *vita activa* és a *vita contemplativa* mint a szellemi élet kettős mintája a modern európai kultúra állandó jellemzője maradt. Az értelmiség politikai szerepéről, valamint a humanista tanulmányok és önreflexió elefántcsonttornyában töltött, Montaigne-hez hasonló gondolkodók által népszerűsített életforma erényeiről szóló elmélgedések hosszú sorát szülte.

MŰVÉSZET ÉS POLITIKA

Mint láttuk, Arisztotelész a *tekhné* és a *phronészisz* a tudás két különböző formájaként értelmezte. A *tekhné* úgy viszonyul a *phronészisz*hez, ahogyan a művészet a politikához. A művészeti tevékenység alkotásokat hoz létre, míg a politika a közjóért végzett cselekvésre vonatkozik. Ha a kettő közötti kapcsolatot szeretnénk feltárni, akkor a művészet nyilvános jellegéből érdemes kiindulnunk. Mind az építészet, mind a szobrászat olyan tárgyakat hoz létre, amelyeket a közösség minden tagja élvezhet, mivel a házak és a köztéri szobrok egyaránt közszemlére kerülnek a város utcáin és terein. Hasonlóképpen, az ókori görög színház a kultusz nyilvános formája is volt, mivel az athéni *démosz* tagjaitól elvárták, hogy részt vegyenek a színházi előadásokon, és a részvételért adott esetben kártalanításként fizetséget (theorikon) is kaptak. De ugyanígy a zenét is az egész közösség élvezte, és még a homéroszi költészet is nyilvános alkalmakhoz, többnyire lakomákhoz kötődött, ahol az irodalmi műveket az összegyűlt társaság egészének szórakoztatására adta elő az énekmondó. Amint a homéroszi eposzok példája is mutatja, az előadott művek a közösség sorsáról, próbatételeiről és életének fordulópontjairól szóló, hosszú elbeszélések voltak.

⁶¹ HANKINS 2011: 284.

A görög *polis*z művészeti világának egészét tekintve világossá válik, hogy az építészet, a szobrászat, a színház, a zene és a költészet is nyilvános jelentőséggel bírt, ami magukat a művészeket a közösség egésze számára, vagyis politikailag relevánssá tette. A görög történetírás e tevékenységek legnevezetesebb művelőinek nevét is ránk hagyta. Közülük talán Homérosz volt a legtekintélyesebb, de Iktinosz, Pheidiasz, Szophoklész vagy a fikatív Orpheusz nevét megőrizték az utókor számára. A legjobbak emlékét nemzedékről nemzedékre továbbadták, ahogyan a nagy hadvezéreknek, törvényhozóknak, szónokoknak és államférfiaknak is emléket állítottak. Ami a közérdeklődést illeti, csak a sport hasonlítható össze a művészettel: a sportünnepségek ugyanolyan népszerűségnek örvendtek, mint a kulturális és művészeti események, s ezeket ugyanúgy nagy tömegek látogatták és élvezték. Hasonlóképpen, egy szobor vagy emlékmű közszemlére állítása fontos eseménynek számított a közösség életében, csakúgy, mint azok az ünnepi alkalmak, amikor egy új középületet, például egy tornacsarnokot vagy egy templomot nyitottak meg a közösség tagjai számára.

Közösségi jelentőséggel bírtak a történelmi eseményeket megőrző elbeszélések, beleértve az alapító mítoszokat, vagyis a közösség eredetéről szóló történeteket. Amellett, hogy ezek a főbb politikai és katonai szereplők vagy hősök életének jelentős eseményeit mesélték el, a közönség (akár elhitte, amit hallott, akár nem) betekintést nyerhetett az adott kultúra isteneinek és félisteneinek életébe is. Valójában maga a „kultusz” szó is mutatja, hogy a kulturális események és produkciók vagy műtárgyak szinte mindig az istenek tiszteletére irányuló vallási tevékenység részét képezték. A művészi előadással egybekötött nyilvános alkalmakat részben liturgikus, részben politikai ünnepségeknek tekintették, ahol a felajzott lelki állapot időnként az ekstázisig is eljuthatott, mint a Dionüszosz-ünnepek során, amelyeket Nietzsche *A tragédia születése a zene szelleméből* című művében költői módon írt le (1872).

A görög művészet e genealógiáját és osztályozását Scruton is fontosnak tartotta, hiszen gyakran hivatkozott Nietzschére, Wagner pedig a legfontosabb zeneszerzője volt. A komponistát is megihlető 19. századi német gondolkodó számára a dionüszoszi sokkal relevánsabb és értékesebb művészeti és gondolkodási forma volt, mint az apollói, még akkor is, ha a görög

művészet az emberi tudat mindkét regiszterét remekül kiaknáztta. Meglátása szerint a költészet és a zene ősbibb és ezért alapvetőbb emberi kifejezési forma, amelyekhez képest a racionalitás bármely formája csak másodlagos lehet. Nietzsche a tudománnyal szemben a művészetet részesítette előnyben, mert az segít az embernek elfogadni önmagát és az életét. Általánosságban – híres mondása szerint – „azért van a művészet, hogy ne menjünk tönkre az igazságtól”,⁶² s ezzel összefüggésben azt javasolta, hogy tanuljuk meg a művészeketől, „milyen eszközök állnak rendelkezésünkre ahhoz, hogy a dolgokat széppé, vonzóvá, kíváncsossá tegyük, ha egyszer nem azok”.⁶³

A modern művészet és politika kapcsolata már nem volt ennyire ideális. A művészeket legalábbis a felvilágosodás óta, de a romantika korában már mindenképpen inkább a társadalmat felforgató, bajkeverő elemeknek tekintették a birodalomban, míg a kor politikája a művészet és a kultúra kapcsolatát politikailag kétesnek vagy egyenesen gyanúsak tartotta. Nietzsche maga sem tudta megtalálni helyét a bismarcki Németország kultúrpolitikájában, írásai pedig a 20. század első felében szélsőséges nemzetiszocialista politikai eszméket inspiráltak.

Akárcsak Periklész kora az ókori Görögországban, a firenzei humanizmus is hosszú távú hatást gyakorolt a művészet nyilvános szerepének modern felfogására. A királyi udvarok és a nagyvárosi központok Európa-szerte versengtek egymással a művészetek patronálásában. A képzőművésztől a színházig, az építészettől a zenéig, az irodalomtól a retorikáig a művészek és az értelmiségiek bizvást alapozhatták hírnevüket arra, hogy hozzájárulnak saját politikai vezetőjük vagy nemzetük szemérmetlen dicsőítéséhez. A nyilvános művészet a reneszánsztól kezdve a legkiválóbb államférfiak és tanácsadók körében a kontinens gazdag udvaraiban és Európa legvirágzóbb városaiban egyaránt a politikai hatalom hírnevének legjobb támasza. Ez volt a ma *soft power*-ként ismert jelenség legfontosabb korabeli megnyilvánulási formája: a művészet és a kultúra a presztízs növelésére és a nyilvános elismerés megszerzésére szolgált.

⁶² Idézi: ANDERSON 2017. Az idézet magyar fordításának forrása: NIETZSCHE 2002: 822. gnóma.

⁶³ Idézi: ANDERSON 2017. Az idézet magyar fordításának forrása: NIETZSCHE 1997: 215 (299. szakasz).

POLITIKA ÉS FILOZÓFIA

De nemcsak a művészek voltak hasznosak a köztársaság, az abszolutista állam uralkodója vagy a városi polgárság számára. Az uralkodók a legkorábbi idők óta filozófusokat is alkalmaztak udvarukban. Nem annyira azért, hogy elvtelenül dicsérjék az uralkodókat, hanem inkább avégett, hogy tanácsokat adjanak, hogyan neveljék gyermekeiket, és segítsenek megszerkeszteni beszédeiket.

Az uralkodó szolgálatában álló filozófus alakja már a görögöknél ismert volt. Platón egészen Szürakuszai (Siracusa) városáig utazott, hogy tanácsot adjon barátjának, a helyi zsarnoknak, Diónnak. Arisztotelész visszatért Sztageirába, II. Philipposz makedón király udvarába, hogy a későbbi hódító, Nagy Sándor nevelője legyen. Természetesen kérdéses, hogy milyen egy-egy alkalmazott filozófus tanításának vagy tanácsadásának tényleges politikai hatékonysága. Ugyanakkor tény, hogy mind az uralkodók, mind a köztársaságok politikai közösségei hajlamosak voltak arra, hogy a rétorok mellett filozófiai erudícióval is rendelkező politikai tanácsadókat is tartsanak maguk mellett.

Az uralkodó és a tanácsadó közötti, sohasem kockázatmentes kapcsolat európai történetében ismét kiemelkedik a reneszánsz Itália esete. Arra a kérdésre, hogy ki volt a leghíresebb firenzei filozófus, akit politikai tanácsadóként ismertünk meg, sokan rávágják a Niccolò Machiavelli nevet. Jó okkal: a firenzei írástudó életművének jelentős részét teszik ki a politikai tanácsadás műfajába sorolható szövegek. Firenze a késő középkori és reneszánsz Itália művészeti és szellemi életének híres központja volt. Ugyanakkor a polgárok rivális csoportjai közötti politikai konfliktusok folyamatosan azzal fenyegettek, hogy végül szétszakítják a várost, és állandó politikai zűrzavart okoztak.

Ez adta Machiavelli gondolkodásának politikai háttérét. Platónnal, sőt bizonyos mértékig még Arisztotelésszel is ellentétben Machiavelli politikai meggyőződéseit tekintve nem volt idealista. Éppen ellenkezőleg, valószínűleg ő volt a politikai gondolkodás történetének egyik legfontosabb teoretikusa, aki nyilvánosan védelmébe vette a politikai realizmus elméletét – erkölcsiek, vallási meggyőződésük és politikai tapasztalataik szerint is alaposan megosztva olvasóit. A régieknek is megvoltak ugyan a maguk realista szerzői,

különösen a híres történetírók, Thuküdidész, Polübiosz és Tacitus személyében, akik mindannyian hatottak is Machiavellire. Ő azonban élete során közvetlenül is részt vett politikai ügyekben. Firenze köztársasági korszakában fontos tisztségeket töltött be, és első kézből szerzett tapasztalatokat a város tényleges működéséről. Elveit tapasztalataiól merítette, és meg is szenvedett értük. Fennmaradt szövegei bizonyítják, hogy olyan politikai gondolkodó volt, aki joggal gyakorolt hatalmas befolyást korára és az utókorra.

A firenzei gondolkodó életművének egyik legzavaróbb vonása, hogy egymásnak ellentmondó tanácsokat ad a különböző ügyfeleknek. Annak ellenére, hogy megvoltak saját politikai preferenciái, amelyek a köztársasági államforma mellett kötelezték el, leghíresebb műve, *A fejedelem* a tekintélyelvű vagy akár zsarnoki uralkodónak szóló, józan tanácsok gyűjteménye.⁶⁴ Ő annak a gondolkodónak a mintaképe, aki alászállt a reálpolitika mocsarába, és realisztikus leírást adott arról, amit látott. Ókori római elődjéhez, Ciceróhoz hasonlóan, amikor éppen nem politikai machinációkban vett részt, szívesen írt saját tapasztalatairól vagy városa politikai múltjáról, és az tapasztalatai írásba foglalása során vonta le észszerű következtetéseit. Ahogy egyik életrajzírója fogalmazott: „Machiavelli számára nem is kérdés, hogy melyik élet tartalmasabb vagy alkalmasabb az intelligens és tehetséges férfi számára. A dolog iróniája, hogy éppen akkor érvel legszenvedélyesebben a *vita activa* mellett, amikor a körülmények az ezzel ellentétes életformára kényszerítik.”⁶⁵

Machiavelli esete a politikai hatalom és az értelmiségiek 20. századi kapcsolatát vetítette előre, amelyet persze a felvilágosodás és a romantika korának tapasztalatai is befolyásoltak. A filozófusok eszméi közvetlen hatást gyakoroltak a politikára. Locke és Hume elméletei kétségtelenül befolyásolták az amerikai függetlenségi mozgalmat, sőt úgy tűnik, Rousseau néhány vadabb gondolata felbátorította a francia forradalmárokat is Párizsban. A 19. században az olyan gondolkodók eszméi, mint Kant, De Tocqueville, Mill vagy Marx, szintén politikai hatást gyakoroltak. A 20. század megkülönböztető jegye a Hannah Arendt által *totalitáriusnak* nevezett ideológiák áttörése

⁶⁴ Életműve rövid áttekintéséhez lásd SKINNER 1985. Robert Grant felhívta figyelmemet arra az értelmezési hagyományra, amely Machiavelli *A fejedelem* című művét a fejedelmi tükör jámbor irodalmi műfajára épülő satírájának tekinti.

⁶⁵ UNGER 2011: 249.

volt, ami a kommunista Oroszország, a fasiszta Olaszország és a nemzeti-szocialista Németország brutális rezsimejéhez vezetett. Márpedig mindezek az ideológiák értelmiségek *a priori* elméletein alapultak. Összességében nagyon kiábrándító, ha közelebbről megvizsgáljuk, hogyan viszonyultak az értelmiségek az abszolút hatalom központjaihoz. Igaz, e reakció azért nem egyforma. A skála egyik végén George Orwell áll, aki ifjúkori marxista korszakát követően felfedezte a totális uralom belső logikáját, és élete vége felé az európai politika totalitárius impulzusainak éles hangú kritikusa lett. Más ragyogó gondolkodók – mint Carl Schmitt vagy Martin Heidegger az egyik oldalon, Lukács György, Jean-Paul Sartre vagy a cambridge-i ötök a másikon – nem tudtak ellenállni a totalitárius hatalmi központok vonzásának, és egy ideig vagy élethossziglan a kiszolgálóik és apológétáik lettek.

A totalitárius hatalom kritikusai – így Orwell, Koestler, Szolzsenyicin vagy (a fiatalkorában szintén kommunista) Márai Sándor – és e rezsimek egyértelmű támogatói között van azonban egy szürke zóna, ami talán még ennél is érdekesebb. Az értelmiségek mindig is hajlamosak voltak a hatalom magnetikusan vonzó központjai felé orientálódni. Az uralkodó hatalom nagyon hamar felismerte, hogy az elnyomó rendszerek fenntartásához szükség van az ideológia, a propagandaművészet és -kultúra ápolására, az alkotók pedig készek voltak az egyes politikai érdekek szolgálatába állni.

A 20. századi értelmiségek könnyedén elhitették magukkal, hogy az egyik típusú elnyomás ellen úgy tudnak harcolni, hogy a másikat szolgálják. Mindkét ideológia leplezte a másikhoz való hasonlóságát.⁶⁶ A kommunista rendszer különösen erős ideológiai hajtóerővel rendelkezett, és nagy erőfeszítéseket tett, hogy megnyerje a nyugati közvélemény szimpátiáját, amihez a nyugati értelmiségek támogatását is kereste. Bár voltak, akik felismerték ennek a kísértésnek a csalóka természetét, mint a filozófus Hannah Arendt vagy a történész John Lukacs, a szellemi élet néhány vezető személyisége és jelentős tömege sokáig szimpatizált a kommunista blokkal, köztük Jean-Paul Sartre vagy a frankfurti iskola tagjai (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas és mások). Nyugaton persze könnyű volt a kommunista rendszerek külső támogatójának, úgynevezett „társutasának” maradni – kivéve a McCarthy-korszak Amerikáját. De a szóban forgó

⁶⁶ Ezt a meglátást Robert Grantnek köszönhetem.

rendszeren belül az értelmiségieknek sokkal kevesebb mozgástere volt arra, hogy távolságot tartsanak a politikai hatalomtól. Még a legjelesebb alkotóknak is, mint amilyen Illyés Gyula, Németh László vagy Déry Tibor volt, egyezségeket kellett kötniük ahhoz, hogy műveik továbbra is megjelenhessenek a kommunista Magyarországon.

Nyugaton a társutasok népes tábora, Keleten pedig a pártnak a közszféra feletti zavartalan uralma mutatja a totalitárius ideológia értelmiségre gyakorolt mérgező hatását, amelyet olyan szerzők lepleztek le, mint Arthur Koestler, Czesław Miłosz vagy Václav Havel. A legjobbak közül néhányan igyekeztek megőrizni erkölcsi integritásukat, mint a filozófus Hamvas Béla vagy a politikai gondolkodó Bibó István. Mint látni fogjuk, az ellenzéki-ségnek ezek a példái meghatározó hatással voltak Scrutonra. Mindenesetre, ahogyan Babits Mihály is megírta, a modernitásban egyetlen értelmiségi sem kerülheti el a hatalomhoz való viszonya tisztázását, „mert vétkesek közt cinkos aki néma. | Atyjafiáért számot ad a testvér.”⁶⁷ Heidegger és Sartre-ot is csak úgy lehet értelmezni, ha figyelembe vesszük a náci, illetve a kommunista uralomhoz való viszonyukat.

MŰVÉSZET ÉS FILOZÓFIA

Ahhoz, hogy megválaszoljuk a művészet és a filozófia kapcsolatának kérdését, a politika, a művészet és a filozófia háromszögén belüli harmadik viszonyt is vizsgálat alá vetve, először is meg kell határoznunk az általunk használt filozófiafogalmat.

A filozófia a 20. században meglehetősen szerencsétlen módon az analitikus és a kontinentális filozófia közötti szakadáson ment keresztül.⁶⁸ Mi e kötetben a modern (és posztmodern) filozófián belüli, két különböző hagyománynak fogjuk ezeket tekinteni, ahol a hagyomány azt a módot jelenti, ahogy a filozófiai képzés és a filozófiai diskurzus zajlik – meghatározva azt, hogy a hallgató/filozófus mit olvasson, hogyan definiáljon egy filozófiai problémát, és milyen gondolkodási stílusokat tekintsen alkalmasnak e problémák megoldására.

⁶⁷ Babits Mihály: *Jónás könyve*.

⁶⁸ PRADO 2003.

Scruton maga jól ismerte mindkét tradíciót, sőt tudatosan igyekezett figyelmen kívül hagyni ezt a szakadékot. Miután az angliai Cambridge-ben tanult, elsődleges elkötelezettsége az analitikus filozófiához kötötte.⁶⁹ Cambridge-i éveit Franciaországban töltött némi időt, ami lehetőséget adott neki arra, hogy betekintsen a kontinentális hagyomány hátterébe és kulturális kontextusába, s Scruton szívesen is merített ebből a hagyományból, nagy kedvvel merült el benne. Még ha filozófiai észjárása soha nem is tagadta meg analitikus kötődéseit, mire érett filozófussá lett, szellemi profilja a kontinentális hagyományhoz való családi hasonlósággal gazdagodott.

Scruton számára a filozófia olyan reflexív intellektuális tevékenység, amely megpróbálja értelmezni az emberi létet. A filozófiát tehát az határozza meg, hogy van sajátos tárgya: ahogyan a természettudományok, amelyek, mint a nevük is mutatja, a természeti világgal foglalkoznak, Scruton számára a filozófia tárgya elsősorban az ember a maga teljes összetettségében, tehát gondolkodásával, érzelmeivel és akár a maga számára sem ismert szokásaival együtt.

Ha tehát a filozófia az emberi létről szól, akkor nem állhat messze a művészettől, és általában a kulturális tevékenységi formáktól. Az így értelmezett filozófia a humán tudományok egyik fő pillére és annak a „megértés”-nek (*Verstehen*) a különleges formája, amelyet a kontinentális filozófia a természettudományos tudásforma alternatívájának tekintett. Mint később látni fogjuk, Scruton számára döntő jelentőségű, hogy az emberi lényt csak belső nézőpontból lehet megérteni; a természettudomány külső perspektívája a specifikusan emberit sajátos módszertani előfeltevései miatt nem tudja megközelíteni.

Scruton már nagyon korán meghozta ezt a metafizikai döntést, miközben megőrizte érdeklődését a természettudományok iránt is. A művészet filozófiája ebben is természetes szövetségesének bizonyult. Hiszen mi más a művészet – akár a posztkantianus paradigma értelmében is –, mint a sajátosan emberi létmód kifejezése és ábrázolása? Arisztotelész a *Poétikában* a *mimészisz*, vagyis az „utánzás” szót használta a költészet ezen aspektusának leírására: „Az eposzírás, a tragédiaköltészet, a komédia, a *dithürambosz*-költészet s a

⁶⁹ Lásd cambridge-i filozófiai tanonckodásáról szóló beszámolóját: SCRUTON–DOOLEY 2021: 57–64 (*Filozófussá válás* című fejezet).

fuvala- és lantjáték nagy része, egészben véve mind utánzás.”⁷⁰ Más szóval a művészt az érdekli, hogy megmutassa nekünk, színpadra állítsa számunkra mindazt, ami szerinte fontos az életünkben. Például a drámák „cselekvő embereket utánóznak”.⁷¹ Így értelmezve ez a művészeti ág az aktív életet reprezentálja. Amikor színházba megyünk, azért tesszük, hogy részt vegyünk más emberek életében, ahogyan azt a színészek a színpadon eljátsszák. Míg a szűkebb értelemben vett költészetben az ábrázolás csak szavak által történik, addig a színházi előadásban a színészek saját testükkel meg is testesítik az ábrázolt alakokat. Igaz, a színpadon hősök nem mindenféle cselekvését jeleníthetik meg. Arisztotelész híres tragédiameghatározása szerint:

A tragédia tehát komoly, befejezett és meghatározott terjedelmű cselekmény utánzása, megízesített nyelvezettel, amelynek egyes elemei külön-külön kerülnek alkalmazásra az egyes részekben; a szereplők cselekedeteivel – nem pedig elbeszélés útján –, a részvét és félelem felkeltése által éri el az ilyenfajta szenvedélyektől való megszabadulást.⁷²

A színházi reprezentáció tehát a szavakra és a cselekvésre egyaránt támaszkodik. A tragikus színpadon ábrázolt cselekmény megkülönböztető jegye, hogy „meghatározott terjedelmű”, és „részvétet és félelmet” vált ki a nézőkből, ami segít megtisztítani a lelküket „az ilyenfajta szenvedélyektől”.⁷³ Tudjuk, hogy Athénban a színházi előadásokon való részvétel kötelező volt a polgárok számára, hogy emlékeztesse őket honpolgári kötelességeikre. Ebből a funkciójából kifolyólag az ókori görög színháznak rendkívüli jelentősége volt a közgondolkodás és a közérzület befolyásolásában.

Platón a művészi ábrázolás hatalmát politikai ellenőrzés alatt akarta tartani. Kritikai hozzáállását az okozta, amit ő „a filozófia és a költészet régóta ellenséges viszonyaként” jellemezett.⁷⁴ Érdekes módon azonban a platóni

⁷⁰ Arist. *Poet.* 1447a; ARISZTOTELÉSZ 1997: 7.

⁷¹ Arist. *Poet.* 1448a; ARISZTOTELÉSZ 1997: 9. Az angol kiadás lábjegyzete szerint az Arisztotelész által használt szó konkrét értelmében valamit cselekvő vagy átélő embereket jelent.

⁷² Arist. *Poet.* 1449b; ARISZTOTELÉSZ 1997: 15. Tudvalevőleg számos kegyetlen cselekedetet hajtanak végre ezekben a történetekben, amelyek azonban jórészt a színpadon kívül történnek.

⁷³ Arist. *Poet.* 1449b; ARISZTOTELÉSZ 1997: 15.

⁷⁴ Plat. *Rep.* 10.607b5–6; PLATÓN 1984: 683.

dialogusok szövegei mást mutatnak, mint amit a kettő közötti kapcsolatról szóló explicit, „hivatalos” elméletében állít. Platón filozófiai prózája maga is rendelkezik ugyanis bizonyos költői kifejezőerővel. És ha elfogadjuk a 20. századi metafilozófia nyelvi fordulatának felismeréseit, akkor azt is beláthatjuk, hogy bizony az állítás kifejezőmódja hatással van annak igazságára. Ezt a belátást az ókoriak a retorika jelentőségeként tartották számon.

A filozófiai dialógus, ahogy azt Platón is művelte, a költészet és a filozófia találkozásának sajátos formája. Azzal a döntésével, hogy maga is írt filozófiai dialógusokat, Scruton azt igazolta, hogy igen komolyan vette a filozófiai megnyilvánulásnak ezt a költői kifejezőeszközöket mozgósító formáját. Vajon miért volt fontos számára ez a filozófiai írásmód? Talán azért, mert Scruton már nagyon korán meg volt győződve arról, hogy a művészet rendkívül hatásosan tudja közvetíteni az igazságot. E tekintetben akár a filozófia versenytársa, akár „szolgálólánya” is lehet.

A filozófiai dialógus sajátos technikát alkalmaz: lehetővé teszi az olvasó számára a nézőpontváltásokat azáltal, hogy szembesíti egymással a szereplők nézeteit. A szereplők megosztják a nézővel valamely tárgyról szóló, egymáséétól szignifikánsan eltérő nézeteiket, és ez a többnézőpontú beszámoló segít a nézőnek érzékelni a tárgy háromdimenziós jellegét. A szemek működéséhez hasonlóan, amelyek azáltal teszik lehetővé térbeli látásunkat, hogy két, némileg eltérő pozícióból látnak rá tárgyukra, a dialógusban a két alternatív nézet tárhatja fel a vitatott téma mélységét, „térbeliségét”. Vagy egy másik hasonlattal élve: a felvételtől hallgatott zene sztereóhatásának köszönhetően a két fülünk kissé különböző dolgokat érzékel, és csak az elménk rakja össze a kétféle hallott anyagot, ezáltal gazdagabb, rétegzettebb auditív élményben van részünk.

A filozófiai dialógus szerzője sajátos narratívát épít: ezzel a gondolat mozgását és a változás tapasztalatát kínálja, maga a nézőpontunk alakul át a szöveg olvasása során. Más szóval a narratíva arra szolgál, hogy a történet elejétől eljuttasson bennünket a végkifejletig. Míg Arisztotelész analitikus diskurzusa csak a kétdimenziós fénykép hatását nyújtja, addig Platón filozófiai dialógusa háromdimenziós mozgóképét, sőt ez utóbbit olyan kamerák rögzítik, amelyek különböző szögekből tekintenek a tárgyra, és alkalomadtán maguk is mozognak.

A médium anyagszerűségének érzékelhetősége és a perspektivikusság mellett e szövegtípusnak egy harmadik jellemzője az, hogy lehetővé tesz számunkra az önvizsgálatot. Míg Arisztotelész stílusa a valóság semleges leírását célozza, addig Platón szövegei az emberek eszmékhez fűződő viszonyát is elének tárják. Platónról fontos dolgokat tudhatsz meg saját pozícióról, önmagadról is, és nemcsak a szóban forgó tárgyról, illetve a történet szereplőiről. Rövidebben megfogalmazva: a filozófiai párbeszéd narratív beágyazottsága önreflexióhoz vezethet. Ha közvetett módon vagy késleltetve tájékoztatnak valamiről, ez a távolság vagy késleltetés időt hagy a gondolkodásra, reflexióra – ami azt jelenti, hogy a tárgyról szóló információhoz az azzal kapcsolatos saját gondolataiddal és érzéseiddel együtt jutsz hozzá.

További különbség mutatkozik meg abban, hogy míg a nem szépirodalmi prózából hiányzik az emberi jelenlét – beleértve az elbeszélőét és a szereplőkéét is –, addig a dialógusban a gondolatokat személyek, az életből vett, hús-vér lények közvetítik. Az eszmék itt maguk is úgy viszonyulnak más „megtestesült” eszmékhez, ahogyan az emberek viszonyulnak más emberekhez.

Végül, Platón szövege nyilvánvalóan azzal a szándékkal íródott, hogy esztétikai hatást gyakoroljon az olvasóra, míg Arisztotelész nem törődött annyira az általa használt nyelv esztétikai minőségével.⁷⁵ Arisztotelész számára a nyelv mint médium nem problematikus. Wittgenstein híres mondása így hangzott: „amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell.”⁷⁶ A *Tractatus* utáni Wittgenstein azonban nagyon is tisztában volt a nyelv retorikai és poétikus funkciójával. Sőt, egyenesen példázta, hogy a filozófus számára a nyelv a leghasznosabb analitikus eszköz.

Ami Scrutont illeti, bár Wittgenstein nagy hatással volt rá, ő a józan analitikus hagyományban nevelkedett, amely retorikai semlegességet követelt. Diszkurzív nyelvezete legtöbbször merőben áttetsző. Ahogy érettebbé válik filozófiai prózája, úgy tisztul le nyelve. Olykor azonban megengedi magának filozófiai írásmódjának retorikai megmunkálását, hogy a nyelv

⁷⁵ Legalábbis ez a helyzet a rendelkezésünkre álló arisztotelészi szövegek esetében, amelyekről azonban egyes kutatói azt állítják, hogy egyszerű előadásjegyzetek, amelyeket tanítványai készítettek. A hagyomány szerint léteztek arisztotelészi dialógusok is, ám ezek nem maradtak fenn. MASTERS 1977.

⁷⁶ A *Tractatus* híres zárómondata, amelyet egyes értelmezői a kommunikációnak a misztikus hagyományhoz közel álló felfogásával hoznak összefüggésbe.

költői működésmódjára támaszkodjon. Jellemző beszédmódjával, indirekt módon, a kortárs kontinentális filozófia részben heideggeri német, részben francia hagyományának nyelvi homályosságát bírálja.

A nyelvi tudatosság, így vagy úgy, mindig jelen van prózájában. A nyelvi fordulat döntően fontos egy bizonyos típusú analitikus filozófia számára, mert segít felismerni, hogy a nyelv nem magánügy. Mihelyt a természetes nyelvet használjuk, annak előfeltevései előre befolyásolják filozófiai mondanivalónkat. Ezért az analitikus filozófusok nyelvhasználatukban a nyelviség nulla fokára törekednek, a retorikai torzításokra vonatkozó maximális tudatossággal, miközben a hétköznapi nyelvet magát is vizsgálatuk tárgyává teszik.

Wittgenstein példája nyomán a hagyományos analitikus filozófia a nyelvet elemzi. Mire Scruton Cambridge-be került, a filozófusok már kevésbé szenvedélyesen érdeklődtek a medialitás iránt, ám ő módszertanában ennek ellenére megőrizte a filozófia nyelviségének tudatát. Úgy tűnik, osztotta azt a nézetet, hogy ha világos elképzelésünk van valamilyen témáról, akkor nézetünk filozófiai érvényességének (vagy igazságának) próbája az, hogy világosan ki tudjuk-e fejezni, úgy, hogy azok is értelmezni tudják, akik nem hivatásos filozófusok. Bár nemzedékének egyik legkifinomultabb és legkulturáltabb filozófusa volt, Scruton érett filozófiájának nyelvezete nem akadályozza, inkább előzékenyen segíti az olvasót a szöveg értésében.

A SCRUTONI HÁROMSZÖG: FILOZÓFIA, MŰVÉSZET ÉS POLITIKA

Foglaljuk össze eddigi megállapításainkat! Scruton filozófiáját elsősorban a politikáról és a művészetről vallott nézetei felől fogjuk megközelíteni. A terep előkészítése érdekében felvázoltam a szóban forgó, különálló tudás- vagy vizsgálódási területek közötti kapcsolatokat. Körülhatároltam egy meghatározott diszkurzív terepet is. Scruton emberi létről alkotott felfogását döntő módon befolyásolta az, hogy az analitikus hagyományban nevelkedett. Mégsem osztotta az analitikus filozófusok azon fenntartásait a politikával és a művészettel kapcsolatban, amelyek szerint e diszciplínákkal nehéz a hétköznapi logikára támaszkodva foglalkozni. Az angol nyelvű

hagyományon túl Scruton a kontinentális filozófia meghatározó alkotóit, fontosabb vitáit is ismerte. De talán még ennél is fontosabb volt számára az a meggyőződés, hogy e két diszkurzív univerzum összekapcsolása, erősségeik kölcsönös kiaknázása gyümölcsöző lehet.

Mivel jelen kötet elsősorban a politikára és a művészetre összpontosít, Scruton e témákkal kapcsolatos legfontosabb könyveinek áttekintésével „kronologikusan” építkezik. Célja, hogy általános értelemben hasznos legyen azoknak, akik e két terület valamelyike vagy e kettő együttállása iránt érdeklődnek, lehetővé téve a szerzővel most ismerkedő olvasó számára, hogy bepillantást nyerjen Scruton néhány fontosabb vonatkozó művébe.

Fentebb már utaltam Scruton két szubsztantív meggyőződésére. Az első az, hogy még ha a filozófia nem is tehet sokat a politika ügyének előmozdításáért, a filozófusoknak kötelességük részt venni koruk közbeszédében. Scruton úgy vélte, hogy a filozófia az értelmiségi közbeszéd kritikájaként is hasznos lehet, s gyakran felhívta a figyelmet az úgynevezett „társadalmi mérnökösödés” potenciális veszélyeire. Bármit gondoljunk is politikai aktivizmusáról, tisztában kell lennünk azzal, hogy politikai filozófiájának nagy része nem más, mint a politikai szenvedélyek túlkapásaira figyelmeztető megjegyzések.

Meggyőződéses filozófusként is tisztában volt a propaganda és az ideológia veszélyeivel, ezért ezeket a veszélyeket messziről el kívánta kerülni. Ugyanakkor tudta, ő maga is politikailag érzékeny tevékenységet folytatott, különösen, de nem kizárólag a kommunista és posztkommunista Közép-Európában. Tudatában volt annak is, hogy a brit, később az amerikai politikával kapcsolatos konzervatív elemzése „nemkívánatos személyé” tették a közbeszédet meghatározó média, majd a társadalomtudományos közösség nagy befolyással rendelkező elitje szemében.

Scruton másik szubsztantív filozófiai meggyőződése kevésbé vitatott, mint az első. Természetesen művészetfilozófiájáról van szó, filozófiai foglalatosságának talán általa legkedveltebb tematikájáról. Mivel, úgy tűnik, természetes hajlama volt a magasművészet iránt – különösen a zenéért és az építészetért rajongott fiatalkora óta –, érthető is, hogy a kezdetektől pályafutása végéig ennyire érdekelte a művészet filozófiája és tágabban az esztétika. Doktori disszertációjában a művészeti észlelés és befogadás filozófiai dilemmáival foglalkozott. Időnként kísértést érzett, hogy átlépje

a gondolat és a művészet közötti határt, regényt és filozófiai dialógust írt, zenét komponált. Meg volt győződve arról, hogy a művészen keresztül valójában bepillantást nyerhetünk valamibe, ami túl van a hétköznapi emberi tapasztalaton, beléphetünk a transzcendencia birodalmába. Bár úgy tűnik, pályafutása nagy részében agnosztikus maradt, az élet értelmét firtató kérdésének sürgető ereje folytán nem kerülhette el az Isten létével és mibenlétével való bölcséleti szembenézést. Kantiánusként óvakodott attól, hogy átlépje a filozófia és a teológia közötti szigorú határt. Gondolkodásának azonban, mint ahogy Arisztotelészének is, látens módon platóni alapja volt.

Ebben a könyvben amellet fogok érvelni, hogy Scruton egyre inkább úgy látta, a művészet révén valóban megtudhatunk valamit az emberi természetéről, ami metafizikai jelentőséggel bír. Ez az emberre mint *zoon politikonra*, közösségbe született lényre vonatkozik, akit nagyrészt ez a közösség határoz meg. Roger Scruton kései művészetfilozófiájának van egy kifejezetten metafizikai dimenziója is. *Vita contemplatív*ája természetesen következik *vita activájából*.

Bevezetőm zárásaként egy utolsó figyelmeztető megjegyzés kívánczik ide. Scruton holisztikusan látta a filozófiát. Úgy vélte, hogy a filozófia különböző ágai összefüggnek egymással, és ezért amint az ember elkötelezi magát egy álláspont mellett az egyik területen, annak következményei vannak a többi területen alkotott nézeteire is. A szép és a jó között nemcsak hogy kapcsolat van, hanem mindkettő az igazsághoz és az Egyhez vezet, ahogyan azt a középkori keresztény gondolkodók állították.⁷⁷ Scruton tisztában volt tehát azzal, hogy a szépséggel és a politikában lehetséges dolgokkal való foglalkozásának előfeltételei és következményei egyaránt vannak, többek között a filozófiai antropológia, az episztemológia, az ökológia, a szexualitás filozófiája, a kultúrfilozófia, a metafizika és a vallásfilozófia terén. Tudta, hogy senki sem tud teljes elméletet kidolgozni mindezekben a területeken, mégis folyamatosan hangsúlyozta az e területek közötti összefüggéseket és megfeleléseket, és elképesztően összetett, holisztikus és eklektikus képet vázolt fel a filozófia egészében vett területéről.

⁷⁷ Köszönettel tartozom Anthony O'Hearnek, amiért a munkámról folytatott levelezésünk során hangsúlyozta ezt a gondolatot.

EGY MŰVÉSZET- ÉS POLITIKAFILOZÓFIA SZÜLETÉSE

Bár a filozófusok élete évszázadok óta legitim kutatási téma, egy analitikus filozófus esetében ez a célkitűzés kérdéses lehet. Elvégre ez olyan filozófiai beszédmód, amely semleges és személytelen tevékenységként vagy szaktudásként tünteti fel magát. Az analitikus filozófiában a filozófus szakmaiságának megkülönböztető jegye, hogy filozofálása – a természet-tudományokhoz hasonlóan – elválasztható a filozófus személyes életétől, amelyet ebben a diskurzusban magánügynek tekintenek. Ezért is érdemes itt hangsúlyozni, hogy Scruton művészet- és politikafilozófiájának fejlődését nem lehet értelmezni anélkül, hogy életének értelmezésébe ne bocsátkoznánk. Az ő filozófusi önképe a klasszikus hagyományhoz kötődött, amely viszont mindig is érdeklődött a gondolkodó egzisztenciája iránt. Erre kiváló antik példa a filozófusok életrajzáinak híres gyűjteménye, Diogenész Laertiosz *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei* című műve. A posztklasszikus korszakból pedig a híres filozófiai önéletrajzokat idézhetnénk, *Szent Ágoston vallomásaitól* Montaigne-en át Rousseau-ig. De az államférfiak és a művészek, sőt a szentek életrajzaira és emlékirataira is hivatkozhatunk: e gondolkodásformák az európai kultúrában mindig is életrajzhoz kötődők voltak. A hősök élete hasonló jelentőséggel bírt, mint a szentek életútját bemutató hagiográfia, vagy a nagy mesterek pályafutása.

Scruton maga is megerősíti és legitimálja az életrajza iránti érdeklődést. Kant és Spinoza filozófiájáról írt rövid könyveiben részletesen beszámolt e gondolkodók életéről. Saját írásaiban is sokszor megjelenik életrajza. Már *On Hunting (A vadászatról)* című könyvében az önéletrajz területére kalandozik, később pedig kimondottan memoárt ír. *Gentle Regrets (Szelíd megbánások)* című könyve 2005-ben jelent meg, 61 éves korában, amikor a helyénvalónak találta, hogy számot adjon teljes életéről. A könyv megírását azzal magyarázta, hogy az élete során szerzett tapasztalatok révén tanulta

meg, hogy „vigaszra leljen a kellemetlen igazságokban”.¹ Kifejtette, hogy egyes eszméinek születését csak akkor érthetjük meg, ha életútja és világnézete alakulása összefüggésében rekonstruáljuk keletkezésüket. Azt sugallta, hogy a vele történetek magyarázatul szolgálhatnak arra nézve, hogy miért jutott el bizonyos nézetekhez.²

Ez a kapcsolat életrajza és az általa képviselt filozófiai álláspont között nyilvánvalóan konzervativizmusával is összefügg. A konzervativizmus a tapasztalat, a múlt jelentőségét hangsúlyozza az ember életében, és Scruton is ezt teszi, amikor indokolja, hogy miért számol be írásban az életéről: „nem »érzelmi iskoláztatásomról« szóló feljegyzés ez, hanem egy bizonyos konzervatív szemléletmód kialakulásának magyarázatára irányuló kísérlet.”³

A *Gentle Regrets* sokatmondó címet viselő munkáján túl a filozófus életére vonatkozó másik alapvető forrás a Mark Dooley írt filozófussal és újságíróval közösen jegyzett kötet, a *Beszélgetések Roger Scrutonnal (Conversations with Roger Scruton)*, amely eredetileg 2016-ban jelent meg a Bloomsbury kiadónál.⁴ A könyv előszavában Dooley arról tájékoztatja az olvasót, hogy a könyv egy belső nézőpont láthatóvá tételét szolgálja: szerzője Scrutonnal beszélgetett – Scrutonról.⁵ Az előszó úgy jellemzi a háromnapos beszélgetés eredményét, hogy ez az „átfogó és meglehetősen személyes portré némileg új színben tünteti fel Scruton életét és pályafutását”.⁶ Ahogy Dooley fogalmaz, ezekben a beszélgetésekben „az életrajzi eseményekről gyakran áttérünk a gondolatokra, majd vissza”, abban a reményben, hogy „az olvasó így nemcsak Scruton gondolataiba nyer mélyebb betekintést, hanem az ezek hátterében álló kevésbé szokványos életútjába is”.⁷ Jelen kötet ehhez hasonlóan igyekszik megtalálni az összefüggéseket a filozófus élete és sajátos filozófiai nézetei között.

¹ SCRUTON 2005b: vii.

² Ami persze nem feltétlenül érinti maguknak a nézeteknek a megalapozottságát.

³ SCRUTON 2005b: vii.

⁴ Magyar fordítása: SCRUTON–DOOLEY 2021.

⁵ Dooley két másik könyv szerzője is: DOOLEY 2009; 2011. Az első egy monográfia Scrutonról, amely a filozófia és az életvilág kapcsolatáról szóló fejezettel indul.

⁶ SCRUTON–DOOLEY 2021: 29. Ez a kötet többet tár fel a filozófus életéről és filozófiájával való kapcsolatáról, mint a *Gentle Regrets* vagy Dooley monografikus összegzése, mégpedig annak köszönhetően, hogy gyakran folyamodik közvetlen idézetekhez.

⁷ SCRUTON–DOOLEY 2021: 29.

Scruton konzervatív filozófus. Alighanem ez az első dolog, amit valaki a munkásságáról és életéről megtudhat. De mit is jelent ez pontosan? Vajon egy bizonyos filozófiai doktrína az, ami őt konzervatívvá teszi, vagy valami más, talán egy életmód vagy az emberi léthez való sajátos hozzáállás? Oakeshott híres állítása szerint a konzervativizmus mindenekelőtt tudati beállítottság vagy szellemi alkat, amely közvetlen hatással van az egyén gyakorlati viselkedésére. *Konzervatívnak lenni* című szövegében Oakeshott ezt írja: „Témám nem egy hitvallás vagy tan, hanem egy beállítottság. Konzervatívnak lenni annyi, mint hajlamosnak lenni bizonyos típusú gondolkodásra és cselekvésre, előnyben részesíteni bizonyos cselekvésformákat és az emberi körülmények bizonyos összetevőit másokkal szemben, hajlamosnak lenni bizonyos fajtájú döntések meghozatalára.”⁸

Scruton azonban – talán Oakeshott-tal ellentétben – nem született konzervatívnak. Viszonylag későn ismerte fel saját konzervativizmusát. Mint visszaemlékezéseiből kiderül, „megtérése” az 1968-as párizsi diáklázadások számára értelmetlennek tűnő vandalizmusára adott reakció volt. A *Gentle Regrets*-nek a szerző konzervatív megvilágosodásáról szóló fejezete eredetileg néhány évvel korábban jelent meg a *New Criterion* című folyóiratban.⁹ Míg a korábbi változat a párizsi eseményekről szerzett benyomásait közép-európai kalandjaival kapcsolta össze, a későbbi a brit konzervativizmus világában szerzett, kétféle további tapasztalatára, a cambridge-i Peterhouse College-ben szerzett intellektuális neveltetésére és a brit konzervatív párt szellemi háttérében kifejtett tevékenységére összpontosít. A következőkben Scruton konzervativizmusra való áttérésének e három epizódját vesszük közelebről szemügyre.

PÁRIZS, 1968

Scruton helyszíni tudósítása: „a diákok kiabáltak és törtek-zúztak”, „az ablakok [...] szilánkokban zuhantak a földre”, „autók emelkedtek a levegőbe”, „lámpaoszlopokat és jelzőcölöpöket téptek ki és halmoztak fel az aszfalton,

⁸ OAKESHOTT 2000: 389–390.

⁹ SCRUTON 2003a. Magyar fordítása: SCRUTON 2003b.

hogy barikádot építsenek”.¹⁰ Csupa olyan cselekedet, amit az ember a forradalomhoz köt. Miért sokkolta ez annyira Scrutont? Nos, a visszaemlékezés szerzője úgy jeleníti meg önmagát, ahogy éppen annak a De Gaulle-nak az emlékiratait olvassa, aki a dühös fiatalok lázadásának célpontja volt. Külön is utal szerzőnk a kiemelkedő konzervatív francia politikus memoárjának azon leírására, amely arról szól, hogy állami temetést rendelt a költő Paul Valéry búcsúztatására a háború utáni Párizsban.¹¹ Scruton De Gaulle Franciaországról ily módon festett képét Valéry *Tengerparti temető* című verséhez mint „a holtak kísérteties megidézéséhez” hasonlította. Ily módon Scruton emlékező narratívájában a francia költő és a francia államférfi világa szervesen összekapcsolódott.

Sokatmondó, hogy Scruton miként mutatja be a rombolás és a kulturális emlékezet közötti kontrasztot. Az egyik oldalon a lázadó diákok lázas látomása, akik Antonin Artaud és „a kegyetlenség színháza”, valamint az általa sodró retorikájúnak tartott Michel Foucault – Scruton későbbi, az újbóloldal gondolkodóiról írt könyvének¹² egyik fő célpontja – eszméi iránt lelkesedtek. Szerzőnk a következőképp jellemezte Foucault *A szavak és a dolgok* című művét: „sátáni csalárdsággal összeállított, fortélyos könyv.”¹³ A másik oldalon az államférfi De Gaulle és a költő Valéry nemzeti múltat tisztelő szemléletmódja áll. Scruton esztétikai döntésként mutatja be e két alternatív vízió közötti saját választását. Szerinte ízlése volt az, amely a nemzeti múlt megbecsülésére sarkallja. A filozófus a kegyetlenség és a törvényszegés helyett a béke és a rend vízióját részesítette előnyben. Ebben nemcsak De Gaulle, hanem az angol jog és annak jeles teoretikusa, Edmund Burke is útmutatója volt. Érdekes módon, amikor Burke a francia forradalom ellen foglalt állást, ő is ugyanezt a technikát, a vizuális alternatívák összehasonlítását alkalmazta: a forradalom képét ő is félelmetes és irracionális színben jelenítette meg, és ezt állította szembe az *ancien régime* ismerősebb és barátságosabb világának leírásával.

¹⁰ SCRUTON 2003b.

¹¹ *A Mémoires de Guerre* (magyar kiadásának címe: *Háborús emlékiratok*) a háború utáni Franciaország legkarizmatikusabb politikusa, DE GAULLE 1954 és 1959 között kiadott, háromkötetes memoárja.

¹² SCRUTON 1985. Második kiadás: SCRUTON 2016a. Magyarul: SCRUTON 2019c.

¹³ SCRUTON 2005b: 35.

Burke, akárcsak Scruton, az esztétikai kérdésekről való elmélkedéssel kezdte pályafutását: fiatalemberként ő is igen inspirálóan járult hozzá az esztétika elméletéhez. Scruton 1968-as választása ugyanúgy esztétikai választás volt, ahogyan Burke-é is 1789–1790-ben. Ő maga így írja le megtérését: „Burke-höz hasonlóan tehát én is átléptem az esztétikából a konzervatív politikába”, további közös nevezőként az otthonkeresést említve: „mindkét esetben az otthon elveszett élményét kerestem.”¹⁴

Dooleyval folytatott beszélgetésében Scruton egyértelműen kijelenti, hogy akkoriban határozottan nem politikai beállítottságú ember volt, és ezért konzervativizmusa sem politikai döntésen alapult. Első politikai színvallásáról, a *Mi a konzervativizmus?* című könyvéről szólva azt állítja, hogy „szórványos olvasmányaim ihlették, és túlradó érzelmeim táplálták a kötetet”.¹⁵ A mű téje annak igazolása volt a szabadpiac hívei és ideológusai számára, hogy a konzervativizmus filozófiailag védhető álláspont, ugyanakkor „egészen más, mint amit addig gondoltak róla”.¹⁶

JOHN CASEY ÉS A PETERHOUSE JOBBOLDALI KÖRE

Bár kétségtelen, hogy Scrutonnak az 1968-as párizsi rombolásról és az elutasítás kultúrájáról szerzett közvetlen tapasztalatai döntő szerepet játszottak politikai irányultsága kialakulásában, a konzervativizmus számára filozófiailag ismeretlen területnek számított, amelynek belakását további tényezők is nehezítették. Azok a szellemi hatások, amelyek doktori kutatásai során a cambridge-i Peterhouse kollégiumban érték, döntő szerepet játszhattak azokban az években, amikor gondolkodói arcéle kialakulóban volt. Persze az is feltehető, hogy már eleve konzervatív hírneve miatt választotta ezt a kollégiumot posztgraduális tanulmányaihoz. Saját akkori hozzáállását a lázadás elleni lázadásként jellemezte – ami egyébként nem sokban különbözik Edmund Burke alapállásától. John Casey a Caiusból és Maurice Cowling

¹⁴ SCRUTON 2005b: 39.

¹⁵ SCRUTON–DOOLEY 2021: 70.

¹⁶ SCRUTON–DOOLEY 2021: 71.

a Peterhouse-ból olyan idősebb kollégák voltak, akik szintén hatottak gondolkodásmódjára, akárcsak David Watkin, szintén a Peterhouse-ból. Mindhárman más-más területet tártak fel a fiatal Scruton előtt: Casey az irodalom, Cowling a politikatörténet és a politika vallási összefüggéseinek szakértője volt, míg Watkin az építészet és a művészettörténet területén tevékenykedett. Ezek a nem mindennapi tudású cambridge-i tanárok kétségtelenül meghatározó hatással voltak Scrutonra.

John Casey

John Caseyt Scruton mentorának tartják, és nem is kétséges, hogy döntő hatással volt intellektuális fejlődésére.¹⁷ A *Beszélgésekben* Scruton úgy írja le Casey-t, mint hagyományos katolikus neveltetésű angol tudóst – amúgy pedig mint olyasvalakit, aki „nagyon nehéz és mindenki felett uralkodni akaró személyiség volt”.¹⁸ Vele, valamint Hugh Fraser tory parlamenti képviselővel együtt alapította meg Scruton 1974-ben a Konzervatív Filozófiai Csoportot.

Casey nem filozófiából, hanem angolból szerzett diplomát.¹⁹ Soha nem is azonosult tehát azzal az analitikus hagyománnyal, amely Scruton anyanyelve volt, hanem a filozófiát inkább a társadalom, az erkölcs, a kultúra és a politika átfogóbb kérdései felől közelítette meg.

Covell úgy írja le Casey álláspontját, mint olyan esztétát, aki a „filozófiai leavisizmus” pozíciójából indult ki, és a „hegelianus expresszionizmushoz” jutott el.²⁰ Casey ugyanakkor Matthew Arnoldnak a költészetről, a kritikáról és általában a kultúráról alkotott elképzeléseiből is merített, ötvözve azokat F. R. Leavis nyelvről és „gyakorlati kritikáról” vallott nézeteivel.²¹ Az Oakeshott-féle hagyományos diskurzusok közül a költészet állt Caseyhez a legközelebb; ennek igényeit a tudomány, a filozófia, sőt bizonyos értelemben még a vallás igényeinél is magasabb rendűnek tartotta. További ihletet

¹⁷ COVELL 1986: 25.

¹⁸ SCRUTON–DOOLEY 2021: 53.

¹⁹ Casey álláspontjának alábbi leírásában nagyrészt Covell kötetének Caseyről szóló fejezetére támaszkodom.

²⁰ COVELL 1986: 15.

²¹ COVELL 1986: 16.

Arisztotelésztől és Aquinói Tamástól, valamint Hume-tól és Nietzsche-től merített: e gondolkodók együttese, valljuk be, a filozófiai támpontok sajátos ötvözte.

Casey *The Language of Criticism (A kritika nyelve)* című doktori értekezése, amelyet 1966-ban publikált, a gyakorlatias irodalomkritika jelentőségével foglalkozott. Kiindulópontja Wittgensteinnek a szabálykövetésről mint nyilvános konvenciók által keretezett gyakorlathoz alkotott kései koncepciója volt. A szubjektív emotivizmussal szemben Casey olyan naturalizmust képviselt, amelyet R. M. Hare és Philippa Foot olvasata is megerősített. Ez a naturalizmus azonban inkább a „második természetünket” alkotó konvenciókon alapult, és nem annyira közvetlenül magán a természetben. A nyelv és az intézmények világa meghatározó volt számára, és az oktatásnak nagy jelentőséget tulajdonított.

A cambridge-i irodalomtudós Arnoldtól vette át az erkölcs és a művészet közötti összefüggés gondolatát, amely, mint látni fogjuk, Scruton gondolkodását is befolyásolni fogja.

Casey gondolkodását ugyanakkor egy markánsan kantianus irányultság is fémjelmezte, különösen annak az álláspontnak a formájában, miszerint az esztétikai ítélet racionális, sőt egyenesen tudományosan megalapozható, és nem irracionális, mint az egyszerű ízlés. Számára a művészet antiutilitarista volt, és a műalkotás öncélúnak tekintendő. Ezt a kérdést *The Autonomy of Art (A művészet autonómiája)* című esszéje vizsgálta behatóbban.²² Ebben az írásában Crocét, az esztétika kortárs szaktekintélyét kritizálja. Ahhoz, hogy megértsünk egy műalkotást, úgy kell felfognunk, mint valami önmagán túlmutatónak a kifejezését. Casey álláspontja azonban éppoly antikartézianus volt, mint Crocét, és e tekintetben az idealista álláspont kedvéért el is távolodott Wittgensteintől. A kultúra általában véve az emberi élet kulcsává lesz nála. Casey Hegelhez közelít, még ha nem is közvetlenül a német filozófus metafizikájához, de a képzelet és általában az esztétikai tapasztalat igazolása terén. Összefoglalva: Casey a filozófiában Wittgenstein nyilvános szabálykövetését a hegeli idealizmussal, a művészetet pedig az erkölccsel kapcsolta össze, ahogyan azt Arnoldtól és Leavistól tanulta.

²² CASEY 1973a.

A hatásoknak erre a meglehetősen színes kavalkádjára alapozta esztétikáját, amely idővel egyfajta „konzervatív tanhoz” vezetett.²³ Covell négy témával kapcsolta össze Casey konzervativizmusát: az oktatással, a katolicizmussal, a nemzeti politikával, valamint a szellemi és kulturális kérdésekkel. Az egyetemről vallott nézetei valóban konzervatívak voltak, amennyiben hegeliánus alapon a céhes autonómia intézményeként védelmezte a brit felsőoktatás hagyományát. Ugyanez vonatkozik a katolikus egyházzal alkotott nézeteire is. Vallási meggyőződése mind doktrínáisan, mind társadalmilag konzervatív volt. Végül, ami a nemzeti politikáról vallott nézeteit illeti, Enoch Powell volt a példaképe.

A *Cambridge Review* szerkesztőjeként 1975 és 1979 között Casey számos olyan esszét publikált, amely stílusán szándékosan bizonyos fokig kifejtetlen maradt. Érvelésében ironikus stratégiát alkalmazott: úgy tett, mintha valamely nyilvános ítélőszék előtt védekezne. Mind powellizmusa, mind hegelianizmusa politikailag gyanússá tette őt. Caseynek nem volt gondja a „tekintély” szóval sem, ahogyan azt a Cowling által szerkesztett *Conservative Essays* (*Konzervatív esszék*) című gyűjteményes kötetben megjelent *Tradition and Authority* (*Hagyomány és tekintély*) című esszéje is jelzi.²⁴ Ebben az írásában a hagyományokat és az intézmények kialakult tekintélyét védelmezi bármilyen lehetséges utilitarista kritikával szemben. Az egyénnek el kell fogadnia az objektív társadalmi világban elfoglalt helyét, amit a *pietas* Aquinói Szent Tamástól átvett erénye tesz lehetővé: „az intézmények iránt megnyilvánuló lojalitásunk, tudatos *pietas*unk nem magyarázható [az objektív társadalmi rendtől] idegen fogalmakkal.”²⁵ Viszont érdekes módon Casey figyelmen kívül hagyta a természetjog (vagy a természeti törvény) fogalmát. Más esszéi alapján – köztük az 1971-ben megjelent *Actions and Consequences* (*Cselekedetek és következmények*) és az 1973-as *Human Virtue and Human Nature* (*Emberi erény és emberi természet*) című dolgozata tanúsága szerint – Casey nem döntött egyértelműen a tomista naturalizmus vagy a hegeliánus historicizmus vitájában.²⁶ Összességében: álláspontja közelebb

²³ COVELL 1986: 25.

²⁴ CASEY 1978.

²⁵ CASEY 1978: 94.

²⁶ CASEY 1971; 1973b.

állt a kulturális konzervativizmushoz, és nem felelt meg az általánosabb értelemben vett konzervatív politikai filozófia szigorúbb kritériumainak.

Casey *Emotion and Imagination* (Érzelem és képzelet) című esszéje tekinthető az esztétikával kapcsolatos érett álláspontja megfogalmazásának.²⁷ Ebben elfogadta az Arnold, Leavis és Richards által javasolt hagyományos irodalomszemléletet, amely az általa „a művészet kifejezéselméletének” nevezett, Hegelnek, valamint Collingwoodnak tulajdonított általános elméleti feltevéseken alapult. Ragaszkodott a művészet didaktikus „funkciójának” elutasításához, mint amely a művészet és az erkölcs közötti viszony rövidre zárásából ered, és ehelyett a művészi érzékenység és az arisztotelészi *phronimosz* gyakorlati tudása közötti kapcsolat mellett érvelt.

Casey esztétikája könnyen alkalmazható volt a 19. századi magaskultúrára, de mindeközben bizonytalan maradt, hogy a kultúra pontosan hogyan biztosíthatja azt a hagyományokhoz és intézményekhez való lojalitást és a *pietast*, amelyet hegelianizmusa megkövetelt. Hiszen a művészet iránti érzékenység az esztétikai ítélkezés bizonyos szabadságát és autonómiáját igényelte, míg a kultúra társadalmi szerepére vonatkozó általános álláspontja a hagyományos értékek és társadalmi szerepek elfogadását várta el, ami összességében tradicionalistává tette Caseyt. Az esztétikája és politikája közötti szakadékot etikája hidalhatta volna át. E tekintetben a döntő kérdés az esztétikai ítélőképesség és a gyakorlati bölcsesség ítélőképességének működése közötti párhuzam volt. Ez a megfelelés ugyanis azt sugallta, hogy az „arisztotelianizmus és a *Sittlichkeit* ötvözete” valóban védhető lenne.²⁸ Arra irányuló törekvése, hogy a MacIntyre neoarisztotelianizmusából kiolvasható figyelmeztetések ellenére is lehetővé tegye ezt az ötvözetet, az 1984-ben megjelent, *The Noble (A nemesről)* című előadásában öltött formát.²⁹ Ebben a „nemesség” arisztokratikus erénye mellett érvelt – Arisztotelész és Hume alapján, Kant és Rawls személyfelfogásával szemben. A nemesről szóló elemzése csupán esztétikai eszmény maradt, nem teljesedett ki átfogóbb politikai-társadalmi elmélet formájában. Hőséhez, Nietzschehöz hasonlóan Casey sem tudta meggyőzően alátámasztani saját felfogását,

²⁷ CASEY 1984a.

²⁸ CASEY 1983.

²⁹ CASEY 1984b.

amely az irodalmi hatások és a társadalmi szokások összetett, ugyanakkor ellentmondásos ötvözete maradt.

Maurice Cowling

Korábban már szóba került, hogy Scrutonra ezekben a korai időkben Maurice Cowling történész, a Peterhouse jobboldali értelmiségi körének meghatározó alakja is hatással volt, aki évtizedekig a kollégium hangadója volt, sőt, egyenesen a cambridge-i jobboldal központi figurájának és szellemi vezetőjének számított. Rendkívül eredeti gondolkodó volt, és egyben olyasvalaki is, aki saját magával is vitában állt. Életformája révén olyan gondolatokat személyesített meg, amelyeket szavakkal nem tudott ki-elégítően kifejezni.

Scrutonhoz hasonlóan Cowling is alsó középosztálybeli származású volt. „Charles Smyth angol katolikus pap tanítványa volt, később Herbert Butterfield hatása alá került.”³⁰ Butterfield mellett Cambridge-ben találkozott a brit intellektuális konzervativizmus fő képviselőjével, Michael Oakeshott-tal is.³¹

Ezek a Cowlingra gyakorolt hatások döntőnek bizonyultak szellemi fejlődése szempontjából. Charles Smyth *The Church and the Nation: Six Studies in the Anglican Tradition* (Az egyház és a nemzet. Hat tanulmány az anglikán hagyományról, 1962) című könyvét tekinthetjük Cowling ugyanerről a témáról szóló háromkötetes főműve előzményének. Herbert Butterfield is érdeklődött a vallás iránt, bár hozzáállása inkább a liberalizmus kritikájaként, mint egy metafizikailag kidolgozott Isten-kép megnyilvánulásaként jellemezhető. Jóllehet a katolicizmus lenyűgözte, önmagát „meglehetősen protestáns beállítottságúként” festette le.³²

Miután Cowling sikertelenül próbálkozott azzal, hogy meghódítsa a politika világát, és nem tudott parlamenti mandátumot szerezni, Butterfield volt az, aki a kollégium vezetőjeként segített neki állandó álláshoz jutni a

³⁰ BENTLEY 2005.

³¹ PARRY 2010: 15.

³² ATTALLAH 1990: 129–131.

Peterhouse-ban. Butterfieldről azt híresztelik, hogy tudatosan gyűjtötte maga köré a tehetséges fiatal konzervatívokat. Michael Bentley azonban Butterfield és Cowling kapcsolatának részletes elemzése alapján azt állítja, hogy ők ketten nem kerültek, illetve nem maradtak különösebben közel egymáshoz, mivel Butterfield nehezen tudta elviselni Cowling kötözködő stílusát.³³ Mi több Bentley szerint Butterfield *The Englishman and His History* (Az angol és történelme) című könyve valójában nem tory manifesztum volt, hanem inkább azt kívánta alátámasztani, hogy „a whig történelem mint történettudomány rossz, de politikai és alkotmányos hatásait tekintve jó dolog volt [...] segített Nagy-Britanniának értékelni a szabadságot és ellenállni Hitlernek”.³⁴ Végső soron pedig, jöllehet „Butterfield mindig is utálta a marxistákat ateizmusukért és a liberálisokat szentimentalizmusukért”, szándéka nem az volt, hogy konzervatívokat gyűjtsön maga köré a Peterhouse-ba, hanem azokat hívta meg, akikben mint kutatókban megvolt az az intellektuális eredetiség, amelyet kollégáiban a leginkább értékelt.

Cowling olyan baráti kört vonzott maga köré, amelynek tagjait az intellektuális kíváncsiság és a szokatlan modor egyaránt jellemezte. Ennek alapja az volt, hogy ő maga személyesen, a Peterhouse-ban, és általában Cambridge-ben és írásaival Anglia szellemi központjaiban másutt is nagy hatást gyakorolt a hallgatók több generációjára. A lázadó 1960-as években a történetírás főárama ellen fordult, miközben a politikai gondolkodás, a társadalom és a gazdaság történetét kutatta; egyik fő képviselője volt egyfajta magasztos tory történetírásnak. Főbb korai írásai: *Mill and Liberalism* (Mill és a liberalizmus), valamint *The Nature and Limits of Political Science* (A politikatudomány természete és határai); mindkettő 1963-ban jelent meg. E könyvek közül az elsőben azt állította, hogy a 19. századi brit liberális gondolkodás legnagyobb ikonjára jellemző volt egyfajta „morális tekintélyelvűség”, és történetíróként általános „polémiát folytatott a »liberalizmus«

³³ BENTLEY 2010. Bentley szerint Cowling nehéz kolléga volt, és „kettejük viszonyát inkább az ellentét, mint a rokonszenv jellemezte”. BENTLEY 2010: 90. Robert Grant személyes visszaemlékezései szerint Scruton maga is „elfogadhatatlan stílusúnak” és akadémuskodónak tartotta, és időnként elvesztette vele szemben a türelmét.

³⁴ BENTLEY 2010: 89.

és a »liberális szellem« ellen». ³⁵ A második mű „a politikatudomány és a politikai filozófia diszciplínájának oakeshotti kritikáját nyújtotta”. ³⁶ Cowling fő állítása a *Nature and Limits*ben az, hogy a kor születőben lévő új társadalomtudománya, a politikatudomány valójában badarság, mivel érdemi filozófia és erkölcssteológia híján nem rendelkezik azokkal az eszközökkel, amelyekkel bármi értelmeset mondhatna az „emberi viselkedés mögött meghúzódó összetett motívumokról”. ³⁷

Pályafutásának második szakaszában Cowling három kötetet publikált *The Politics of British Democracy (A brit demokrácia politikája)* összefoglaló címmel. Ezekben a hevesen vitatott műveiben azt állította, hogy a történelem valódi fordulópontjainak megragadásához hatékony eszközt jelent egy-egy jól kiválasztott, rövid és intenzív időszak vizsgálata. Cowling módszertani újításának meghatározó eleme a magaspolitika apró, gyakran személyes részleteire való összpontosítás volt, amely az általa vizsgált korszak (az 1850 és 1940 közötti időszak) brit politikai élete maroknyi főszereplőjének történeti górcső alá vételét jelentette, az olyan átfogóbb társadalmi erőkre való összpontosítás helyett, mint amilyenek az osztályok, vagy a háttérbe szorult szerzők levéltári forrásaiban való elmélyülés, ami a cambridge-i eszmétörténet-írás sajátos módszertani tanítása lesz. A történettudományhoz való utolsó hozzájárulása *Religion and Public Doctrine in Modern England (Vallás és közdoktrína az újkori Angliában)* című munkája volt, amelynek kötetei 1980-ban, 1985-ben, illetve 2001-ben jelentek meg. Ezek a kötetek igazolták döntő történészi meggyőződését, miszerint a vallás jelentős, de alábecsült szerepet játszott a modern Nagy-Britannia születésében. Ebben a fő művében arra törekedett, hogy „a lehető legszélesebb körben vizsgálja a politika, a vallás, a tudomány, a művészet, az irodalom és az erkölcs közötti bonyolult kapcsolatot, amely az elmúlt másfél évszázadban megalapozta Angliában a közgondolkodást (*public doctrine*)”. ³⁸ Mindemellett saját vallásos meggyőződése sem volt éppen ortodoxnak nevezhető: „Nem vagyok biztos vallásos meggyőződéseim mélységében vagy valódiságában. Meglehet,

³⁵ PARRY 2010: 16.

³⁶ PARRY 2010: 16.

³⁷ VINEN 2011.

³⁸ COWLING 1977.

inkább a liberalizmus ellenében felvett polemikus álláspont ez, mintsem a kereszténység igazságáról való mély meggyőződés.”³⁹

Kétségtelen, hogy Cowling nagy hatással volt a fiatal Scrutonra, aki viszont igencsak kritikusan viszonyult a történész és baráti köre életmódjához, és kevésbé volt meggyőződve a hagyományos cambridge-i stílusú, a hallgatókat sokszor kiszolgáltatott helyzetbe hozó tanítási módszerek előnyeiről. Nem fogadta el Cowling azon állítását, miszerint a konzervativizmus csupán „politikai gyakorlat, a pragmatikus döntéshozatal hosszú hagyományának öröksége, és az emberi ostobaság elegáns megvetése.”⁴⁰ Scruton számára azonban fontos volt, hogy a Peterhouse nemcsak a briliáns, sőt extravagáns történelmi tanulmányok bástyája volt, hanem a cambridge-i szellemi hagyományörzés főhadiszállása is.

David Watkin

Hosszú távon azonban David Watkin volt talán a legfontosabb azok közül, akik a Peterhouse-ban hatottak Scruton gondolkodására. Watkin nem foglalkozott olyan szenvedélyesen a politikával, mint a többiek. Elsősorban a művészetre és az esztétikum (*decorum*) kíváncsaiakra összpontosított. Barátja, Mary Beard így jellemezte: „okos, mindenekelőtt a neoklasszikus stílusban jártas építészettörténész volt; nagylelkű, kedves és vicces ember. . . ; előkelő beszédstílusú, de a munkásosztályból származó srác, és – biztosan sejtette, hogy ezt mondom majd róla – iszonyatos, megcsontosodott konzervatív.”⁴¹ Scruton később úgy emlékezett, hogy másodévből találkozott Watkinnal a Peterhouse-ban, aki akkor került oda. Mély hatást tett rá Watkin kollégiumi szobája, amely úgy nézett ki, mint „egy régensség korabeli úriember lakótere, olyan bútorokkal, nyomatokkal és díszekkel, amelyeket mintha egy nagybirtokról – s egy nagy katasztrófából – mentettek volna ki. Az örökölt jólét magaslatairól lezuhant, de az elegáns hanyatlásban a színvonal megőrzéséért küzdő ember benyomását keltette.”⁴² Első találkozásukkor

³⁹ ATTALLAH 1990: 129–131.

⁴⁰ SCRUTON 2005b: 52.

⁴¹ BEARD [é. n.].

⁴² SCRUTON 2018b. Scruton Watkin egy korábbi művét is közzétette: SCRUTON 2008.

Watkin „kétsoros öltönyt és keményített gallért viselt”, és egy titokzatos, „az Austen-regényekbeli anglikán lelkészek stílusában öltözött” egyházi személy társaságában volt.⁴³ Utóbbi Alfred Gilbey volt, akinek sikerült megnyernie Watkint a katolikus egyház számára, ami ugyancsak nagy hatást tett a katolikus szellemiséget hasonlóan becsülő Scrutonra. Az egész helyzet alapvetően anakronisztikus volt. Scruton azonban nagyszerű színházi jelenetként érzékelte és írta le: „Kitűnő színészek voltak, akik kiválasztották a szerepüket, és úgy döntöttek, hogy a legapróbb részletekig azonosulnak azzal.”⁴⁴ Ahogyan „a Monsignor” – ahogyan Gilbey atyát a *college*-ben nevezték – Watkin szellemi vezetője volt, ugyanúgy szolgált tanítványa, Scruton szellemi mentoraként.

Ez az anakronisztikus hangulat volt az az alap, amelyre Watkin a klasszikus építészet iránti szakmai érdeklődését építette. Scruton esetében ugyanez az érdeklődés azon a meggyőződésen alapult, hogy az a kor, amely az általa tárgyalt műalkotásokat létrehozta, erkölcsileg magasabb rendű volt. Scruton szerint Watkin felismerte, hogy

a formának szüksége van arányokra, és az arányoknak a határookra, a határoknak pedig újabb formákra, amelyek a részletek összetett nyelvtanához tartoznak, és homlokzatokat, ajtókat, ablakokat és oszlopcsarnokokat képeznek, hasonlóan ahhoz, ahogyan a nyelv alapját képező nyelvtan meghatározza az általunk kimondott mondatokat.⁴⁵

Watkin hozzáállását úgy értelmezték, mint korábbi mentora, Sir Nikolaus Bernhard Leon Pevsner, a Brit Birodalom Rendjének parancsnoka és a Brit Akadémia tagja álláspontjának erőteljes kritikáját. Pevsner, aki korábban Watkin témavezetője volt, abban az időben talán a legnagyobb névnek számított az építészettörténet területén Nagy-Britanniában. Németországból emigrált orosz zsidó családból származott, leghíresebb műve mégis a *The Buildings of Britain* (*Nagy-Britannia épületei*, 1951–1974) című, monumentális

⁴³ SCRUTON 2018b.

⁴⁴ SCRUTON 2018b.

⁴⁵ SCRUTON 2018b.

katalógusa volt. A történeti építészet részletes ismerete ellenére Pevsner Watkin szerint az igit- végig „materialista, szekuláris és egalitárius” építészeti modernizmus prófétája volt.⁴⁶ Scruton olvasatában Watkin nagy szakmai áttörése, *Morality and Architecture* (*Erkölc és építészet*, 1977) című kötete valójában polémia, sőt támadás volt a modernizmus progresszív ideológiája ellen, és egyben az „ornamentika, a túlzás és a pompa” apológiája. Tézise szerint a modernizmus az építészet formai logikáját figyelmen kívül hagyó, leegyszerűsítő moralizálásra épülő, kvázi vallásos hit. Watkin egyszersmind Pevsner történelmi narratíváját is támadta, mint a visszatekintés leegyszerűsítő gyakorlatát, amely a múltat a jelen pillanat előkészítéseként értelmezi, nem túl meglepő módon a haladásnak a múlt sötét erői feletti győzelmét hirdető marxista vízió alapján.

Ahogy Pevsner szükségét érezte, hogy teoretikusan is megvédje a modernizmus esztétikai ideológiáját, úgy vette védelmébe Watkin a klasszikus hagyományt, beleértve annak kései, például 19. század eleji megújulásait is. Watkin Cockerellről és Soane-ról szóló publikációi nem egyszerűen a nagy építészeket bemutató művek voltak, hanem a várostervezés kérdésével is foglalkoztak, amely Scruton számára is fontos téma volt és maradt, mivel összekapcsolta az esztétikát a szó eredeti értelmében vett politikával, azaz a város, a *polis* ügyeivel. Az építészet iránti érdeklődését kezdettől fogva az a kérdés határozta meg, hogyan lehet megvédeni a rendet önmagunk körül a kaotikus világban, tekintettel az emberi természet örök tényeire és az erőforrások szűkösségére is.

Scruton mindig is készséggel elismerte, hogy Watkin nagy hatással volt rá azokban az években: a rend és a nyugalom mintaképét nyújtotta számára. A cambridge-i építészettörténész – Scruton megítélése szerint – „disszidens volt, de nem lázadó”;⁴⁷ ha egyszer a forradalom a modernitás ideológiájának része, akkor aligha válhatott forradalmárrá az, aki vitában állt a modernitással. Továbbá barátja példáján keresztül Scruton arra is ráébredt, hogy miként függ össze a viselkedés és a gondolkodásmód. Monsignor Gilbey szellemi hatásának köszönhetően annak is tanúja volt, hogy Watkin megtalálta a

⁴⁶ SCRUTON 2018b.

⁴⁷ SCRUTON 2018b.

kulcsot ahhoz, hogy „megteremtse és értékelje a rendet a káosz közepette”,⁴⁸ s ez a gondolat nagy hatással volt Scrutonra.

Természetesen tisztában volt Watkin önformálásának (*self-fashioning*) mesterkéeltségével, sznob modorával, s ő maga nem engedett a vagyon és az előkelő származás Evelyn Waugh-féle hódolatának. A kultúra és a kifinomultság álarca mögött – a formalitás és az udvariasság összes gesztusa ellenére – azonban „mélyen sebezhető személyt” fedezett fel barátjában. Ez a szeretni való sebezhetőség volt az, amivel rokonszenvezett, és ami új dimenzióval egészítette ki azt a nyugodt és hűvös klasszicizmust, amelynek csodálatára mindketten eljutottak.

A katolicizmus ebben a kontextusban nem egyszerűen ősi rituálét és pompát jelentett, formalitást a formátlanság korában, hanem igen részletes tanítást is, amely az emberi szellemet egyébként elnyomni és lehangolni látszó világnak értelmet adni képes érvkésztetést kínált. A klasszicizmus és a katolicizmus Watkin által kidolgozott ötvözetének egyik kulcsfogalma a szépség volt, amelyet a körülöttünk lévő világ formátlanságában is tovább élő és ma is létező rendként lehetett érteni, és amelyet a törekeny és tökéletlen ember is képes felismerni vagy akár megteremteni is. Scruton művészet, esztétika és építészet iránti érdeklődését kezdettől fogva az „otthon” keresése motiválta, mint olyan életformáé, amely nem egyszerűen védelmi mechanizmus a külső fenyegetésekkel szemben, hanem kreatív gesztus, amely azzal kecsegtet, hogy a nagyobb egész részeként lehetőségünk van „otthon érezni” magunkat e kaotikusnak tűnő világban is.

KULTÚRKRITIKA

A Scruton esztétikájával foglalkozó kritikai vizsgálódások legjelentősebb gyűjteménye, a *Scruton's Aesthetics* című esszégyűjtemény Scruton által írt bevezető fejezete esztétikai nézeteinek kialakulásáról szól. Ebben kiemeli az F. R. Leavis által a gondolkodására gyakorolt formáló hatást.⁴⁹ Andrew Huddleston összefoglalója szerint ez a hatás magyarázza a művészethez és

⁴⁸ SCRUTON 2018b.

⁴⁹ HAMILTON–ZANGWILL 2012.

a politikához való alapvető hozzáállását, amely megkülönbözteti az analitikus esztétika más művelőitől. „Leavisitának” lenni nem számít dicséretnek az analitikus filozófia kontextusában, Leavisnek ugyanis nincs túl jó híre az analitikus filozófusok között. Az angol vagy az összehasonlító irodalomtudományi tanszékeken azonban jobb a helyzet. Scruton saját önértelmezése szerint egyszerre analitikus filozófus és leavisita: ritka kombináció, amely megkülönbözteti álláspontját másokétól.

F. R. Leavis

Mark Dooleyval folytatott, hosszú önéletrajzi beszélgetésében Scruton úgy látatja a néhai Leavist, mint aki „kissé örült módjára kószált a város utcáin”.⁵⁰ Alakját mások is hasonlóan élénk színekkel festették le.⁵¹ Leavisnek megvolt a karizmája, amely hatással volt a Cambridge-ben eredetileg természettudományi tanulmányokra készülő fiatal Scrutonra – aki azonnal az „erkölcstudományokra” váltott, ahogy akkoriban a filozófia alapszakot nevezték. Íme egy beszámoló Leavis cambridge-i és országszerte működő „iskolája” jellegzetességeiről:

Leavis és „a cambridge-i Richards–Eliot tengely” Cullen szerint különös hangsúlyt fektetett az angol irodalom mint szellemi diszciplína szakszerűsítésére, amelyet hasonlóan úttörő innovációra tartottak képesnek, mint amit kollégáik, Moore, Russell és Wittgenstein, értek el a cambridge-i filozófiai iskolában. Ezek a cambridge-i irodalomkritikusok azt tekintették feladatuknak, hogy az irodalomtudományt mentesítsék az esztétizálástól, azzal a céllal, hogy tudományuk a kultúratudomány kulcsfontosságú alkotóelemeként foglalhassa el méltó helyét.⁵²

⁵⁰ SCRUTON–DOOLEY 2021: 49.

⁵¹ „Megszokott látvány volt, ahogy fürge léptekkel járkált a Trinity Streeten, köpönyegje vízszintesen lobogott utána a szélben. Úgy nézett ki, mint aki szélcsatornában gyakorolja a gyors gyaloglást.” JAMES 2008: 57.

⁵² Barry CULLEN: *The Impersonal Objective: Leavis, the Literary Subject and Cambridge Thought*. Idézi: ALLEN 2006.

Leavis átfogó projektjének ezen értelmezése a későbbi kultúratudományok szémszögéből magyarázza azt. Leavis alapvető hatása Scrutonra a mi szempontunkból inkább az irodalom és általában a művészetek iránti filozófiai, pontosabban morálfilozófiai érdeklődésén keresztül érvényesült. Ennek a hatásnak köszönhető, hogy Scruton saját művészetszemlélete gyakran a kultúrkritikuséra vált, akit a műalkotások kapcsán olyan általános kérdések érdekelnek, mint az emberi természet és a modern kultúra.⁵³ Leavist és T. S. Eliotot is úgy olvasta, mint akik a 20. században „megpróbálták újraírni az irodalmi kánont, és a filozófiát a költészettel helyettesítették, kulcsként a modern állapot megértéséhez”.⁵⁴ Scruton önéletrajzi visszaemlékezéseiben azt írja, hogy „dr. Leavis szigorúsága” vonzotta, hozzátéve, hogy Leavis mint apafigura vezette el őt ahhoz a felismeréshez, hogy „nem az élet az irodalom bírāja, hanem fordítva”.⁵⁵

Leavis hangjának szigorúsága puritán felhangot hordozott, s ami számunkra fontosabb, hozzásegítette Scrutont ahhoz, hogy ő maga a modernitás általános kritikusaként váljon. Leavis annak védelmezője volt, amit Scruton a „nagy hagyománynak” nevezett, és amit a humanista kánonnal azonosíthatnánk. Ezért irodalomkritikusként a kortárs avantgárd művészet kevésbé érdekelte, bár *New Bearings in English Poetry* (Az angol költészet újabb irányai) című művében Eliot, Pound és Hopkins védelmére kelt. Ez nem egészen ugyanígy igaz Scrutonra, aki vele szemben őszintén érdeklődött a kortárs művészet iránt, jóllehet esztétikai, erkölcsi vagy politikai okokból többnyire elégedetlen volt azzal. Leavishez hasonlóan ő is úgy vélte, hogy az irodalom valójában az élet tükré, és határozott nézetei voltak mindkettőről. Bár nem mindig világos, hogy ez a kettő, az irodalom és az élet pontosan hogyan kapcsolódott egymáshoz érett munkásságában, nyilvánvaló, hogy valahányszor megpróbált értelmezni egy műalkotást, elsősorban az érdekelte, hogy mit árul el az életről, illetve általában az ember létmódjáról. De ez fordítva is igaz: amikor az ember létállapotát próbálta magyarázni, leginkább műalkotásokra támaszkodott.

⁵³ Lásd a következő köteteit: SCRUTON 1998b; 2017b; 2018a.

⁵⁴ SCRUTON–DOOLEY 2021: 85.

⁵⁵ SCRUTON 2005b: 5.

JOGI TANULMÁNYOK

Végezetül van még egy elem, amely szerepet játszott Scruton fiatalkori konzervatív fordulatában, de általában nem kap elegendő figyelmet: a jogászcéh iskolájában (*Inns of Court*) mint ízig-vérig hagyományos angol intézményben folytatott tanulmánya. A jogászi testület saját iskolái a 14. században alakultak ki, mint olyan szakmai intézmények, ahol az ügyvédek saját utánpótlásukat képezték. London jogászi céhes kollégiumaiban szállást, könyvtárat, étkezési lehetőséget és íróasztalt biztosítottak az ügyvédbojtároknak. Ezek az intézmények egyben tagjaik érdekeit is védtek, sőt fegyelmi jogkört is gyakoroltak. A jogot sokáig azért nem egyetemen tanították, mert azt gyakorlati tevékenységnek tekintették, azon mesterségek egyikének, amelyeket céhes keretek közt kell elsajátítani.

Egy rövid szövegében Scruton feleleveníti a jogi tanulmányai során szerzett főbb benyomásait; többek között azt, hogy milyen volt 1974-ben belépnie az Inner Temple-be. 2018-ból visszatekintve úgy látja, hogy jogi tanulmányai „olyan látásmódot ültettek belém az angol joggal kapcsolatban, amelyet azóta sem szüntem meg dédelgetni, és amely mélyen befolyásolta filozófiai szemléletemet”.⁵⁶

Scruton e képzési formában folytatott tanulmányai során számos filozófiailag is releváns belátásra jutott az angol joggal (*common law*) kapcsolatban. Felismerte, hogy „a parlament csak az egyik forrása jogunknak, és nem is a legfontosabb forrás”. Hogy az, amit jogszerűnek tekintenek, az nem a szuverén hatalom találmánya, hanem olyan örökség, melynek forrása „az ország népének korábbi erőfeszítése arra, hogy vitáikat ítélettel zárják le”. Az szokásjogi (*common law*) rendszerben „az uralkodó érvényesíti a jogot, de nem diktálja azt”. Scruton szerint az eljárásokat a „természetes igazságosság követelményei” diktálták, ahogyan azt Ágoston is kifejtette, és ahogyan a jogalkalmazók egymást követő nemzedékei, a bírák és az ügyvédek egymásnak továbbadták. Az angol jog természetére vonatkozó meglátásainak

⁵⁶ SCRUTON 2018c.

egyik legfontosabb maximája az, hogy a törvény „nem felszólító, hanem kijelentő módon íródott”.⁵⁷

Jogi tanulmányai alapján azonban néhány további következtetést is levont. A *common law* rendszer működését meghatározó elvek közül a *stare decisis* (azaz a korábban született döntés melletti vélelem) kulcsfontosságú: ez határozza meg, hogy a precedenseket (azaz a korábbi bíróságok hasonló ügyekben hozott ítéleteit) követni kell, kivéve, ha egy magasabb szintű bíróság felülbírálta azokat. Ennek eredményeképpen a szokásjogi rendszerben a bíró alulról felfelé haladva, induktív módon, az egyes esetek összehasonlításából kiindulva dolgozik. Az ilyen összehasonlítások elvégzését a *ratio decidendi*, vagyis az ítélet indoklása könnyíti meg. Döntése alapját azonban a korábbi bíró nem mindig teszi (teljes mértékben) egyértelművé, hanem azt gyakran a későbbi bírónak kell a korábbi hasonló döntésből értelmező munkával kinyernie. Még ha nem is találnak releváns korábbi eseteket, a bírák akkor sincsenek magukra hagyva a jogi megoldás megtalálásának folyamatában, hanem van egy eljárás, amelyet követniük kell a helyes döntés meghozatalához. Ha a bíró nem képes a panaszt orvosolni, akkor jó esély van arra, hogy a szokásjog másik ágára, a rugalmasabban alkalmazható méltányosságra (*equity*) támaszkodva talál megoldást.

Scruton a következőképpen összegezte a jogalkalmazók több nemzedéke által felhalmozott bölcsességet: a jog „annak foglalata, amit mindannyian feltételezünk, bár nem feltétlenül tudatosan, az egymással való szabad érintkezésünk rendjéről”. Bölcsessége nem az uralkodó akaratának megnyilvánulása, hanem a számára is a legfontosabb korlátot jelentő „bírájának hangja”. Miközben precedenseket halmoz fel, az angol jog „konkrét maradt; közel maradt az emberi élethez, és egy adott történelemhez kötődik”. Fontos az is, hogy a törvény jelöli ki az uralkodót, és nem az uralkodó alkotja a törvényt. Az angol jog nem Istentől adatott, se nem a királynő Parlamentjének parancsa, hanem független erőforrás, amely még az uralkodónál is magasabb rendű. Nem más, mint „a területi hatáskörű igazságszolgáltatás hangja”, „az ország törvénye”. Alapját az a jogérzék adja, amelyet Isten ültetett az emberi szívekbe.

⁵⁷ A fenti idézetek mindegyike a *The Law of the Land* című esszéjéből származik.

How to be a Conservative (Hogyan legyünk konzervatívok, 2014) című kötetében szereplő, pályafutását áttekintő összefoglalásában Scruton azt állítja, hogy az Inns of Courtban folytatott tanulmányai révén „társadalmunkról teljesen eltérő vízióm alakult ki”, mint amely később divatossá vált; „mentes volt az Európai Bíróság okozta fertőzéstől s Tony Blair kusza alkotmányos változtatásaitól”.⁵⁸ A Scruton által említett vízió „alulról építkező” közösségről szólt, amely garantálta az igazságszolgáltatást mindazok számára, akik „tisztá kézzel” folyamodnak a bírósághoz panaszaiikkal. Scruton számára az angol szokásjog nem is volt más, mint „az otthonunkat meghatározó elbeszélés”. Emellett úgy tűnt számára, hogy jellegzetesen plebejus, közösségi vonása miatt erőteljes védelmet jelentett az önkényes hatalom bármely megnyilvánulásával szemben: „Az angol jog az angol nép tulajdona, és nem uralkodóik fegyvere.”⁵⁹

⁵⁸ SCRUTON 2023: 17–18.

⁵⁹ SCRUTON 2023: 18. Scruton itt azt is hozzáteszi, hogy a brit történelemnek és az angol jognak ezt a perspektíváját Hobsbawm történelemkönyveiben hiába is keresnénk.

A KONZERVATIVIZMUS POLITIKAI FILOZÓFIÁJA (*VITA ACTIVA*)

Miután áttekintettük Scrutonnak, a filozófusnak a pályára való felkészülését, ideje rátérnünk pályafutásának aktív korszakára, az ideológiai csatározásokra, publicisztikai tevékenységére és politikai aktivizmusára. Ezek az elemek életének e metszetét *vita activaként* határozzák meg, aktív szembenézés-ként a politikai helyzettel, ugyanakkor meglehetősen bátor kísérletként is arra, hogy hatást gyakoroljon kora gondolkodására a konzervativizmus politikai filozófiájának népszerűsítésével, amely akkoriban mind az ideológiai versenyben, mind a tudományos elméletalkotási törekvések mezején lemaradni látszott.

A SALISBURY CSOPORT ÉS A SALISBURY REVIEW

Mint láttuk, a cambridge-i John Casey, Maurice Cowling és David Watkin körének hatására Scruton a konzervativizmus felé fordult. Ezt a fejleményt kétségtelenül elősegítette a Peterhouse szellemi légköre, még akkor is, ha a filozófusnak bizonyos fenntartásai is voltak a konzervativizmus ehhez a kollégiumhoz kapcsolódó, sajátos arculatával kapcsolatban. Konzervatív meggyőződése miatt súlyos hátrányok érték később a tudományos életben, amelyet addigra végzetesen megfertőzött a '68-as szellem, amelyet a világ és a társadalom alternatív magyarázataival szembeni intoleráns szellemiség jellemezett. De úgy tűnik, Scruton tudatosan választott olyan utat, amely nem könnyítette meg tudományos pályafutását. Caseyvel és Cowlinggal együtt vett részt egy szellemi műhely, a Salisbury Csoport, „a reakciósök laza társulása”¹ létrehozásában, illetve annak sajtóorgánuma, a *Salisbury*

¹ SCRUTON 2005b: 51.

Review kiadásában. A csoport 1976-ban jött létre, és Robert Gascoyne-Cecil, Salisbury harmadik márkija, brit miniszterelnök után kapta a nevét, akinek híres kijelentése szerint a jó kormányzás lényege, hogy a kormány a lehető legkevesbé legyen aktív. Salisbury márkija így foglalta össze a politikáról alkotott véleményét: „Bármi is történik, azzal a helyzet csak rosszabb lesz, ezért az az érdekünk, hogy minél kevesebb dolog történjen.”² Háromszor választották meg az Egyesült Királyság miniszterelnökévé, e tisztséget összesen tizenhárom éven át töltötte be.

Az 1982-ben Scruton felelős szerkesztése alatt létrehozott *Review* mind a baloldali és liberális ideológiáknak, mind a szabadpiac thatcheri programjának a kritikáját zászlajára tűzte; a lap a társadalmi konzervativizmus orgánumának tekintette magát. Scrutonnak nagy nehézségekkel kellett szembenéznie a kiadás előkészítése során: előfizetőkre volt szüksége, és nem volt könnyű összegyűjteni 600 előfizetőt, amennyi kellett ahhoz, hogy kifizessék a szerkesztés és a nyomtatás minimális költségeit. Emellett néha a felkért szerzők is féltek attól, hogy ellenséges fogadtatásban részesülhetnek a folyóirat felforgatónak tekintett programja miatt. Egy ideig a legtöbb anyagot maga Scruton írta, különböző álnevek alatt.³ Nem volt született politikai aktivista, és a politika iránti érdeklődése elsősorban intellektuális természetű volt, mégis kész volt személyes áldozatokat vállalni annak érdekében, hogy új eszmei fórumot hozzon létre olyan kérdések megvitatására, amelyek számára kulcsfontosságúnak tűntek a brit, sőt a nyugati társadalom és kultúra jövője szempontjából.

A folyóirat körüli botrányok közül talán a leghíresebb Ray Honeyfordé volt, a bradfordi igazgatóé,

aki kimondta az igazságot a multikulturalizmus ostobaságáról az iskoláinkban. A védelmére tett kísérleteknek rágalmazás és más hozzászólók elleni fellépés lett a következménye, bár a mindebből eredő nyilvánosság növelte [...] az előfizetések számát. Ezekben a rendkívüli években durva fizikai atrocitásokra lehetett számítani, ha valamilyik egyetemen beszélt az ember.⁴

² ROBERTS 2012: 328.

³ SCRUTON–DOOLEY 2021: 72.

⁴ About The Salisbury Review [é. n.].

A *Beszélgetésekben* Scruton összefoglalja az 1984. áprilisi eseményeket, beleértve a Tanárok Nemzeti Szakszervezete által kiadott sajtónyilatkozatot, amelyben azt követelték, hogy a helyi hatóság azonnal távolítsa el pozíciójából Honeyfordot. Scruton azonban úgy látta, ez a követelés „totalitárius” indíttatású volt: ha valaki kritikus egy hatóság politikájával szemben, akkor a helyes eljárás nem az, hogy kirúgják, hanem meg kell hallgatni, és meg is kell vitatni az érveit.⁵ Scruton a *Salisbury Review* szerkesztőjeként megvédte szerzőjét, s ezért őt is rasszistának bélyegezték. Bár Scrutont egyes egyetemi *campusokon* fizikailag is fenyegették, következetesen kitartott, mert tudta, hogy a brit politikatörténet alapvető értékeit, a szólás- és gondolat-szabadságot védi. Ez a védekezés hosszú távon győzedelmeskedett, és méltó jutalmát akkor nyerte el, amikor felkérték, hogy írja meg a Honeyfordról szóló bejegyzést a *Dictionary of National Biography* (Nemzeti életrajzi szótár) számára. A „tudományos rasszizmus” vádja romboló hatású volt személyes szakmai pályafutására, de volt egy jótékony, igaz, nem szándékolt következménye: megnövelte az érdeklődést a folyóirat iránt.

Ennyi kaland után Scruton feladta egyetemi állását, mivel úgy érezte, kiközösítették a „hivatalos” brit filozófiából. E benyomásának jó oka volt, de bizonyos fokig túlzó a megfogalmazás, noha nyilvánvalóan számos ellenséget szerzett magának egyetemi körökben, és hatalmas tömegek gyűlöletét sikerült kivívnia, különösképpen az akadémiai értelmiség körében. Ennek ellenére továbbra is jelentős tudományos presztízsnek örvendett. Így a londoni Birkbeck Egyetemet elhagyva a Bostoni Egyetem tekintélyes professzori állást ajánlott neki, és későbbi pályafutása során a legrangosabb nyilvános előadások megtartására hívták meg, többek között Gifford- és Stanton-előadásokra is felkérést kapott. Utólag visszatekintve úgy vélte, hogy a *Review* létrehozása nem volt hiábavaló erőfeszítés, mivel jelentős szerepet játszott a brit és az angol nyelvű közösség politikai és társadalmi kérdésekkel kapcsolatos nyilvánosságának alakításában, egy autentikus konzervatív hang megszólaltatásával.

Maurice Cowling híres állítása szerint – más politikai ideológiákkal ellentétben – a konzervativizmust nem lehet filozófiailag meggyőző módon

⁵ SCRUTON–DOOLEY 2021: 78.

összefoglalni, pusztán elvont filozófiai fogalmakra támaszkodva. A konzervativizmus mint önálló politikai doktrína szerint sokkal inkább „politikai gyakorlat, a pragmatikus döntéshozatal hosszú hagyományának öröksége és az emberi ostobaság elegáns megvetése”.⁶ Szerinte csupán az amerikaiak naivitása azt hinni, hogy lényegét össze lehet sűríteni, és szép, rendezett elméletet lehet konstruálni róla. Scruton azonban fenti tapasztalatai alapján arra a belátásra jutott, hogy filozófusként igenis feladata megkockáztatni a konzervativizmus ilyen teoretikus összefoglalását.

ILLEGÁLIS TANÍTÁS A KOMMUNISTA KÖZÉP-EURÓPÁBAN

A *Salisbury Review* által megnyitott másik front a vasfüggönyön túli, kelet-európainak nevezett szerzők publikálása volt.⁷ Ez a gyakorlat Scruton saját vasfüggönyön túli kalandjaihoz kapcsolódott, illetve ahhoz a programhoz, amelyet egy maroknyi, főként oxbridge-i egyetemi oktató indított, hogy alternatív oktatási lehetőséget biztosítson ottani fiataloknak. Scruton két olyan szervezet, először a Jan Hus Educational Foundation (Jan Hus Oktatási Egyesület), majd a Jagiellonian Trust (Jagelló Alapítvány) létrehozásában és működtetésében is részt vett, amely ezt a nemes célt szolgálta. Az előbbi Csehszlovákiában működött 1980-tól. A csehszlovák titkosrendőrség „ideológiai felforgató központnak” minősítette, és ekként üldözte. Egy korabeli beszámoló szerint a projekt kezdeményezője Julius Tomin prágai disszidens filozófus, a Charta 77 egyik aláírója volt.⁸ Scruton visszaemlékezései szerint az illegális egyetemet jó ismerőse, az oxfordi Kathy Wilkes szervezte, aki meg is hívta őt tanítani, Anthony Kenneyvel együtt, aki akkoriban az oxfordi Balliol College professzora és az analitikus tomizmus néven ismertté vált irányzat társalapítója volt. A második kezdeményezés 1984-ben jött létre.

⁶ SCRUTON 2005b: 52.

⁷ A visegrádi országok (Lengyelország, Csehország, Szlovákia és Magyarország) szülöttei általában nem szeretik, ha hazájukra a „Kelet-Európa” megnevezést alkalmazzák, mivel inkább Közép-Európához tartozónak tekintik magukat. Közép-Európa és a Nyugat kapcsolatának kényes kérdéseihez lásd KUNDERA 2022.

⁸ HILLS 1980: 77.

Tevékenységi területe Lengyelországra és Magyarországra terjedt ki, ezen országok illegális ellenzéki mozgalmainak támogatását vállalta. Szervezője Jessica Douglas-Home, Caroline Cox és maga Scruton volt, kuratóriumában többek között Dennis O’Keeffe, Agnieszka Kolakowska, Timothy Garton Ash és Cox bárónő vett részt. A Hus Egyesületnek sokkal zordabb körülmények között kellett működnie az 1970-es évek végén, míg a Jagelló Alapítvány „teljesen más körülmények között dolgozott. Sokkal könnyebb volt azokba az országokba [Magyarország és Lengyelország] bejutni, és onnét kijutni” az 1980-as években.

Scruton közép-európai kalandjai kapcsán két dolgot kell szem előtt tartanunk. Először is meg kell jegyezni, hogy Scruton számos, a támogatási projektben részt vevő kollégája maga is baloldali értelmiségi volt, idealista elképzelésekkel a közszereplést vállaló értelmiség szerepéről, és különösen a politikában. Példaként említhetjük a francia filozófust, Jacques Derridát, akiről Scruton egyszer ironikusan azt mondta: „Szerintem az egyetlen jó dolog, amit Derrida valaha tett, az volt, hogy Prágában lecsukatta magát.”⁹ Mint említettem, a fiatal Scruton nézetei egy ideig nem álltak messze a progresszív-liberális fősodortól, és évekig tartott az a szellemi fejlődés, amelynek eredményeként aztán az egész vállalkozást valóban konzervatív perspektívából kezdte látni. Tisztánlátását az is nehezítette, hogy közép-európai barátai maguk is sok esetben baloldali értelmiségiek voltak, akik például Magyarországon a „demokratikus ellenzék” szűk köréhez tartoztak, szamizdat folyóiratokat adtak ki, és közülük néhányan egyenesen a kommunista elit gyermekei voltak. Így ismerkedett meg Scruton a Romániában, Erdélyben nevelkedett magyar filozófussal, Tamás Gáspár Miklóssal is, akinek édesanyja a Román Kommunista Párt egyik alapító tagja volt. Tamás Gáspár Miklós filozófiai mentora a reformmarxista Bretter György volt, aki *A filozófus*: Marxról értekezett 1968-ban. Tamás Gáspár Miklós 1978-ban hagyta el Romániát, hogy Budapestre költözzön, majd nyugaton, a Yale-en és más amerikai és francia egyetemeken tanított. 1983-ban írta meg *A szem és a kéz* című anarchista szövegét, amely szamizdatban jelent meg. A rendszerváltás idejére „liberális-konzervatív” lett, később neomarxista

⁹ SCRUTON–DOOLEY 2021: 94.

aktivista celebbé vált, egészen haláláig. A hatalmas műveltségű és némileg egzotikus politikai nézeteket valló Tamás Gáspár Miklós és Roger Scruton közötti barátság olyannyira szoros volt, hogy Scruton Tamás Gáspár Miklós lányának keresztapja lett. Később azonban az egyre élesedő kultúrharc elválasztotta őket egymástól, és barátságuk kihűlt, ahogy erről a magyar szerző Scrutonról írt nekrológjában beszámolt.¹⁰

A közép-európai földalatti mozgalom támogatása kapcsán a másik kiemelendő mozzanat az, hogy mindez Scruton számára is hasznos tanulási folyamatot eredményezett. Első kézből szerzett ismereteket a régióról, annak történelméről, a Nyugattal való konfliktusairól és az orosz kommunizmus természetéről. Lenyűgözte e nemzetek gazdag helyi kultúrája – a népi és a magaskultúra egyaránt. Egyes gondolkodók teljesítménye ámulatba ejtette: ilyen volt Václav Havel drámaíró, II. János Pál pápa és Jan Patočka filozófus. E harcostársai érzékeny, humanista gondolkodásmódja mélyen megérintette. Scruton nem lett volna ugyanaz a filozófus, ugyanazokkal a figyelemre méltó gondolatokkal, ha nem járta volna ki saját közép-európai iskoláját – részben a bensőséges kapcsolatok, a barátság és a szerelem, részben pedig az elnyomó központi hatalommal szembeni harcban szerzett tapasztalatai későbbi élete és gondolkodásának alakulása szempontjából is meghatározónak bizonyultak.

A KONZERVATIVIZMUS: DOKTRÍNA VAGY FILOZÓFIA?

Edmund Burke híres megjegyzése szerint a konzervativizmus nem olyan gondolkodásmód, amelyet elvont filozófiai kategóriák segítségével ki lehetne fejezni. Sokkal inkább egyfajta gyakorlatról van szó, olyan implicit feltételezésekről, amelyeket szinte öntudatlanul, egy adott életmód kontextusában követünk. Ez a kritika a francia felvilágosodás és a társadalmi szerződés hagyománya által Nagy-Britanniában Hobbes és Locke óta kialakított absztrakt politikafilozófiai nyelvezetet vette célba. Úgy tűnik azonban, hogy az alapító

¹⁰ TAMÁS 2020.

atya figyelmeztető módszertani megjegyzését túlságosan is komolyan vették utódai, és ez ahhoz vezetett, hogy a brit konzervativizmus lemaradt a 19–20. század ideológiai háborúskodásában. Szellemi tekintélyvesztését John Stuart Mill kegyetlen megjegyzése fejezi ki a legjobban: „Soha nem azt akartam mondani, hogy a konzervatívok általában ostobák. Azt akartam mondani, hogy az ostoba emberek általában konzervatívok.”¹¹

Mire Scruton elérkezett odáig, hogy megfogalmazza a konzervativizmusról alkotott saját felfogását, egy igen alaposan kidolgozott konzervatív filozófiai álláspont már a porondon volt Michael Oakeshott antiracionalista politikai filozófiája formájában. Maga Oakeshott azonban eredetileg nem volt filozófus. A Cambridge-i Egyetem Gonville and Caius kollégiumában történelmet hallgatott, ugyanitt Herbert Butterfielddel együtt a Junior Historians Society (Ifjú Történészek Társasága) tagja volt.

Velük ellentétben Scruton kimondottan filozófusnak tanult, és egész életében az is maradt. Ráadásul cambridge-i végzettségű analitikus filozófus volt, akinek nagyon határozott nézetei voltak arról, hogy mit jelent, és mit nem jelent filozófusnak lenni. Talán éppen ezért tűzte ki magának azt a feladatot, hogy megfogalmazza, mit is jelent a konzervativizmus filozófiai értelemben. *The Meaning of Conservatism (A konzervativizmus jelentése)* című úttörő könyvének előszavában elismerte, milyen sokat köszönhet „a John Casey-vel és Maurice Cowlinggal éveken át tartó beszélgetéseknek” – ami arra utal, hogy a könyv bizonyos fokig a cambridge-i jobboldal eszméinek összefoglalásaként is olvasható –, s hogy szándékosan kevésbé Rawls-féle elvont filozófiai rendszert vázol fel, és sokkal inkább a józan ész logikáját követi.

A konzervativizmus jelentése (1980)

Hivatásos filozófusi önképének fényében némiképp meglepő, hogy a ki-fejezetten a konzervativizmussal foglalkozó négy könyve közül az elsőben, *A konzervativizmus jelentése* (1980) címűben Scruton rögtön kijelenti, hogy „ez nem filozófiai, hanem az alapelvekről (*dogmatics*) szóló mű”¹² – ami

¹¹ MILL 1961: xxxiii–xxxiv.

¹² SCRUTON 2002a: 20.

persze akár ironikus önkritika gyanánt is értelmezhető. Emlékszünk azonban, hogy Scruton a 70-es években az Inns of Courtban jogot is tanult. A dogmatika a jogtudományban a jogi doktrína fogalmi elaborációját jelenti – a fennálló joggyakorlat fényében. Mivel a szokásjogi hagyományban – szemben a római joggal – a jog mindig a bírósági gyakorlathoz kötődött, a jogi doktrína nem élhetett önálló életet a tárgyalótermen kívül; a szokásjog dogmatikája nagyon is szoros kapcsolatot tartott fenn a joggyakorlattal. Úgy tűnik, *A konzervativizmus jelentése* című könyvében Scruton célja is az volt, hogy a konzervatív politikáról szóló elméletét a konzervativizmus politikai gyakorlatához a lehető legszorosabb közelségben tartsa. Amint azt a könyv bevezetőjében kifejti, a konzervatív gondolkodásmódnak három szintje van. A legmélyebb a filozófia, amely „alapjául szolgál”; a második a dogmatika, és végül ott van a politika, amely „belőle származik”.¹³ Scruton nem foglalkozik sem a filozófiai alapoknak, sem egy konkrét konzervatív politikának a kidolgozásával. Ehelyett az a célja, hogy felvázolja a dogmatikát, amely tehát egy közbülső szint, és – állítása szerint – valóban „rendszeres és értelmes”.

Scruton előtt a konzervatív dogmatikát nemigen tették egyértelművé. Ennek két oka van. Először is a konzervativizmus azt hangsúlyozza, hogy az emberi természet meglehetősen összetett jelenség, ezért nem is lehet mindenkor és mindenkre igaz leírását adni, ahogy a szocializmust és a liberalizmust elvont és utópisztikus eszmékre alapozták. Míg ez utóbbiak a politika „alapokig hatoló megrajzolására” törekedtek, a konzervatívok „az elvont gondolkodásban veszélyt látnak”. Célkitűzésük szerint olyan eszméket ápolnak, amelyek már igazolták megvalósíthatóságukat. Ahhoz, hogy a konzervatívok megőrzésre érdemesnek ítéljék azokat, előbb az elméletek gyakorlati hatásait kell látniuk, ami ahhoz hasonlít, ahogyan a *common law* területén működő jogász a jogi elvek és a jog tényleges napi működése közötti kapcsolatot tartja szem előtt. A filozófiai reflexiónak az a szintje, amelyet Scruton gyakorol, elvontabb, mint a konzervatív politikuskok által képviselt napi politika, ugyanakkor kevésbé elvont, és nem szakad el a politikai gyakorlattól, mint a liberálisok és a szocialisták filozófiai rend-

¹³ SCRUTON 2002a: 21.

szerei. Scruton ezt a szintet a dogmatika szintjeként azonosítja. A dogma itt a megalapozott meggyőződésnek felel meg, vagyis leginkább ahhoz hasonlítható, amit Burke „előítéletnek” nevezett.

Egy másik általános megállapítás szerzői szándékaival kapcsolatban az, hogy Scrutonnak a politikához való hozzáállása intézményes-regulatív természetű. Más szóval arra kíván magyarázatot adni, hogy miért létezik egyáltalán intézményes rend – vagy hogy miért kell(ene) léteznie. Ez az intézményalapú megközelítés már a legelején, a konzervatív hozzáállásról szóló fejezetben megjelenik, amikor megkülönbözteti a konzervativizmust a modern pártrendszeren belüli fő ellenfelétől, a liberalizmustól. A liberális számára az egyéni szabadság egyetemes érték, míg a konzervatív számára nem létezik szabadság az intézményes rend garanciája nélkül. E garancia megléte „a törvényes kormányzat tekintélyétől”¹⁴ függ. Scruton szerint a szabadság liberális eszméjének legfőbb problémája, hogy elérése érdekében a liberális kész lerombolni azokat az intézményeket, amelyeken maga ez a szabadság alapulhatna; és nem veszi figyelembe a politikai hatalom természetét sem. Létezik azonban egy másik, még rémisztőbb megközelítése a szabadságnak, az intézményes rendnek és a tekintélynek: a marxista doktrína. A marxista: ideológus, aki mindig a hatalomról beszél, amelyet viszont úgy jellemez, mint ami a társadalom egészének vélt érdeke érdekében túlléphet az egyéni szabadságon. A személyes szabadság ugyanis számára pusztán „burzsoá csökevény”. Az intézményes rend semleges formája helyett, amely a jogállamiságra jellemző, a centralizált hatalmat részesíti előnyben, amely az elvont igazságosságot erővel tudja garantálni. Ezért a marxista centralizált hatalom igényt formál a pártállami hatalom használatának monopóliumára.

A tekintély e destruktív megközelítéseivel ellentétben a konzervatív arra törekszik, hogy megőrizze az intézményes rendbe vetett közönséges bizalmat. Scruton ebben a művében egyébként némileg legalista módon közelíti meg a konzervativizmust; szinte minden fontosabb fogalma – a tekintély, a hűség, az alkotmány, a jog és a szabadság, a tulajdon, a munka világa, az uralkodó rend és a nyilvánosság – a jogi nyelv szótárába tartozik.

¹⁴ SCRUTON 2002a: 29.

Scruton szerint az egyéni szabadság követeléséhez szükséges egyszersmind annak garanciáit is követelni. Márpedig akkor az a logikus kérdés is felvetődik, hogy vajon ki vagy mi képes biztosítani ezt a garanciát. A válasz az, hogy ha el akarjuk kerülni a hatalmi önkényt, akkor olyan intézményes rendre van szükségünk, amely nem függ az épp uralkodó személy(ek) önkényes akaratától. Az intézményes rend nem létezhet az azt megalapozó jog nélkül. A rendet csak akkor tekintjük jogszerűnek, ha elfogadjuk annak tekintélyét – még akkor is, ha az bizonyos esetekben hátrányos számunkra. Más szóval ahhoz, az egyéni szabadság garanciáinak alapjaként el kell fogadnunk a jog uralmát az emberek uralma helyett. Ez régóta hangoztatott konzervatív meggyőződés, amely Arisztotelész azon tanítására vezethető vissza, miszerint az uralkodók mint egyének uralmával szemben érdemes a társadalmilag igazolt szokásokat előnyben részesíteni. Ez a tétel a brit konzervatívok első politikai axiómájává vált: az egyéni szabadság védelméhez el kell fogadni a törvény és vele együtt a legitim politikai hatalom elsőbbségét, amíg ez utóbbi az előbbi szerint jár el.

Am a törvény zavartalan működéséhez még egy dologra szükség van: bizonyos életformák érvényesülésére. Hiszen a joggyakorlat is arra tanít, hogy nincs törvény olyan emberek nélkül, akik megértik és elfogadják a törvény uralmát. A jogállamiság elfogadása bizonyos életforma és az intézményesített renddel szembeni beállítódás függvénye. A konzervatív szemlélet alapja az a magatartás és életmód, amely elismeri, hogy a társadalomban vannak bizonyos intézmények és jogilag megalapozott eljárások, amelyek behatárolják, és ezáltal keretbe is foglalják egyéni tevékenységünk körét. „Röviden, a konzervativizmus annak érzékeléséből fakad, hogy az egyén valamely állandó, már az ő egyéni létezése előtt is fennálló társadalmi rendbe tartozik.”¹⁵

A konzervatív ember szerint a társadalmi rend fennmaradásához hűsége van szükség, a tekintély tisztelete nélkül pedig nincs hűségen alapuló kötelek. Scruton hegeliánus gondolkodása a család példáján keresztül közelíti meg a tekintély és a hűség társadalmi jelenségét. Meglátása szerint a család olyan tiszteletet és elfogadást követel meg az egyéntől, amely meghatározza

¹⁵ SCRUTON 2002a: 31.

az egyén döntési körét. A liberálisok persze tudvalevőleg gyanakvással tekintenek minden olyan érvelésre, amely a politikai hatalom és a család összehasonlításából indul ki. A leghíresebb liberális ellenvéleményt John Locke fejtette ki, aki a *Két értekezésben* szembeszállt Sir Robert Filmer *Patriarcha* című művének fő tézisével, miszerint a családfenntartó példájából kiindulva kellene felfognunk az államfő státuszát. Ezt az utóbbi elképzelést a keresztény hagyomány is támogatta – például Aquinói Szent Tamás *De regimine principum* (Az uralkodók hatalma) című művében összehasonlította az apai uralmat és a monarchiát –, ugyanakkor szilárd történelmi alapokkal is rendelkezett, amint azt I. Jakab *The True Law of Free Monarchies* (A szabad monarchiák igazi joga) című művében¹⁶ bemutatta.¹⁷

Scruton, mivel modern konzervatív, aki a modern ideológiák születésétől, vagyis a francia forradalomtól számítja a konzervativizmus születését, nem megy vissza egészen Filmerig vagy I. Jakabig, hanem Hegelre támaszkodik. Amellett, hogy a családra mint egyfajta monarchikus hatalom példájára hivatkozik, fogalmi különbséget tesz az állam és a társadalom között. Hegel jogfilozófiájá alapján Scruton megkülönbözteti a családot, a civil társadalom és az állam szintjét.¹⁸ Hegel *A jogfilozófia alapvonalai*ban ugyanakkor azt is megállapította, hogy az emberi *Sittlichkeit* (nagyjából: erkölcsiség) három szintből áll, ezen belül a magasabbat mindig az alacsonyabb szint függvényeként, dialektikusan értelmezte. Az ember közvetlenül a családba születik bele, amely a közösség alapegysége, és ahol az interszubjektív elismerés a szeretetben gyökerezik. A következő szint a piaci kapcsolaton alapuló civil társadalom szintje. Ezen a szinten az emberek elsősorban autonóm egyénekként¹⁹ mozognak, akik mint ilyenek szabadon dönthetnek a társadalmi tranzakciókban való részvételről, így hozva létre a társadalmat. A társadalmi szerveződés e szintjének valódi természetét a piac társadalmi

¹⁶ Első kiadása: KING JAMES I (I. Jakab király) 1598.

¹⁷ Robert Grantnek tartozom köszönettel ezekért a hivatkozásokért.

¹⁸ A társas hajlamok hierarchiájáról szóló hegeli gondolatmenetet a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* Hegel szócikke alapján foglalom össze: REDDING 2020.

¹⁹ Ahogy Robert Grant emlékeztetett rá, az egyének még a civil társadalomban is sokszor a családjuk javára figyelnek, nem csupán saját személyes hasznukat tartják szem előtt. Inkább léptékbeli különbségről van szó: a szoros, személyes kapcsolatok és a polgárok egymáshoz fűződő viszonyai között.

intézménye fejezi ki. Itt az emberi viselkedést nagymértékben (de még itt sem kizárólagosan, mint arra az előző jegyzet figyelmeztet) önző belső indítékok határozzák meg. A piac zavartalan működéséhez szükség van az egyes tranzakciók összehangolására, így a szereplők között a játékszabályokra vonatkozó megállapodások születnek. Megfelelő működés esetén a piacok képesek az emberek viselkedésének összehangolására azáltal, hogy a kínálatot a kereslethez igazítják. Végül az emberi együttélés harmadik, legösszetettebb formája az állam, amely megőrzi mindkét korábbi formát: az érzelmi kapcsolatot éppúgy, mint a polgári társadalom voluntarizmusának egyes elemeit és annak spontán rendjét. (Egyfelől gondoljunk a hazaszeretetet vagy a hűség fogalmára, másfelől az állampolgárt egyaránt mozgató egyéni és közérdek komplex összjátékára.) A harmadik szinten azonban megjelenik egy új, igaz, csak virtuális szereplő, az állam jogi fikciója, amelynek akaratot, sőt cselekedetet is tulajdonítunk. Ez szükséges ugyanis ahhoz, hogy hatékony eszköz ösztökélje a polgárokat a körülményekhez való nagymértékű emberi alkalmazkodásra, valamint ez biztosíthatja az erkölcsök és a társadalmi szokások hosszú távú fennmaradását is a külső és belső veszélyforrásokkal szemben.²⁰

Scruton hegelianus gondolkodónak tekinthető. A *konzervativizmus* jelentésében kész rámutatni a család és az állam közötti párhuzamokra, anélkül, hogy a patriarchális szemléletbe esne vissza. Mint kifejti, a gyermek egyszerre tapasztalja meg a családban a szülők szeretetét és a szülői hatalmat. Az egyik feltételezi a másikat: a családi szeretet nem létezik szülői hatalom nélkül, és fordítva. Ez az analógia segít megmagyarázni az embernek a hazájához való viszonyát: „A kényszer, a tehetetlenség és a külső akaratnak való alávetettség hasonló felismerése az, ami a polgárt hozzásegíti ahhoz, hogy azt is felismerje, a társadalomhoz tartozik; ebben a felismerésben születik meg a hazaszeretet.”²¹

²⁰ A hegeli triász jelentőségéről Scruton gondolkodásában lásd WILFORD 2021. Érdemes megjegyezni, hogy Charles Taylor jelentős szerepet játszott az angol nyelvű Hegel-kutatás reneszánszában, illetve azáltal is, hogy feltárta Hegel jelentőségét a politikai filozófia számára. Hegelről szóló monográfiája 1975-ben jelent meg a Cambridge University Press kiadásában. Scruton kritikusan viszonyult Taylorhoz, mindazonáltal nagyra becsülte.

²¹ SCRUTON 2002a: 32. A hazaszeretet esetében nem szabad megfeledezni a személyes ismeretség hiányáról, amely megkülönbözteti a szeretetnek ezt a formáját a barátok vagy családtagok iránti, szoros személyes kapcsolaton alapuló szeretettől.

Scruton kifejezetten utal „a család hegelianus védelmezésére”,²² világhosszá téve filozófiai inspirációja forrását. A családi szeretet élménye és a polgár hazájához való érzelmi kötődése közötti hasonlóságot a monarchia intézményének segítségével szemlélteti. Az uralkodó képes megtestesíteni az alattvalók szemében az állam teljességét, és az alattvalók uralkodó iránti vonzalmában tetten érhető az a szeretet, amely az egyént a hazájához köti. Az alattvalónak az uralkodóhoz való hosszú távú ragaszkodását az érzelmi kötődése alapozza meg. Ebben a tekintetben, bár Scruton nem tesz közvetlen utalást a teológiára, ez a szeretetteljes, nem pusztán racionálisan indokolt ragaszkodás hasonlít a hívő ember Istenhez való viszonyához. Scruton szerint, ha tisztán racionálisan indokolnánk, hogy az alattvalónak miért kell hűségesnek lennie uralkodójához, az valójában utat nyitna a kétségek előtt. Ám az uralkodó iránti alattvalói érzelmi kapcsolat nem is pusztán személyi kötődés: nem az uralkodó személyes tulajdonságain vagy jellemén alapul, hanem egyszerűen maga a tisztség hozza létre ezt a kapcsolatot, amely mintegy megköveteli a hűséget a tisztséget megtestesítő személy iránt.²³

Nyilvánvaló, hogy Scruton magyarázata nem elégítheti ki a racionalista liberálisokat. De Scruton szerint ez azért van így, mert a liberálisok államról alkotott nézete téves. Könyvének függelékében a következőképpen érvel: a konzervativizmussal összehasonlítva a liberalizmust meglehetősen szimpla individualizmus jellemzi. Ezt azzal bizonyítja, hogy bemutatja, hogyan védi a liberális, illetve a konzervatív a tulajdon fogalmát. A liberális nézet abból indul ki, hogy az egyén autonóm, racionális és erkölcsileg felelős cselekvő, míg a konzervatív nézet szerint a tulajdon segíti az emberi együttélés zavartalan működését.

Ahhoz, hogy Scrutonnak a tulajdon természetéről szóló elemzését, az elemzés eredetiségét a szokásos liberális indokláshoz viszonyítva értékelni tudjuk, fel kell idéznünk azt a körülményt, hogy a tulajdon az angol liberalizmus alapszövegének, Locke *Második értekezésének* egyik kulcsfontosságú eleme. Az érvelés abból az állításból indul ki, hogy „mindenkinek tulajdona

²² SCRUTON 2002a: 202.

²³ Ez nem jelenti azt, hogy az uralkodó személyes tulajdonságai ne lennének hatással az alattvalók lojalitására. Ez a hatás azonban másodlagos, inkább szociológiailag ragadható meg, és – bizonyos tűréshatáron belül – nem alkotmányos kérdés.

a saját személye”. Ha egy tárgyat vagy egy földterületet megművelünk, mégpedig saját testünk erőfeszítése révén, akkor azt a tárgyat vagy területet abban az értelemben is átalakítjuk, hogy a befektetett munkánk révén hozzánk fog kapcsolódni, vagyis jó eséllyel tulajdonunkká válik.

Roger Scruton saját tulajdonfogalma merőben másképp fest.²⁴ Saját alapvetése „az ember társadalmi érzéke”. A tulajdon intézménye a természet és az ember találkozási pontja. A magántulajdon megszerzésével az ember elkezdti felszabadítani magát a külső, objektív világ hatalma alól. A dolgok feletti jogok és a kapcsolódó kötelezettségek intézményesítése révén a tárgyak bizonyos tükörszerű tulajdonságra tesznek szert: elkezdik visszatükrözni az ember gondolkodásmódját, különösen társadalomalkotó tevékenységét. Az egyénhez legközelebb álló tárgyak elkezdenek hasonlítani rá, visszatükrözik az egyéniségét, s „már otthon van abban a világban, amelyben ezelőtt még céltalanul kóborolt”.

Ezt az otthont nem az emberi létezés individualista formája jellemzi; ez a család birodalma. Belső kapcsolat van tehát a tulajdon és az otthon érzése között. Az otthon terében az egyéni tulajdon a családtagok közös tulajdonává lesz. Ez minden formális elismerés és engedélyezés, hivatalos társadalmi szerződés nélkül is működik. A családtagok közös lakóhelyének megléte azt feltételezi, hogy a családtagok a család egyes tagjainak magántulajdonát az egész család rendelkezésére bocsájtják.

De Scruton gondolatmenetének van még egy logikai lépése, amely a tulajdon és a család közötti kapcsolat konzervatív értelmezését kiteljesíti. Ha elfogadjuk a hegeli álláspontot, akkor azt is el kell ismernünk, hogy az emberek viszonya az őket körülvevő tárgyakhoz a tágabb közösségben hasonlít a családon belüli viszonyukhoz. Arisztotelész az *oikosz* fogalmából indult ki, és a *polisz* gazdasági elemzését az *oikosz* elsődleges egységére alapozta. Hasonlóképpen, ha a családot az állam társadalmi viszonyainak modelljeként értelmezzük, a magántulajdon az államban is a közös érdekében létezik, ahogyan a családban. A magántulajdon intézménye nélkül nehéz elképzelni a politikai közösség boldogulását. A nyugati társadalmak mind a magántulajdon feltételezésére épültek, így az a nyugati kultúrában

²⁴ SCRUTON 2002a: 120–147.

természetes jelenségként mutatkozik meg, még akkor is, ha csupán történelmileg megalapozott, sőt akkor is, ha a nyugati ember mindig is tiszteletben tartotta a tulajdonosi szemléleten túlmutató tranzakciók bizonyos típusait is, például az ajándékozást vagy az áldozathozatalt, amelyek szintén fontos szerepet játszanak Scruton társadalomképében.

A brit filozófus e kötete függelékében szembeállítja a liberalizmus énközpontúságát, más szóval individualizmusát a konzervativizmus harmadik személyű perspektívájával.²⁵ Az egyes szám első személyű perspektívában az egyén csak saját énjében képes gondolkodni. Az ember az ész használata révén képes belátni azt a tényt, hogy mivel a közösségben vannak más „én”-ek is, ők is követelhetik maguknak a tulajdonhoz való jogot, s hogy ezt a jogot mindenkinek el kell ismernie. Az egyéni jogok központi szerepet játszanak a liberalizmusban, mivel ezek biztosítják az egyén magánszféráját. Ezzel szemben a harmadik személyű perspektíva külső nézőpontot hoz létre, amelyből én magam is többszintű kapcsolatba kerülök a közösség többi tagjával. Ez a külső nézőpont alapozza meg a közösséget. Az állam a közösség legmagasabb rendű intézményesített formája, amelyet – mint láttuk – szimbolikusan az uralkodó testesít meg. A hegeli *Sittlichkeit*-ben az egyén magánélethez való joga helyett a közösség szférája élvez elsőbbséget. „Ez a jámborság »kell«-je, amely elismeri a helyi, mulandó és történetileg kondicionált társadalmi kötelek megkérdőjelezhetetlen helyességét.”²⁶ Végezetül Scruton hozzáteszi, hogy még az „én” perspektívája is valójában a harmadik személy perspektívájától függ: a közösség meglévő intézményes keretei nélkül az egyén nem képes személyes jogokat szerezni. A magántulajdon például olyasvalami, amit másokkal el kell tudni fogadtatni. Ebben a tekintetben a liberalizmus feltételezi a közösséggelvű konzervativizmust: az egyéni jogok feltételezik a közösségi jogok, azaz a közösség minden tagja által elfogadott normák meglétét.

Scruton későbbi gondolatai a hegeli perspektivizmus sokkal árnyaltabb és kidolgozottabb értelmezését nyújtják. Hamarosan rájön, hogy az emberi közösség sajátos természetének jellemzéséhez ki kell térni a többes szám első

²⁵ Scruton hozzáteszi, hogy az utilitarizmus emberi cselekvésre vonatkozó perspektívája is harmadik személyű.

²⁶ SCRUTON 2002a: 249.

személyű perspektíva, a „mi” perspektívája fenomenológiai magyarázatára is. Lássuk hát, miként fejlődött Scruton konzervatív politikai gondolkodása a továbbiakban!

*Politikai filozófia:
Érvek a konzervativizmus mellett (2006)*

Scruton második könyvhosszúságú tanulmánya a konzervativizmusról *A Political Philosophy: Arguments for Conservatism (Politikai filozófia. Érvek a konzervativizmus mellett, 2006)* címmel jelent meg. A könyv anyagának nagy része azután íródott, hogy Scrutonékat kritika érte, amiért egy dohányipari céggel szerződtek, miközben Scruton látszatra független újságíróként írt a kockázatvállalásról és a kockázatkezelésről. A Dooleyval folytatott egyik beszélgetésben elismerte, hogy hatalmas hiba volt üzleti kapcsolatba lépni a JTI-vel. Amikor Dooley szembesítette őt azzal a nézettel, hogy összeférhetetlenség áll fenn a médiakapcsolatokkal foglalkozó tanácsadó cég és az újságírói munka között, Scruton elfogadta ezt a kritikát, bár azt állította, hogy nem kellett semmi olyat írnia, amit egyébként ne gondolt volna igaznak. Ettől függetlenül elismerte, ez kétségtelenül baklövés volt, amelynek meg is fizette az árát. A nyilvános botrány következtében felbontották szerződését a *Financial Times*szal, elvesztette professzori kiváltságait a Birkbeck Egyetemen és a Chatto & Windus kiadóval kötött, új könyvre vonatkozó szerződését.²⁷ De talán még ennél is fontosabb, hogy feleségével úgy érezték, a nyilvánosan feléjük áramló ellenségesség lehetetlenné teszi számukra, hogy otthon folytassák életüket, és ezért úgy döntöttek, kivándorolnak az Egyesült Államokba, hogy ott kezdjenek új életet. Virginiaiában vettek egy, az ültetvényes korban épült házat, és Scruton két részmunkaidős állást vállalt, egyet a Pszichológiai Tudományok Intézetében a virginiai Arlingtonban, egyet pedig a washingtoni American Enterprise Institute-ban, hogy fenntarthatóvá tegyék ottani életüket.

A Political Philosophy: Argument for Conservatism című könyvét azért írta, hogy kiemelkedő konzervatív politikai gondolkodói pozícióját megerősítse.

²⁷ SCRUTON–DOOLEY 2021: 156.

Ebben az értelemben amellet szóló döntés volt, hogy továbbra is az árral szemben úszik, és elfogadja mindazokat a következményeket, amelyekkel ez a döntés a karrierjére és egzisztenciális körülményeire nézve jár.

A könyv bevezetője világossá tette, hogy saját helyzete az értelmiségi elitben némileg hasonlít Edmund Burke-éhez, aki a whig párt tagja volt, és a konzervativizmus alapító atyjává vált: ő is intellektuális ellenszenvet keltett a szellemi élet progresszív köreiben, amelyhez korábban tartozott. Scruton álláspontjának további burke-i eleme az volt, hogy filozófiailag érvelt a filozófia politikai célú felhasználása ellen. Végül is mi más jellemzi inkább a konzervativizmust, mint az a kifejezett meggyőződés, hogy „végső fellebbviteli bíróságként a szokásoknak kell érvényesülniük az észérvekkel szemben”?²⁸ Brit hagyományok szerinti konzervatív maradt tehát, holott hazájában a konzervativizmus intellektuálisan még kevésbé volt tiszteleltre méltó, mint Amerikában. Ő maga állította, hogy „a brit toryk egyre hírhedtebbek filozófiájuk sekélyességéről”.²⁹ S azt se feledjük, hogy a könyv politikai kontextusa Tony Blair korszaka, a munkáspárti kormányzás hosszú évtizede az Egyesült Királyságban, amelyet Gordon Brown még további három évig fenntartott – míg az Egyesült Államokban az ifjabb George Bush elnöksége Barack Obama áttöréséhez vezetett!

A Scruton által ebben a könyvben alkalmazott megközelítés újdonsága az volt, hogy a konzervativizmus helyi relevanciája mellett érvelt, ahelyett, hogy azt átfogó ideológiának tekintette volna, ahogyan azt a Bush-kormányzat mögött álló neokonzervatívok tették. A straussianus amerikai neokonzervatívok és a Scruton nézetei közötti különbséget jól mutatja, hogy az előbbiek a nemzetközi kapcsolatok és a külügyek felé orientálódtak, míg Scrutont leginkább a helyi hagyományok védelme érdekelte, még hazájától távol is.

Scruton a Douglas Murray szintén 2006-ban megjelent *Neoconservatism: Why We Need It* (Neokonzervativizmus. Miért van rá szükségünk?) című könyve által kiváltott vitára is reagált. Murray ugyanis az amerikai neokonzervativizmus átvételét javasolta mint kívánatos stratégiát a brit konzervatívok számára. Saját könyvében azonban Scruton nem foglalkozott

²⁸ SCRUTON 2006: vii.

²⁹ SCRUTON 2006: viii.

közvetlenül a neokonzervativizmus kérdésével. Egyszerűen csak azt akarta megmutatni, hogy „a konzervativizmus eredendően helyhez kötött [...] Ezért van az, hogy ebben a könyvben bizonyos fokig megpróbáltam a nemzetállam védelmére kelni.”³⁰

Hosszú távon azonban a könyv legfontosabb következménye az volt, hogy Scrutonék úgy döntöttek, hazatérnek az Egyesült Államokból, és a brit vidéken telepednek le. Döntésük akár egy arisztotelészi értelemben vett gyakorlati szillogizmus konklúziójának is tekinthető. A gyakorlati szillogizmusban az érvényes érv olyan gyakorlati döntést eredményez, amelyet racionálisnak tartunk és készek vagyunk végrehajtani, mint az érvelés eredményét. Scruton döntése még jellemzőbben konzervatív volt, hiszen birtokot vásárolva az angol vidéki úriemberek hagyományos életmódja mellett döntött, s azt csupán azokkal a szellemi tevékenységekkel frissítette fel, amelyeket iskolázottsága és a technológia a földművelés mellett lehetővé tett számára. Később ez a hazatérés fokozatosan szimbolikussá vált mind Scruton, mind családja és olvasói számára.

A könyv egyik fő témája a nemzet koncepciójának védelme, ahol a nemzet olyan politikai közösséget jelent, amely a területi szuverenitást megalapozó intézményes formához kötődik. Ennek az intézményes formának köszönhető, hogy a társadalomban az egymást személyesen nem ismerők is megbízhatnak egymásban, „mivel mindenkre közös szabályok vonatkoznak”.³¹ Más szóval ez az intézmény bizalmat teremt, ugyanakkor megköveteli, hogy a polgárok azonosuljanak az adott intézményes berendezkedéssel.³² A szabályok kapcsolatokat teremtenek közöttük, mivel mindannyian – legtöbbször reflektálatlanul – elfogadják a felettük álló hatalmat. Az említett kapcsolatokat pénzügyi, jogi és vagyongazdálkodási (fiduciárius) jellegűek lehetnek. Egyik sem feltételez személyes kötődést – ebből a szempontból a családdal való összehasonlítás csak korlátozottan érvényes. A jogállamiság, amely sajátos társadalmi konvenció eredményeként értelmezhető, feltételezi a közösség tagjainak a közös ügyekhez való kötődését,

³⁰ SCRUTON 2006: ix.

³¹ SCRUTON 2006: 7.

³² Scruton ennek kapcsán Fukuyama bizalomról szóló híres kötetére utal. Magyarul: FUKUYAMA 2022.

más szóval az úgynevezett „többes szám első személy” létezését.³³ Scruton ezzel újabb nyelvtani formát vezet be – túl *A konzervativizmus jelentésében* tárgyalt egyes szám első és egyes szám harmadik személyű formán –, miközben a politikai gondolkodás történetének nagy alakjait is felidézi, mint ennek az elképzelésnek a kezdeményezőit. Burke „örökségelvére” (*hereditary principle*) és Hegel „szerződésen kívüli kötelezettségekről” szóló elképzeléseire utal, míg a szintén ebben az összefüggésben használt (vallásos) áhítat (*piety*) fogalmát a francia reakciós írónak, Joseph de Maistre-nek tulajdonítja.³⁴ A vagyonkezelői viszony összefüggésében Burke, Möser és Gierke nevét említi, akik közül az utóbbi két gondolkodó a *Genossenschaft* német hagyományához tartozik, amely gondolat a 18. és a 19. században, középkori alapokon fejlődött tovább. A modern nemzetfogalom elméleti alapjai itt érintik a konzervativizmust. Az egymás számára ismeretlenek közötti bizalom fenntartásához szükséges közös ügy tudata fontos része a *Genossenschaft* jelentésének.³⁵ Az intézményes keret a korábbi nemzedékek öröksége, amelyről a jelenleginek jó sáfárként kell gondoskodnia, hogy megőrizze és jó állapotban továbbadhassa azt a következőnek. A Burke által hangoztatott közösség a halottak, az élők és a meg nem születettek között Scruton számára is döntő fontosságú a nemzetállamban, az egymás számára ismeretlenek közötti bizalom fennmaradásának biztosítása szempontjából.³⁶ Konzervatív gondolkodóként természetesen tisztában van a veszélyekkel is, amelyek a nemzedékek közötti szolidaritásnak ezt a vízióját fenyegetik. E veszélyre utalt már korábban is, például *A nemzetek szükségességéről* (2004) című művében, valamint az *Anglia, egy eltűnő ideál* (2000) „előjátékában”.³⁷ E műben vezeti be az *oikophobia* mint a hazaszeretet elutasítása fogalmát; s ez a fogalom készíti őt arra, hogy megalkossa pozitív megfelelőjét, az *oikophiliát* is, amely az ő konzervatív értelmezésében a

³³ SCRUTON 2006: 8.

³⁴ SCRUTON 2006: 39.

³⁵ Scruton minden bizonnyal egyetértett Oakeshott-tal abban, hogy a rend fenntartásának közös ügye nem igényel további közös célokat – lásd Oakeshott megkülönböztetését a vállalkozás és a polgári társulás (*enterprise and civil association*) között. Ismét Robert Grantnek köszönöm, hogy felhívta a figyelmemet erre a vonatkozásra.

³⁶ SCRUTON 2006: 35.

³⁷ SCRUTON 2004b; 2004a.

helyi kötődések jelölésére szolgál. Az alábbiakban még visszatérünk erre a kifejezésre, amely Scruton otthonosságról szóló gondolatainak egyik meghatározó fogalmává vált.

Egy másik, számára döntő jelentőségű kifejezés egyenesen Arisztoteléstől származik. Az *egyensúlyról* van szó, amelyet Scruton társadalmi és ökológiai kontextusban egyaránt használt, azt állítva, hogy „a társadalmi ökológia fenntartása” a természethez való „gondnoki” viszonyulást is megköveteli. Ez fejezi ki Scruton eszményképét a házasság interperszonális kapcsolatának leírásában is. A házasság fogalma a kultúrharc kitörésével politikai vita tárgya lett. Bár a progresszió 1968-ban sikeres kampányt folytatott, amely a polgárjogi mozgalom és a diáklázadás győzelméhez vezetett, a harc ezzel nem ért véget. A társadalmi kisebbségek jogai továbbra is a baloldal napirendjén maradtak, beleértve a faji, szexuális és egyéb kisebbségek jogait, akikről azt állították, hogy a többségi társadalom elnyomja őket.

Scruton a házasságot társadalmi intézménynek tekinti, amely belső és külső nézőpontból egyaránt értelmezhető. Jelentőségét a legtöbb társadalom elismeri, és nemcsak belső, interperszonális viszonyként, hanem külső, társadalmi-intézményes szempontból is. Míg a legtöbb nyugati társadalomban vallási dimenzióval is rendelkezett, az adminisztratív állam megszületésével polgári jogi fogalomként alakult át:³⁸ olyan szerződéssé vált, amelyet fel lehet mondani, ha az egyik fél ezt kívánja. Scruton szerint ez a fejlemény jelentős változást hozott a házasság szerepéről és természetéről alkotott közfelfogásban; „a házasság megszűnt annak lenni, amit Hegel »szubsztanciális köteléknek« nevezett”.³⁹ Scruton ezt olyan lefelé ívelő spirál részének tekinti, amely elkerülhetetlenül „leminősíti és végül eltörli a házassági köteléket”.⁴⁰ Szerinte ez a folyamat úgy fogható fel, mint „a »szubsztanciális kötelékek« világából való visszavonulás a tárgyalásos megállapodások világába”.⁴¹ Ez a fejlemény a baloldal társadalmi kohézióval szembeni kritikájának tudható be, amely az összetartást uralomként és az egyéni szabadságot fenyegető veszélyként értelmezi, s nem annak garanciáját látja benne.

³⁸ Scruton ezzel összefüggésben a következő történeti áttekintésre hivatkozik: WITTE 1997.

³⁹ SCRUTON 2006: 87. Hegel *A jogfilozófia alapvonalai* című műve 161. paragrafusát idézi.

⁴⁰ SCRUTON 2006: 87.

⁴¹ SCRUTON 2006: 88.

Scruton a házasság erotikus alapjairól is elemzést nyújt szexuális vágyról szóló, könyvnyi terjedelmű tanulmányában.⁴² A házasságnak az emberi életben betöltött szerepéről és funkciójáról alkotott társadalmi képzetek átalakulását a posztmodern gondolkodásmód megszületéséhez köti, amely lerombolja a társadalom hagyományos értékeit, hogy azokat saját, múlandó és relativista értékeivel helyettesítse. A házassági kötelék relativizálásával a nyugati társadalmak veszélyeztetik „a társadalmi reprodukciót, a gyermekek szocializációját és a társadalmi tőke továbbadását”.⁴³ Scruton e tekintetben meglehetősen pesszimista: úgy véli, hogy a vallási szentségek, például a házasság intézményének lerombolására irányuló mozgalom túlságosan erős, mivel az államigazgatás, a tudományos körök és a média védelmét élvezi. Többek között olyan erős intézményi támogatókra tett szert, mint az Egyesült Államok Legfelsőbb Bírósága, amelynek döntései a melegházassághoz való jog elfogadásához vezettek – miután korábban a szexuális forradalom részeként a kultúrharc egyik kulcsfontosságú csataterén a pornográfiát és az abortuszt is legalizálták.

Mint láttuk, Scruton maga nem volt a szó eredeti értelmében vett, buzgón hívó ember, de konzervatívként tisztában volt a házasság vallási jelentőségével, és azt állította, hogy a bejegyzett élettársi kapcsolat a „társadalmi mérnökösödés” újkori innovációja. Filozófusként elemezte a vallás és a felvilágosodás közötti fogalmi ellentétet. Úgy látta, hogy korunkat meghatározza a felvilágosodás, és egyetlen felvilágosodás utáni kultúra sem térhet vissza egy korábbi szakaszba, hacsak nem következik be valamilyen átfogó társadalmi katasztrófa.

Scruton maga is tudatában volt annak, hogy saját gondolkodása is részben a felvilágosodás terméke. Ebben az értelemben mondanivalója az önvizsgálatra tett erőfeszítésként is olvasható. A felvilágosodással kapcsolatos álláspontja meglehetősen ambivalens volt: ha az iszlám radikalizmussal vetette össze, akkor büszke volt a nyugati kultúrán belül elért eredményeire, amikor azonban a (keresztény) vallásnak és a szakrálisnak az ellenpólusát látta benne, erősen kritikus is volt. Szerinte valójában egyszerre vagyunk egy korábbi, vallásosabb korszak gyermekei

⁴² SCRUTON 1986.

⁴³ SCRUTON 2006: 95.

és a felvilágosodás által felszabadított egyéniségek. A vallás fogalmilag szemben áll a felvilágosodás világi dimenziójával. Scruton Nietzschére és Wagnerre hivatkozik a vallásról szóló beszámolójában, megragadva az alkalmat arra is, hogy „az emberi lélek sötét titkairól” elmélkedjen.⁴⁴ Szerinte Nietzsche – különösen *A tragédia születése* (1872) című művében – leírta, hogyan működik a vallás mint kultusz, míg a zeneszerző Wagner operáiban a vallást mítoszként ábrázolta.

Scruton elképzeléseit a vallásnak a lélek sötét szféráival való összekapcsolódásáról a kortárs francia filozófus, René Girard – és különösen *La violence et la sacré* (*Az erőszak és a szent*, 1972) című könyve – inspirálta. Girard „szent félelelméről” és a közösségi erőszak formáiról szóló fejtegetései meglehetősen nagy hatással voltak a maguk korában. Scruton szerint a francia gondolkodó eszmefuttatásai kimutatták, hogy a vallás nem annyira a transzcendenciáról szól, mint inkább az emberi közösségek hosszú távú fennmaradásáról, amennyiben ez az emberi lények törekény és bukott természete ellenére lehetséges. Bár a felvilágosodás örökségével azonosult, Scruton azt állította, hogy a felvilágosodás felfogásában van egy alapvető hiba: az a súlyos következményekkel járó tendencia, hogy megpróbál megszabadulni a vallás „hamis” feltevéseitől. Scruton szerint az emberi lélek sötét oldala valóságként mindig velünk marad, és továbbra is szükségünk lesz olyan mechanizmusokra, amelyek ennek ellenére lehetővé teszik a közösségi életet.⁴⁵ Állítása szerint a vallástól ezt az összetartást biztosító funkciót a művészet veszi át, sőt már át is vette, épp azzal a céllal, hogy saját eszközeivel reflektáljon ezekre a sötét titkokra. Nem véletlen tehát, hogy könyve Eliotról és a konzervativizmusról szóló fejezettel zárul.

Mielőtt megvizsgálnánk ezt az utolsó fejezetet, nézzük meg, hogyan mutatja be Scruton a felvilágosodás naivitásának szerencsétlen következményeit, ami az emberi közösség működését illeti! Adorno és Horkheimer *A felvilágosodás dialektikája* (1947) című művéhez vagy Orwell 1984 című disztópikus regényéhez hasonlóan Scruton is összekapcsolta a felvilágosodás filozófiai naivitását és a 20. századi totalitarizmus politikai katasztrófáit.

⁴⁴ SCRUTON 2006: 122.

⁴⁵ Az igazsághoz hozzátartozik, hogy Girard elmélete sem tisztázza, hogy a közösségi erőszak növelésével a közösség miként szabadulhatna meg saját büntudatától.

Szerinte a totalitárius állam születése az irigységből fakadó haragnak és gyűlölködésnek tudható be, amely a hatalommal való visszaéléssel szembeni biztosítékok, köztük a törvény, a tulajdon és a vallás lerombolásához vezet.⁴⁶ Mindezeket az intézményeket központosított hatalom váltotta fel, amelyet egyetlen egyén nietzschei akarata működtetett. Orwell remekműve azt a mechanizmust szemlélteti, amely által megsemmisülnek az élet alapegységei, amelyek lehetővé tették az ember számára, hogy normális társadalmi és biztonságos magánéletet éljen, illetve azt mutatja be, ahogyan ez a mechanizmus – Czesław Miłosz Nobel-díjas lengyel emigráns költő kifejezésével élve – rabul ejti az elmét.

Scruton azt a merész állítást is megfogalmazza, hogy a totalitárius kísértés tovább él az európai egyesülési folyamat intézményi felépítésében, annak ellenére, hogy az Európai Unió alapító atyái az európai intézményi keretet olyan nemzeteken átnyúló eszköznek szánták, amely biztosítékot nyújt mindenféle totalitárius kísértés ellen Európában, és különösen Németországban. Rámutatva az európai politika bürokratikus nyelve és az Orwell-féle „újbeszél” közötti hasonlóságra, Scruton meggyőzően hívja fel a figyelmet arra, hogy e szándék ellenére a totalitárius impulzus továbbra is jelen van e projektben. A gonosz természetének arendti problémájával külön fejezetben foglalkozik.⁴⁷ Ebben személyes tapasztalataira is támaszkodik a totalitárius hatalom működéséről Közép-Európában a kommunista uralom utolsó éveiben. Ennek kritikáján dolgozva a kommunista rendszerek nem hivatalos, demokratikus ellenzékének kanonikus irodalmát idézi. Miłosz mellett Scruton olyan szemtanúk munkásságára hagyatkozik, mint Szolzenyicin, Václav Havel, Leszek Kołakowski és Arthur Koestler. Arra próbál rámutatni, hogy a nyugati értelmiségi, politikai és médiaelit soraiban széles körben elterjedt az az illúzió, hogy az egalitárius impulzus alapvetően helyes és jogos, pedig valójában azt nagymértékben a kommunista uralom ideológiai fegyveréül szolgáló irigység hajtja. Erre az illúzióra építik azt a megalapozatlan feltételezést, hogy a helyzetet csak olyan központosított, nemzetek feletti eszközrendszer orvosolhatja, amely az 1968 utáni Európában jelent meg, az „egyre szorosabb egységre” törekvő

⁴⁶ Ami persze nem jelenti azt, hogy az utóbbiakban ne jelenne meg az ilyenfajta emberi esendőség.

⁴⁷ ARENDT 1992. Eredeti kiadás: ARENDT 1951.

európai egyesülés folyamatának égisze alatt. Scruton félelmei az európai szuperállam megszületésével kapcsolatban összhangban álltak olyan brit véleményvezérek európai centralizációval kapcsolatos aggodalmával, akik később a brit közvéleményt a brexit támogatásáról is meg tudták győzni. Ez utóbbi kezdeményezést egyébként a filozófus is teljes mellszélességgel támogatta mint a tagállamoktól a nemzeti szuverenitás funkcióit átvevő európai szuperállam elleni tiltakozást.⁴⁸

Scruton alternatívája az uniós projekttel szemben azonban nem valamiféle izolacionista brit utópia. Ő inkább kulturális választ javasol a 20. század zsákutcájára, amelyet könyve utolsó fejezetében, T. S. Eliot költészete és annak erőteljes kultúrkritikája kapcsán fejt ki. Eliot szerint nem egyszerűen „a 20. század legnagyobb angol nyelvű költője” volt, hanem merőben innovatív irodalomkritikus és vallásos gondolkodó is.⁴⁹ Scruton szerint korai költészete (*Prufrock and Other Observations* [*Prufrock és egyéb észrevételek*], 1917) és korai kritikái (*The Sacred Wood* [*A szent erdő*], 1920) a modern költészet meghatározó alakjává avatták Eliotot. *Tradition and the Individual Talent* (*A hagyomány és az egyéni tehetség*) című esszéjében, amelyet a *Sacred Wood* című kötetben újra megjelentetett, Eliot a hagyomány és az eredetiség szerencsés keverékét keresi, amelyet szerint a művész úgy alkothat meg, ha a hagyományt alkotó cselekedeteivel újrateremti. Bár költőként forradalmi újító volt, Eliot „az irodalomban klasszikusnak, a politikában királypártinak, a vallás tekintetében pedig anglikánnak” vallotta magát.⁵⁰ Ebből a szempontból nézve Burke sem holmi maradi szemléletű nosztalgia foglya volt, hanem innovatív államférfi, aki megértette, hogy csak „a valódi hagyomány az, ami megadhatja nekünk azt a bátorságot és a jövőképet, amelyre a modern világban szükségünk van”.⁵¹

Eliot nagy költeménye, az 1922-ben megjelent *The Waste Land* (*Átokföldje*) az európai civilizáció öngyilkosságának tekintett első világháború katasztrófájára adott válasz volt. Scruton számára döntő jelentőséggel bír, hogy Eliot a költészetben ugyanazt tette, amit Wagner, a számára legfontosabb modern

⁴⁸ Sokatmondó tény azonban, hogy Scruton maga nem vett részt a brexitpárti kampányban.

⁴⁹ SCRUTON 2006: 191.

⁵⁰ ELIOT 1928.

⁵¹ SCRUTON 2006: 194.

zeneszerző a zenében. Ugyanakkor, mint anglikán vallásos gondolkodó, 1927-es megtérése után, az *Ash Wednesdayben* (*Hamvazószerda*, 1930) valami ennél is lázadóbb lépésre szánta el magát. Ettől kezdve annak szentelte alkotói életét, hogy századának konzervatív hangja legyen.

Eliot konzervatív álláspontját legegységesebben két leghíresebb esszéjében fogalmazta meg: a *The Idea of a Christian Society* (*Egy keresztény társadalom eszméje*) és a *Notes Towards the Definition of Culture* (*A kultúra meghatározása*) című dolgozataiban (az előbbi egy 1939-ban tartott előadás volt, az utóbbi pedig 1943-ban egy folyóiratban jelent meg először).⁵² Meglepő módon Scruton kritizálja ezeket a műveket, azzal érvelve, hogy egyik esszé sem volt olyan sikeres, mint a nagyjából ugyanebben az időben írt nagy költeménye, a *Négy kvartett*, amely viszont szerintem „a remény legnagyobb üzenete, amelyet valaha is adtak nekünk, olvasóknak”.⁵³

Amellett, hogy verses drámáit jellemzi, és a költő magánéletét is felidéz, Scruton határozott állítást tesz Eliot életművének egészéről. Eszerint Eliot számára a modern költő feladata nem a társadalom megtagadása (*social repudiation*), hanem a társadalmi megbékélés elősegítése. Őskonzervatívként Eliot a demokrácia kritikusa volt, amely helyett a társadalmi és kulturális elit arisztokráciáját védte. Számára a költő és a kritikus küldetése az volt, hogy fenntartsa az ízlés tekintélyét. Ellentétben másokkal, akiknek nincs bátorságuk feketén-fehéren szembenézni a valósággal, ők ketten, a költő és a kritikus, rendelkeznek az érzés megfelelő habitusával és a szükséges érzékenységgel ahhoz, hogy arról beszéljenek, amit valóban igaznak vélnék.

A művészet és az irodalom önmagában azonban nem elég. A vallás, különösen a kereszténység szintén kulcsfontosságú ahhoz, hogy legyőzzük a

⁵² Brit gondolkodó lévén Scruton nem hangsúlyozza eléggé, hogy a holokauszt tapasztalata nyomán mind a modern, mind a késő modern konzervativizmusnak mindent meg kell tennie azért, hogy elhatárolódjon az antiszemitizmus bármely formájától, amely gondolkodásmód történetileg jellemezte, és időnként vissza is tér a szélsőjobb oldalon. Scrutonnal magával szemben is felhozta antiszemita vádakat; ezekre a vádakra azonban nem találtak bizonyítékokat. A vádra adott válasza egyben a szabad, cenzúrázatlan párbeszéd védelme is: SCRUTON 2019b. Miután lezárult a vita, amely miatt a kormány eredetileg visszahívta Scrutont a településesztétikai kérdéseket vizsgáló bizottság elnöki tisztségéből, a *New Statesman* című folyóirat, amely a vádat közölte, bocsánatot kért, és a filozófust visszahelyezték a bizottság társelnöki posztjára.

⁵³ SCRUTON 2006: 196.

nyugati modernitás csalását és önámítását. Csak az igaz hívő találja meg az útját „a pontatlan érzelmek általános zűrzavarában” (Vas István fordítása).⁵⁴ A keresztény hívő a modernitást az elmúlt korokkal és a hagyománnyal kapcsolja össze. Az egyház valójában a nyugati kultúra legmaradandóbb intézménye. Ennek oka, hogy „a vallás bármely kultúra éltető ereje. Ez biztosítja a szimbólumok, történetek és tanítások tárházát, amely lehetővé teszi számunkra, hogy sorsunkról számot adjunk.”⁵⁵ Azáltal, hogy értelmet ad a kulturális és vallási tartalmak e tárházának, a költő hozzájárul a közösség hagyományainak újjáélesztéséhez. Ez a felismerés magyarázza, hogy Eliot a költőt és a kritikust a vallás mártírjához, a szenthez hasonlítja. A költészet aktusa ugyanis arra szolgál, hogy „megváltsa az időt”.⁵⁶ A költő azonban csak akkor lesz képes beszélni ennek a kultúrának a nyelvét, ha csatlakozik az egyházhoz, és annak igazi, hívő tagja lesz. Ez azért van így, mert „több az ima, | Mint szavak rendje”, és: „A holtak közlési módja | A tűznyelvéké, túltesz az élő beszédén”;⁵⁷ s ez vezet a paradox felismeréshez, hogy: „Megszületünk a halottakkal.”⁵⁸

Scruton nyelvezete itt maga is retorikailag terhelt: úgy tűnik, azonosul Eliottal, illetve a költő álláspontjával. A költő szavain keresztül a nemzedékek folytonosságának tapasztalata fejeződik ki, és így az, ami eddig csak helyi vonatkozású volt, helyhez és időhöz nem kötött értelemben válhat igazzá, azaz klasszikussá. A hagyomány politikai és kulturális eszméje közötti kapcsolat tehát a hagyomány vallási eszméjén keresztül jön létre. Más szóval mind a hiteles konzervatív gondolkodóvá, mind az eredeti konzervatív költővé válás megköveteli a valláshoz való visszatérést, hogy az emberi tapasztalatot a megfelelő módon értelmezzük.

Ez azonban nem egyszerű feladat. A költő küldetése Scruton szerint az, hogy „magáévá tegye” a modernitást, de ezt kritikusan és önkritikusan is tegye. A költő láncszem is a múltat a jövővel összekötő láncban, vagy egy másik képpel élve a kultúra és az egész közösség szócsöve.

⁵⁴ ELIOT, T. S.: *East Coker*. Magyar fordítása: ELIOT 1978.

⁵⁵ SCRUTON 2006: 204.

⁵⁶ SCRUTON 2006: 205.

⁵⁷ ELIOT, T. S.: *Little Gidding*. Magyar fordítása: ELIOT 1978.

⁵⁸ ELIOT, T. S.: *Little Gidding*. Magyar fordítása: ELIOT 1978.

A kultúra összefüggésében Scruton állítása sokkal merészebb, mint amit a józan ész alapján gondolkodó brit konzervatívok általában megkövetelnek. Üzenete itt túlmutat a politikai konzervativizmuson; „túlmutat a politikán, liturgikus súlyú és tekintélyű üzenet”.⁵⁹ Úgy látja, hogy a költészetnek és a vallásnak ezt az üzenetét fel kell ismerni és meg kell érteni, „ha humánus és mérsékelt politikát akarunk folytatni”.⁶⁰ Ebben a felismerésben rejlik annak kulcsa, hogy Scruton politikai filozófiája miért nyit a művészet és a költészet felé.

Itt érkezünk el jelen gondolatmenetünk lényegéhez: ahhoz a kapcsolathoz, amelyet Scruton a politika és a művészet között feltételez, amely konzervativizmusának megkülönböztető jegye. A kései Scruton számára az a tény, hogy a kultúra a vallásban gyökerezik, még a szekuláris korban is döntő fontosságú. Bár vallásosságában neki is megvoltak a maga korlátai, a vallási dimenzió mindvégig jelentőséggel bír a politika és a művészet kapcsolatáról szóló fejtegetéseiben. Könyvünk fő tézise ezért az, hogy Scruton kulturális konzervativizmusa a politika, a művészet és a vallás e háromszögén alapul.

Hogyan legyünk konzervatívok (2014)

Az előző fejezetben tárgyalt kötet olyan időszakban íródott, amely mind személyesen, mind politikailag nehéz volt Scruton számára. A most elemzendő *Hogyan legyünk konzervatívok* 2014-ben jelent meg. Mint láttuk, az új évszázad első évtizede tehát kemény volt Scruton számára, egy időre még Angliát is el kellett hagynia. Ez az évtized egyben a munkáspárti kormányzás 13 évének része volt, amelyet a blairizmus – a thatcherizmus baloldali alternatívája – uralt a brit politikában.⁶¹ Scruton végül hazatért az Egyesült Államokból, és nagy erőfeszítéseket tett, hogy saját otthonát teremtsen családjával együtt az angol vidéken. Időközben a konzervatív kormányzás is visszatért Nagy-Britanniába 2010-ben. Ebben a kedvezőbb személyes

⁵⁹ SCRUTON 2006: 208.

⁶⁰ SCRUTON 2006: 208.

⁶¹ Robert Grant elmondása szerint Tony Blair utódja, Gordon Brown odáig ment, hogy politikai tanácsadásra kérte fel a filozófust.

és politikai kontextusban írta meg, s tette közzé 2014-ben a konzervatív eszméről szóló következő összefoglalóját.

Scruton ezt a könyvet második feleségének, Sophie-nak és gyermekeiknek ajánlotta.⁶² Nyilvánvalóan megkönnyebbülést érzett, amiért újra biztonságban tudhatta magát és családját. Sőt, az angol vidéken otthonra lett. Talán ezzel is magyarázható, hogy politikai filozófiájában is némileg megenyhült. Álláspontja mégis többé-kevésbé változatlan maradt. A könyvet „a gyászt elutasító búcsúbeszédnek” szánja.⁶³ Ezt a szót használja az előszóban, és ez uralja az utolsó fejezetet is, amelynek címe: *A gyászt elutasító, de a veszteséget elismerő búcsúbeszéd*.⁶⁴ A veszteséget sirató, de a lelket a reményre felkészítő Scruton továbbírta (de immár más hangfekvésben) szívfájdító könyvét, az *Anglia, egy eltűnő ideált*, amely még kapitulációnak tűnt a pusztítás erői előtt.⁶⁵ A konzervativizmus újabb apológiájával célja az volt, hogy megmutassa ennek a világnézetnek az igazi erejét és kitartását.

A szerző ezt a könyvet elsősorban az angol nyelvű országok olvasóközönségének szánta.⁶⁶ Azt állítja ugyanis, hogy a saját értelmezése szerinti konzervativizmus ebben a kontextusban született, és maradt fenn, még a 20. század traumái alatt és után is. Akárcsak a témáról szóló első könyvében, itt is a szokásjogi hagyomány bemutatásával indít, szerinte ugyanis ez áll a politika mint konzervatív vállalkozás angolszász felfogása mögött.⁶⁷ Ebben a hagyományban Scruton szerint a szabadságot védő legjelentősebb intézmények természetes módon fejlődtek ki.

Azt sem szabad elfelednünk, hogy ebben az időszakban barátkozott össze Maurice Glasman-nal, annak a Blue Labour mozgalomnak az alapító-

⁶² Figyelemre méltó, hogy Scruton három barátját – Robert Grantet, Alicja Gescinskát és Sam Hughest – is név szerint említi, ezzel is hangsúlyozva, hogy a családi körön túl ekkorra már bensőséges baráti és szövetségi társaság gyűlt össze körülötte, amelynek Robin Holloway, Marek Matraszek, David Wiggins és David Matthews is tagja volt.

⁶³ SCRUTON 2023: 10.

⁶⁴ SCRUTON 2023: 245–261.

⁶⁵ SCRUTON 2001. Magyarul: SCRUTON 2004a.

⁶⁶ SCRUTON 2023: 8.

⁶⁷ Ebben az összefüggésben egy meglehetősen friss könyvre hivatkozik, amely az amerikai szabadság alapjaként magyarázza a *habeas corpus* – mint állítólag kifejezetten angol találmány – középkori jogtörténeti hagyományát: GREGORY 2013.

jával, amelynek ideológiája az 1945 előtti munkáspárti értékeken alapul, s az alulról építkező, kisközösségi és helyi szervezeteket helyezi előtérbe. Glasman báró hívó vallásos zsidó, aki számára a zsidó hagyományok is fontos inspirációs forrást jelentenek.⁶⁸ Scruton konzervativizmusát ez a Blue Labour perspektíva is átjárta, már csak apai öröksége okán is.

Könyve előszavában kétféle konzervativizmust különböztet meg: az egyiket metafizikainak, a másikat empirikusnak nevezi. Az első emelkedettebb; a szentség és a megszenteltetés kérdéseivel foglalkozik. A második földhözragadtabb; a politika mindennapi valóságára összpontosít. A könyv nagy része ezzel a második, empirikus változattal foglalkozik, s csak az utolsó rész tárgyalja a konzervativizmus metafizikai dimenzióját. Ez szándékos döntés volt a szerző részéről, mert azt remélte, hogy így talán a konzervativizmustól távol állókat is meg tudja szólítani az általa felrajzolt történet. Scruton amellet érvel, hogy a szabadságot védő, a mai angolszász világra oly jellemző elvek és intézmények fennmaradása az állam túlkapásaival szemben valójában attól függ, amit hagyománynak nevezünk, és ami a konzervativizmus talán legfontosabb fogalma.

A szerző konzervativizmusa a következő egyszerű igazságon alapul: „a jó dolgokat könnyű megsemmisíteni, de nem könnyű azokat újrateremteni.”⁶⁹ Ez az állítása mára szállóigévé lett, amelynek igazságát még a nem konzervatívok is elfogadhatják, amennyiben értékként gondolnak „a békére, a szabadságra, a törvényre, a polgári mentalitásra (*civility*), a közösségi szellemre, a tulajdon és a családi élet biztonságára”. Ezek a földközeli és empirikus konzervativizmus értékei, amelyeket Scruton e könyv nagy részében bátran védelmez.

Bár ekkorra már közzétette önéletrajzi visszaemlékezéseit, a *Hogyan legyünk konzervatívok*ban is van egy fejezet saját szellemi fejlődéséről Utam címmel. Konzervatív értelmiségiként (*conservative intellectual*) ez azért is fontos számára, mert egyetlen konzervatív értelmiségi számára sem mindig, hogyan jutott el oda, ahol áll. A neveltetés, az *éducation sentimentale* döntőnek bizonyult Scruton esetében is: nem született konzervatívnak, így

⁶⁸ Hálás vagyok Robert Grantnek, amiért felhívta a figyelmemet a Glasman báróval való személyes kapcsolatra.

⁶⁹ SCRUTON 2023: 9.

a konzervativizmushoz vezető utat magának kellett kitaposnia, s magának kellett megalkotnia a konzervativizmus filozófiai szótárát is.

Scruton szerint manapság ahhoz, hogy valaki konzervatív értelmiségi legyen, az árral szemben kell úsznia. Ennek oka, hogy a kort a baloldali gondolkodás uralja: a legtöbb statisztika szerint az angolszász világban a bölcsész- és társadalomtudományok terén dolgozó szakemberek nagy és egyre növekvő többsége baloldalinak vallja magát.⁷⁰ Ez a többség hajlamos elnyomni az alternatív világnézeteket; például a konzervatívokról – vagyis a nem tudományos pályán tevékenykedő emberek zöméről – azt állítják, hogy „reakciósak, előítéletesek, szexisták vagy rasszisták”.⁷¹ Ezt a helyzetet próbálta Scruton ellensúlyozni a könyv megírásával, és ezért tartotta érdekesnek, hogy miként jutott el a jobboldallal való azonosulásig. A könyv megírásának idejére a hangadó értelmiség tagjai mindenkit, aki nem volt baloldali, a jobboldalhoz tartozónak bélyegeztek. Ez volt az ébredező eltörléskultúra (*cancel culture*) első jele a politikában.

Scruton családi hátterét tekintve az alsó középosztályhoz sorolta magát, ahogyan a peterhouse-i jobboldali kör nagy része is ehhez a társadalmi réteghez tartozott. Rá azonban nem volt jellemző az a szerepjáték, amely a *college*-ban uralkodott: a kékvérű konzervatív szerepét soha nem alakította. Mi több, számára utólag fontossá vált az is, hogy apja nemcsak művelt alsó középosztálybeli volt, hanem munkáspárti szimpatizáns is. Mire felnőtt, a korábban apja ellen lázadó Scruton hajlott arra, hogy elfogadja atyai örökségét, miután felfedezte apja mélyen gyökerező szeretetét hazája és különösen az angol vidék iránt. Értelmezése szerint valójában már apjának is megvoltak a maga konzervatív hajlamai, amelyeket azonban a munkásmozgalom szociális tanai elfedtek.⁷² Scruton elismerte, hogy apjának a társadalmi igazságtalansággal kapcsolatos sérelmei megalapozottak voltak, csak a gyógyírként választott megoldásait találta utópisztikusnak. Állítása szerint még apja is tiszteletben tartotta a *habeas corpus* – ami számára annak a jele volt, hogy apja valóban szerette hazáját, sőt értékelte hagyományait is.

⁷⁰ GROSS 2013; GROSS–SIMMONS 2014.

⁷¹ SCRUTON 2023: 11.

⁷² Apja lelki portréját a George Orwell által *Az oroszlán és az egyszarvúban* az angol munkáosztályról megrajzolt kép alapján rajzolja meg.

Scruton azt is elárulja, hogy apja értelmiségellenes volt, annak ellenére, hogy iskolamesterként dolgozott, de nem volt kultúraellenes, anyja pedig kifejezetten érzékeny kultúrájú lény volt. Otthoni indíttatása is közrejátszhatott abban, hogy a filozófus maga is inkább a kultúra, ezen belül a filozófia, a művészet, az irodalom és a zene világában érezte otthon magát, nem pedig a politikában. Mint azt az előző fejezetben láttuk, az ő útja a konzervativizmushoz meglehetősen rendhagyó volt – a kultúrán, különösen F. R. Leavis és T. S. Eliot olvasásán keresztül vezetett. Az angol múlt tanulmányozása az ügyvédi vizsgára való felkészülése idején vált fontossá számára, a szokásjog történetével mint „a szülőföld egyik narratívájával” való alaposabb ismerkedése során.⁷³

Míg Scruton számára a 70-es évek azt az időszakot jelentették, amikor ’68 nyomán az eltörléskultúra már terjedni kezdett Nyugaton, addig a 80-as évek sokkal barátságosabb környezetet teremtettek a Thatcher-kormánynak köszönhetően Nagy-Britanniában. Scruton azt állítja, hogy szimpatikusnak találta Thatcher indítékait, még akkor is, ha belőle nem lett „udvari filozófus”, vagyis nem vált olyan értelmiségivé, aki a kormányt háttéremberként szolgálta. Ez nagyrészt annak köszönhető, hogy konzervatív értelmiségiként gyanakvást táplált azokkal az intellektuellekkel szemben, akiket annyira elbűvölt a politika világa, hogy nem tudtak távol maradni a hatalmi játszmáktól. Scruton ugyanakkor a thatcherizmust csupán a konzervatív álláspont egyfajta karikatúrájának tekintette. Sőt, alapvetően épp a piaci logika és a szabad verseny ellensúlyozására írta meg 1979-ben megjelent, *Mi a konzervativizmus?* című könyvét. Míg Thatcher közismerten az egyéni kezdeményezésre támaszkodott, Scruton a maga konzervativizmusát a kisebb közösségekből felépülő társadalom eszméjére építette.⁷⁴

⁷³ SCRUTON 2023: 18.

⁷⁴ Margaret Thatcher egy interjúbán így fogalmazott: „Nincs olyan, hogy társadalom. Csak egyének, férfiak és nők és családok léteznek, és ennek a gazdag szóttesnek a szépsége, az egész életünk minősége attól függ, hogy ki mennyire hajlandó felelősséget vállalni önmagáért, és ki mennyire hajlandó odafordulni és saját erejéből segíteni azoknak, akiket a szerencse elkerül.” KĒAY 1987. Kijelentése nagy felháborodást keltett, ezért a miniszterelnökség 1988. július 10-én magyarázatot fűzött hozzá a *Sunday Times*-ban: „A társadalom azonban mint olyan nem létezik, csak mint fogalom. A társadalom emberekből áll. Olyan emberekből, akiknek kötelességeik, meggyőződéseik és elhatározásaik vannak. Az emberek azok, akik a dolgokat

Scruton konzervativizmusát kelet-európai tapasztalatai is megerősítették. Ezekről késői regényében, a *Notes from the Undergroundban* (*Földalatti/Tiltott feljegyzések*, 2014) írt, amely ugyanabban az évben jelent meg, mint a *Hogyan legyünk konzervatívok*.⁷⁵ Jelen sorok írója számára, aki a kommunista Magyarországon született, és nevelkedett, Scruton Kelet-Európáról alkotott víziója ebben a regényben maga is kissé karikatúraszerűnek tűnik, romantikus expresszionista színezetűnek, vagy a sötét ösztönök és az elnyomó politikai hatalom karkai és freudi megjelenítésének. Ez tudatos művészi döntés következménye is lehet, de összességében nem tekinthető sikeres megoldásnak, mert nem tudja felidézni az 1990 előtti szocialista valóságot úgy, ahogy a kortársak megtapasztalták.

Pedig Scruton tapasztalatai is személyesek voltak. Kelet-európai kalandozásával párhuzamosan ugyanakkor otthon is küzdött, *Salisbury Review* című folyóirata a kor értelmiségi közegében jelentős felzúdulást tudott kiváltani. Főszerkesztői munkájára való visszatekintésében fontosnak tartja felidézni Ray Honeyford, egy lelkiismeretes és szókimondó pedagógus ügyét, akit igazságtalanul és brutálisan támadtak meg, miután a *Salisbury Review*-ban közzétette kiábrándító tapasztalatait a multikulturalizmus hétköznapi jelenségeiről. Scruton is állandó támadásoknak volt kitéve a lap miatt, és – mint láttuk – 1989-re úgy döntött, hogy elhagyja a tudományos életet. Miközben a szovjet uralom alóli felszabadulás után rövid ideig Közép-Európában dolgozott, Scruton érdeklődése az európai és globális ügyek felé fordult. Meglehetősen kritikusan nyilatkozott az uniós projektet illetően, megjegyezve, hogy az EU alapító dokumentuma tagadja a földrészt keresztény múltját, és hogy a brüsszeli bürokratikus gépezet működése aláássa a demokráciát. Libanoni útjai során Scruton azt is megtanulta, hogy az iszlamizmus radikális politikai-ideológiai változata valódi fenyegetést jelent a világra nézve. Ezzel a felismeréssel együtt jött az a meggyőződése, hogy a nyugati civilizációt, mint minden más civilizációt, hagyományos formájában lehet csak megőrizni, ezért fontosnak látta a nemzeti szuverenitás védelmét is.

véghez viszik. A miniszterelnök a társadalom igazi gerincét az egyének és a családok tetteiben látja, nem pedig a társadalomban mint absztrakt fogalomban.”

⁷⁵ SCRUTON 2014.

A *Hogyan legyünk konzervatívok* önéletrajzi fejezetének utolsó oldala a nyugati civilizációt alkotó spirituális értékekről szól, többek között a vallomásról, a megbocsátásról és az áldozatvállalásról. Ha ehhez hozzávesszük az elszámoltathatóságot, valamint a törvény és a közszellem tiszteletének eszméjét, akkor máris megkaptuk e civilizáció fő pilléreit. Ezek az értékek zsidó-keresztény hagyományainkból erednek – és mindezt veszélyezteteti és szinte elfeledteti az, amit Scruton az EU „keresztényellenes fordulatának” nevez. Ez a felismerés vezeti őt arra a belátásra, hogy konzervativizmusa számára a transzcendens háttér létfontosságú. Mégis azzal zárja a fejezetet, hogy könyve nem ezekről a transzcendens értékekről fog szólni, hanem arról, ahogyan mi, kortárs európaiak saját tapasztalati világunkban élünk.

A modern kor rossz közérzetéről szóló, nagy magyarázóerővel előadott történeteinek egyike az önérdék által vezérelt ember tevékenységének a társadalom egészére ható, nem szándékolt következményeiről szól. *The Wealth of Nations* (*Vizsgálódás a nemzetek jólétének természetéről és okairól*) című művében Adam Smith például olyan piaci mechanizmust ír le, amely az egyéni önérdék által biztosított motiváción alapulva segít fenntartani a társadalmilag hasznos emberi tevékenységek egész sorát. Smith azonban maga is elismerte, hogy ez a rendszer csak akkor működhet megfelelően, ha az adott társadalomban bizonyos értékek fennmaradását biztosítják, beleértve a társas hajlamokat és következésképpen a társadalmi és erkölcsi erényeket. Ezek olyan értékek, amelyeket az emberek gondolkodása csak akkor őriz meg, ha a hagyományok fennmaradnak ezekben a társadalmakban.

Az embereknek szükségük van a cselekvés együttműködést támogató, a pusztá önzésen túlmutató mozgatórugóira. A liberális elméletek Locke-tól Rawlsig ez utóbbi motivációs erők létrejöttét a társadalmi szerződésre vezették vissza. Az Amerikai Egyesült Államok alapító iratainak példája azt mutatja, hogy az ilyen társadalmi szerződések csakugyan hatékonyan működhetnek a politika empirikus szférájában. De ugyanez a példa valami mást is mutat: az amerikai alkotmány létrehozásához szükség volt egy már meglévő társadalmi kohézióra, hiszen a szöveg „[m]i, az Egyesült Államok népe” nevében és érdekében íródott. És viszont: a függetlenségi nyilatkozat és az alkotmány a kohézió és az együvé tartozás érzésének új formáját

hozta létre, s ezzel bizonyos értelemben felülírta az összetartozás korábbi, némiképp spontán, reflektálatlan formáját.

Scruton a „*homo oeconomicus*” elméletének magyarázóeszköze helyett saját *oikophilíaelméletét* ajánlja figyelmünkbe. Ez utóbbi a bizonyos földrajzi helyhez való érzelmi kötődéssel kapcsolatban azt állítja, hogy az a legtöbbünkben jelen lévő készlet. A helyi kötődés ezen érzése révén válunk „a közös örökség gondnokaivá és őrzőivé”.⁷⁶ Scruton érvelése során a barátság arisztotelészi fogalmát is felhasználja, ahogyan az a neoarisztotelianizmus újabb irodalmában, többek között MacIntyre és Nussbaum munkáiban megjelenik. Egyúttal jelentőségteljes különbséget tesz az *otium* és a *negotium* között, kiegészítve azzal a gondolattal, hogy a pihenés és a szabadidő tartalmas kihasználása nem feltétlenül aszociális. E tekintetben úgy tűnik, Oakeshott munkáira támaszkodik, különösen az *On Human Conduct* (*Az emberi viselkedésről*) című könyvre vagy akár a *The Voice of Liberal Learning* (*A szabad művelődés hangja*) című kötetben összegyűjtött esszékre.

Oakeshottot sokan Scruton közvetlen előzményeként olvassák, aki hozzá hasonlóan írt az emberben rejlő konzervatív hajlammról. Mindazonáltal Scruton leírása eredeti, s az emberi természetnek a művészet, a zene és az irodalom által nyújtott képére támaszkodik. Konzervatív beállítottságunk magyarázataként Scruton Stefan Zweig egyik regényére, *A tegnap világára* hivatkozik, amely eredetileg 1942-ben jelent meg, az író feleségével együtt elkövetett öngyilkossága után. Scruton úgy értelmezi ezt a könyvet, mint a haladás és a radikális átalakulás ideológiájának közvetett, de igen erőteljes kritikáját. Szerinte a múltat elutasító szemlélet a kor minden jelentős új ideológiájában jelen van, beleértve a totalitarizmus bal- és jobboldali változatait. Mindezek az ideológiák arra a feltételezésre támaszkodtak, hogy az emberiségnek át kell alakítania a fennálló társadalmi rendet. Amikor radikális változásokat javasolnak és kényszerítenek ki, ezen új hitvallások ideológusai figyelmen kívül hagyják az átalakulás költségeit és kockázatait. A modern totalitárius ideológiákkal ellentétben, amelyek célja az emberi kapcsolatok elszakítása a helyi gyökerektől, a konzervativizmus Scruton szerint a megőrzés és „a kötődés filozófiája”.⁷⁷

⁷⁶ SCRUTON 2023: 43.

⁷⁷ SCRUTON 2023: 49.

A brit filozófus mégsem úgy mutatja be a konzervativizmust, mint ami a modernitás összes többi nagy ideológiájánál felsőbbrendű lenne. Könyvében ehelyett megpróbálja értelmezni a különböző ideológiák hozzájárulását a kortárs emberi társadalmak jólétéhez. A kötet további fejezeteiben a nacionalizmus, a szocializmus, a kapitalizmus, a liberalizmus, a multikulturalizmus, a környezetvédelem, sőt az internacionalizmus értékeit is elemzi. Csak miután áttekintette e modern ideológiák viszonylagos előnyeit, fordul ismét a konzervativizmushoz, amely számára csupán korrekciója és kiegészítője a többi ideológiának, és semmiképpen sem szolgál azok eltörlésére. Mindezek az ideológiák ugyanis fontos igazságokat tanítanak. Scruton szerint a konzervativizmus abban segíthet, hogy érthetővé váljanak az emberi társadalmak kohéziója mögött álló tényleges motivációs erők.

Scruton úgy látja, az emberi természet magyarázata elengedhetetlen ahhoz, hogy politikai elméletét megalapozza, ezért visszatér Hegelhez és *A szellem fenomenológiájához* (1807), amely szerinte árnyalt történelmi rekonstrukciója az emberi együttműködési formák kialakulásának, illetve a politikai, jogi és oktatási intézmények születésének. Hegel fontos szerepet játszott néhány más írásában is, köztük a *Philosopher on Dover Beach* (*Filozófus a doveri tengerparton*) című esszéjében megjelent *Hegel as a Conservative Thinker* (*Hegel mint konzervatív gondolkodó*) című tanulmányában.⁷⁸ Hegel gondolkodását Scruton kulcsfontosságúnak tartja a konzervativizmus szempontjából. Az emberi természetről szóló közgazdasági elméletekben felvázolt emberképpel szemben Scruton az embereket „otthont építő teremtmények” gyanánt határozza meg, akik „együttműködők a belső értékek utáni kutatásban”.⁷⁹ A totalitárius rendszerek – ezen belül Közép- és Kelet-Európa második világháború utáni szovjet megszállása – végzetes hibái közé tartozott, hogy tudatosan tönkretették a társadalom helyi szövetét. Scruton kifejezetten utal a magyar kommunisták és különösen az országot negyedszázadon át irányító Kádár János bűneire; arra, ahogyan politikai megfontolásból lerombolták az 1948-ig a polgári társadalmon belül virágzó körök, társaságok és egyesületek jól strukturált hálózatát.⁸⁰

⁷⁸ SCRUTON 1998c.

⁷⁹ SCRUTON 2023: 173.

⁸⁰ Érdekes módon a baloldali totalitarizmus nagyszerű kritikája, Orwell 1984 című műve éppen ebben az évben, 1948-ban készült el.

Mindezt akár Scruton toqcqueville-iánus pillanatának is nevezhetnénk. Ahogyan Tocqueville hangsúlyozta a civil társadalom szilárd alapjainak fontosságát az Egyesült Államokban, úgy érvel Scruton amellet, hogy bármely szabad társadalomban szükség van a polgárság erőteljes hátterére; bizonyos polgári értékek nélkül ugyanis fenntarthatatlan a társadalom kohéziója. A jól strukturált középosztállyal szemben vívott harc jegyében akarták a kommunisták megsemmisíteni a polgári társadalom hagyományos kötelékeit, miközben lehetőséget teremtettek az egyének és a kis családi egységek túlélésére. A cél az olyan atomizált társadalom létrehozása volt, amely képtelen alternatív értékhierarchiát fenntartani. Még az is feltehető, hogy az ellenzéki mozgalmak lengyelországi és magyarországi sikeressége és népszerűsége között azért volt jelentős különbség, mert Lengyelországban a civil társadalom kevésbé sérült, és ezért ellenállóbb volt, részben az egyház befolyása alatt, illetve annak intézményi keretei között.

Scruton érvelésének ebben a részében a toqcqueville-iánus inspiráció mellett Hayek spontán rendről alkotott elképzelésére és Oakeshottnak a társalgás művészetéről alkotott koncepciójára is találunk utalásokat, mégpedig a polgári társulásról szóló elképzelésében. Ebben az összefüggésben az *otium* (pihenés, nyugalom) fogalma ismét felbukkan. Ez a katolikus gondolkodásban is meghatározó jelentőségű – például Josef Pieper e témával foglalkozó munkájában. Scruton Oakeshott polgári társulásról alkotott elképzelését a kontemplatív élet és a barátság arisztotelészi koncepciójával mint az anyagi termelés világának alternatívájával is összekapcsolja.⁸¹ A társadalmi értékek alapjaként hivatkozik a szabadidőre, és ezt a gondolatot Arisztotelészhez köti: „A szabadidő Arisztotelész számára a közösségformálás arénája, amelyben örvendhetünk a boldogságot nyújtó barátságainknak és erényeinknek.”⁸²

A szovjet szféra hivatalos materialista ideológiájával szembeállítva a brit filozófus felidézi az emberi *Bildung*ról szóló schilleri beszámolót is a híres *Levelek az emberiség esztétikai neveléséről* (1795) című mű alapján. Scruton állítása, miszerint Schiller arra törekedett, hogy az emberi kiteljesedés lehetséges formájaként mutasson rá a művészet és a kultúra jelentőségére

⁸¹ Pieper *Muße und Kult* című műve eredetileg 1948-ban jelent meg németül (PIEPER 1948). Az 1952-ben megjelent angol fordításhoz T. S. Eliot (PIEPER 1952), egy későbbi angol nyelvű kiadásához pedig Scruton írt bevezetőt.

⁸² SCRUTON 2023: 211.

az emberi életben, egyértelmű tisztelgés a német gondolkodó előtt, aki már Scruton előtt összekapcsolta a művészetet és a politikát. Schiller utalása a művészet nyilvános élvezetének ókori görög szokására Scrutont az elismerés hegeli fogalmára emlékezteti. A hegeli úr–szolga viszony híres dialektikájára utalva Scruton azt állítja, hogy az elismerés az emberi kommunikáció és együttműködés egyetemes hajtóereje.⁸³ Az elismerés politikájának hegelianus rekonstrukciója párhuzamban áll a korabeli kritikai marxizmusban divatos elidegenedéskritikával, beleértve Adam Schaff munkásságát is.⁸⁴ Scruton természetesen tisztában van a kortárs baloldali filozófusok, köztük Charles Taylor gondolataival is, akik számára az elismerés fogalma a hegeli filozófiai életmű egyik legnagyyszerűbb öröksége.⁸⁵ Az elismerés fogalma Scruton számára is igen hasznosnak tűnik – ugyanis a polgári társulás oakeshotti víziójának megfelelően a művészethez és a barátsághoz való visszatéréssel is összefüggésbe hozható.⁸⁶

A polgári társulás fogalmának felvetése után nem meglepő, hogy Scruton a vallás és a család intézményének jelentőségét vizsgálja a civil társadalom szempontjából. Mindkettőt döntő fontosságúnak tartja „az emberek egymáshoz fűződő viszonyai szempontjából”.⁸⁷ A művészet maga, illetve a művészet befogadása szintén olyan tevékenység, amelyben megtapasztalhatjuk az emberi lényeknek ezt a közös vonását. Egyszersmind ezen a ponton nyilvánul meg Scruton kulturális konzervativizmusa a legszebben. Olyan elődeire támaszkodva, mint Matthew Arnold és T. S. Eliot, igen meggyőzően érvel a művészet befogadásának politikai relevanciája mellett – a politikai fogalmán itt emberi és humánus kapcsolatot értve. Ezzel összefüggésben Eliot megfogalmazását idézi „az igaz ítéletalkotásra irányuló közös törekvésről”, amely „a boldogságra való törekvés” kifejezés analógiája, ahogyan az az amerikai függetlenségi nyilatkozatban olvasható.⁸⁸

⁸³ Nem szabad azonban megfélekezni arról sem, hogy az elismerés másokkal szembeni kiszolgáltatottsággal is jár.

⁸⁴ SCHAFF 1980.

⁸⁵ Bár itt nem hivatkozik Taylorra, érdemes megemlíteni a Taylor és Scruton közötti párbeszédet: BRYSON 2016: 239–252 (*Roger Scruton and Charles Taylor on the Sacred and the Secular* című fejezet).

⁸⁶ TAYLOR 1994.

⁸⁷ SCRUTON 2023: 214.

⁸⁸ SCRUTON 2023: 226. Az idézet forrása ELIOT 1933.

A művészet ebben az értelemben közösségi alkotás: valami olyasmi, ami arra való, hogy másokkal együtt közösen fogadjuk be. Minden kultúra kijelöli a maga kánonját: a legjobbbnak és legtökéletesebbnek tartott művészek és műveik csoportját. A kánonok közös ítéletek, a leghozzáértőbb kritikusok – akiknek a személye persze a való életben meglehetősen nehezen meghatározható és vitatható – által a közösség nevében hozott ítéletek eredményei. Az oktatás feladata, hogy a diákokat beavassa a folyamatosan változó nemzeti kulturális, illetőleg a nyugati, netán a globális kánonba. Ezért nemcsak a kánon tényleges tartalmát ismerteti meg velük, hanem megtanítja őket arra is, hogyan kell kiválasztani a legtökéletesebb műalkotásokat. Az iskolák beavatják a diákokat a legkiválóbb művészet felismerésébe: alkalmassá teszik őket arra, hogy megkülönböztessék a remekműveket.

A modernitás a szépség mint közös hagyományunk üzenete elleni lázadás kora. Az avantgárd művészek azt állították, hogy a szépség mára giccsé vált, és ezért a modern, de még inkább a posztmodern művészet küldetése az, hogy megmutassa: amit a hagyomány szentnek tekint, az korántsem az; más szóval a szentség meggyalázása volt a céljuk. A szépség elleni lázadásnak megvoltak a maga teoretikusai, köztük Arthur Danto, aki a „szépséggel való visszaélésről” beszélt, sőt annak történetét is megírta.⁸⁹ Kulcsfogalmát a szépség elleni egyik első lázadótól, a költő Arthur Rimbaud-tól kölcsönözte, akinek híres írását idézi: „Egy este a térdemre ültettem a Szépséget. – És keserűnek találtam. – És szidalmaztam.” (*Egy évad a pokolban*, ford. Kardos László.) Bár Scruton elismeri, hogy kortársainkban megvan a vágy a szépség elítélésére, továbbra is nagyra értékeli azokat a művészeket, akik megvédték a szépség élményét, mint például Saul Bellow és Seamus Heaney íróként, Henri Dutilleux és Michael Tippett zeneszerzőként vagy John Simpson és Quinlan Terry építészként. Scruton szerint ez konzervatív gesztus volt részükről, abban az értelemben, hogy megvédték azokat az alapokat, amelyekre kultúránk épül. A 18. századi filozófusok egész sorára hivatkozik, Shaftesburytól Kantig, olyan gondolkodókra, akik nem átalították feláldozni kultúránk bizonyos alapfeltevéseit, beleértve a vallásos hit védelmét és a politikai autoritást, hogy elérjék céljukat, az „én” felszabadítását. De a fel-

⁸⁹ DANTO 2003.

világosodás e képviselői felismerték az örökkévalót a műalkotás mulandó jelenségében. Valójában ez az utolsó védelmi vonal az, ami mellett a konzervatív – és különösen a kulturális konzervatív – mindenképpen ki akar tartani.

Az utolsó fejezetben Scruton visszatér a kötet kiinduló gondolatához: a konzervatívoknak el kell ismerniük veszteségeiket, de nem szabad idő előtt megadniuk magukat a gyásznak. Ekkorra már meggyőzően demonstrálta, hogy a konzervatívok valóban számos csatát elvesztettek; most azt javasolja, hogy önbizalmuk visszanyeréséhez el kell ismerniük ezeket a veszteségeket, például a vallás, mint a nyilvános kultúra létfontosságú elemét illetően. Scruton számára, aki a vallást elsősorban a közösséghez való tartozás forrásának tekinti, ez tényleges veszteség, amely még végzetesnek is bizonyulhat civilizációnk számára. Mindazonáltal olyan kulturális hősöket is azonosít, akiknek sikerült megőrizniük valamit ebből a hagyományból is. Arnold, Eliot és Rilke többet tettek annál, mintsem hogy csupán siratták volna a veszteségeket: igyekeztek megőrizni a szellemi dolgok rendjét a fenyegető káosz nyomásával szemben, amely egyre inkább átveszi a szervezett vallás helyét a közösségekben. Scruton szerint tudták, hogy a dolgok örökölt rendjének a megóvásával tudnak „egy közös lakóhelyet megőrizni – azt a helyet, amely a miénk”.⁹⁰

Scruton felsorolja az angol hagyomány néhány alapvető elemét, köztük a parlamentet, a monarchiát, a *common law*-t, a régi egyetemeket, az Inns of Courtot, a grófsági regimenteket, az anglikán egyházat. Egyik sem tökéletes, de nem is ez a lényeg. Ami fontos bennük, az nem más, mint az örökség, amely általuk különbözteti meg ezt a közösséget, és amely lehetővé teszi, hogy annak tagjai otthon érezzék magukat környezetükben. Ez teszi a műemlékeket is oly értékké, még akkor is, ha műalkotásokként nem is feltétlenül tökéletesek. Scruton azt állítja továbbá, hogy a közös vallásos hit nyilvános kultúrájának elvesztése után otthonérzetünk megőrzésének módja épp az, hogy megőrizzük a magasművészeti alkotások értékelésének képességét. Ez a romantika és az avantgárd művészet megjelenése óta meglehetősen nehéz feladat, de az igény ma is megvan. „Isten halála” után a kulturális örökség megőrzéseként értett konzervativizmus

⁹⁰ SCRUTON 2023: 258.

a konzervativizmus politikájának első feladata. Erre a következtetésre jut Scruton ebben a kötetben, Nietzsche tételére támaszkodva, amely szerint „[a]z igazság csúf: azért van a művészet, hogy ne menjünk tönkre az igazságtól” (ford. Romhányi Török Gábor).⁹¹

*Konzervativizmus:
A nagy hagyomány meghívása (2017)*

Scruton negyedik kísérlete, hogy a konzervativizmus lényegét a filozófiai elemzés segítségével ragadja meg, a konzervativizmust „nagy hagyománynak” tekinti.⁹² Meglehetősen merész vállalkozás ez abban a korban, amelyben az internet – és különösen a közösségi média – felforgatta a társadalmi életet, és eltörölte intézményes biztosítékai java részét.⁹³ Az egyének egyre növekvő elszigetelődése miatt a konzervatívok nehéz helyzetben vannak, ha meg akarják védeni meggyőződésüket. Scruton megállapítása szerint a 20. század totalitárius rezsimjei a konzervativizmust közel hozták a liberalizmushoz, mivel mindkettő a szólásszabadságot és a véleménynyilvánítás szabadságát védte. A globalizáció korában azonban úgy tűnik, elfeledkeztek a helyi kötődésekről. A négy alapszabadság korában nagy nehézségekbe ütköznek, ha ki akarnak állni a lokalitás elve mellett.

A brexit korában Scruton kritikát fogalmaz meg a brit konzervatív gondolkodást meghatározó thatcherizmus örökségének bizonyos elemeivel szemben. Egy olyan konzervativizmus híve, amely filozófiailag jobban kidolgozott, mint a szokványos brit konzervativizmus. Filozófiai levezetésében azt állítja, hogy a politika általunk ismert formájának szükséges feltétele a letelepedés, hiszen az embereknek szükségük van a helyhez való kötődésre, valamint az adott hely és lakói szokásainak megbecsülésére. Ez a helyi kötődés az ember mint politikai lény (*zoon politikon*) egyetemes létfeltétele – ez az antropológiai tény magyarázza a többes szám első személy

⁹¹ SCRUTON 2023: 260. Emlékezzünk arra is, hogy a romantikusok a művészetnek tulajdonították a magasabb rendű igazság megismerésének esélyét!

⁹² SCRUTON 2017a.

⁹³ Scruton a Covid-19-korlátozások társadalmilag katasztrofális, általunk átélt hatásait már nem tapasztalta meg.

használatát a politikában. Az embereknek az egyes helyi kultúrákba való beágyazottsága megköveteli, hogy megőrizték és életben tartsák az illető kultúrákat tápláló hagyományokat. Az ember „beágyazottságába” vetett hite a kortárs konzervatívot a nacionalista szövetségesévé teszi a neoliberais program globalizáló és univerzalizáló aspektusaival szemben. Bár a brit konzervativizmus sokáig bírálta a nacionalizmus ideológiáját, az európai egyesítési folyamat és más globalizációs nyomások annak a kimondására készítették a konzervatívokat, hogy a helyi kötődés az egészséges politikai élet elengedhetetlen feltétele.⁹⁴

A nyugati politika e kései fejleményei Scruton saját filozófiai érdeklődését a lokalista konzervativizmus felé fordították. *Conservatism: An Invitation to the Great Tradition* (Konzervativizmus. A nagy hagyomány meghívása, 2017) című kötetében azt az elképzelést veszi védelmébe, miszerint a politikai lojalitásnak bizonyos politikát megelőző feltételei vannak. Míg a liberalizmus teoretikusai vakok mind a brit, mind az amerikai szabadság közösségi dimenziójára, addig a konzervativizmus feladata éppen az, hogy emlékeztesse az embereket ennek a kulturális előfeltételnek a jelentőségére abban a korban, amely megpróbál minden partikuláris elkötelezettséget felszámolni, hogy a globális szabadpiac uralomra jusson. Ugyanakkor a baloldali ideológiák a globális nyilvánosság megteremtését követelik meg a politikai korrektség és az eltörléskultúra transznacionális átvételének kikényszerítésével. A baloldali ideológusok számára a globális kapitalizmus ellenség, ám a globális korporatizmus üdvözlendő, mivel a globálisan „igazságos” társadalom elérésének eszköze. Scruton szerint ezek az ideológiai előírások egyenesen civilizációnk alapjait fenyegetik, és arra ösztönzik a konzervatívokat, hogy megvédjék saját civilizációjuk törvényeit, intézményeit és magaskultúráját.

Scruton nem osztja Leo Strauss és a straussianus neokonzervatívok antimodernista programját. A konzervativizmus eredetének általa nyújtott rekonstrukciója ennek ellenére egészen Arisztotelész koráig nyúlik vissza, amely szerinte a saját kulturális konzervativizmusa szempontjából döntő jelentőségű „nagy hagyomány” előtörténetének kezdete. Elbeszélése olyan kulturális antropológusok témáira épül, mint *Az Aranyág* szerzője,

⁹⁴ Nem szabad azonban megfeledkeznünk a patriotizmus és a nacionalizmus közötti, régi keletű megkülönböztetésről, amely ugyanúgy megtalálható Renannál, mint John Lukacsnál.

Sir James George Frazer, illetve olyan történeti szociológusokéra, mint Émile Durkheim, akik egyaránt arról írtak, hogy „fenn kell tartani az ismeretségi és bizalmi viszonyokon alapuló hálózatokat, amelyeken a közösség fennmaradása múlik”.⁹⁵ A verseny bomlasztó ereje miatt azonban, amely gyakran felülírja az ész diktálta elveket, az emberi társadalmaknak szilárdan gyökerező szokásokra és intézményekre van szükségük a túléléshez. A tudomány, illetve annak háttere, a karteziánus és a felvilágosult filozófia felemelkedése bármely politikai berendezkedés számára előírta, hogy észszerűen igazolja legitimitását. Ezzel a Scruton által is elismert igénnyel együtt a brit kontextusban a parlament hatalma is nőtt, hogy kizárja a király esetleges önkényuralmi törekvéseit. Az uralkodó feletti ellenőrzéssel együtt pedig a felvilágosodás egy másik eszmét is előkészített, nevezetesen az állam és az egyház szétválasztását. Scruton fel is hívja a figyelmet arra, hogy a konzervatívok harcoltak ez ellen, amit jól példáz Richard Hooker kompromisszumkísérlete *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (*Értekezés az egyház törvényeiről*, 1594) című művében.

Scrutonnak a premodernitásra vonatkozó narratívája a régiek és a modernek közötti vitára is kitér. A felvilágosult individualizmus és a szekularizáció előőrsét olyan innovatív gondolkodók alkották meg, mint Hobbes, Locke és Montesquieu, akik az angol alkotmányt a „szabadság tükrének” tekintették, különös tekintettel a modernista, egyéni szabadságra. Scruton ugyanakkor felhívja a figyelmet a felvilágosult ész kritikusaiba is, köztük Sir William Blackstone-ra, David Hume-ra és Samuel Johnsonra. Ez a gondolati hagyomány vezetett a konzervativizmushoz, amelyet az emberi társaságiasságon és polgárosultságon (*civility*), valamint az elődök bölcsességének ismeretén alapuló magatartásként és életmódként értelmeztek.

Fontos megjegyezni, hogy a Scruton-féle rekonstrukció szerint Hume a konzervativizmus előtörténetéhez tartozik, míg Smith és Burke elméletei közvetlenül hozzájárultak a filozófiai konzervativizmus születéséhez. Hatásukat két nagy jelentőségű korabeli esemény magyarázza: az Amerikai Egyesült Államok megalapítása és a francia forradalom kitörése. Míg ezt a két eseményt általában úgy értelmezik, mint a leghatalmasabb kihívásokat,

⁹⁵ SCRUTON 2017a: 12.

amelyekkel a konzervativizmusnak valaha is szembesülnie kellett, Scruton különbséget tesz közöttük. A francia forradalom veszélyes újítás volt, amely joggal váltotta ki Edmund Burke konzervatív kritikáját. Az amerikai alapító atyák egyik legemblematisabb alakja, „Jefferson [viszont] blackstone-i vágású konzervatív volt”.⁹⁶ Kettejük, vagyis Burke és Jefferson közös vonása az volt, hogy egyaránt fontosnak tartották a jogállamiság folytonosságát, megvédve azt az ilyen vagy olyan hatalmi önkénnyel szemben. Jeffersont ma természetesen joggal éri kritika személyes életmódját meghatározó rabszolgatartása miatt. Arról kevesebb szó esik, mekkora jelentőséget tulajdonított egy olyan motívumnak, amely azóta is vissza-visszatér az amerikai konzervativizmusban. Ez a föld jelentősége a politikai közösség életében, és különösen „a földművelés mesterségének” fontossága.⁹⁷ Jefferson örökségének része volt saját birtokán végzett gazdálkodói tevékenysége, valamint a Virginiai Egyetem megalapításának nagyszerű cselekedete is. Ragaszkodott a klasszikus humanista oktatási programhoz, amely az öreg kontinens kultúrájára jellemző gondolkodásmód megőrzését és továbbfejlesztését célozta.

Scruton további hősei ugyanebből az időszakból, mint említettem, (természetesen) Burke és – némileg meglepő módon – Adam Smith. Szerzőnk *The Theory of Moral Sentiments* (*Az erkölcsi érzelmek elmélete*, 1759) című műve alapján Smith erkölcselméletére utal, illetve különösen a felvilágosodásra annyira jellemző társadalmi szerződéseszmé smithi kritikájára. Scruton a társiassággal kapcsolatban olyan gondolkodásmódot rekonstruál Smithben, amely Arisztotelész vonatkozó nézeteit idézi. Ezt a társiasságot Smith a rokonszenv érzésével és a „pártatlan szemlélő” fikciója segítségével magyarázza. A társiasság természettől fogva az emberi szívben lakozik, s a nemzedékek során át tovább csiszolódik, hogy elérje azt a tökéletességet, amely a brit kereskedelmi társadalmat jellemzi. Ezzel a témával már Hume *History of England*-je (*Anglia története*, 1754–1761) is foglalkozott, Smith pedig ezt a politika- és társadalomtörténetet az intézményi fejlődés, valamint a jogi és kulturális kifinomodás történetévé alakította át.

Mi több, Scruton a konzervatív hagyomány fontos elemét fedezi fel Smith másik fő művében, a *Vizsgálódás a nemzetek jólétének természetéről*

⁹⁶ SCRUTON 2017a: 33. Megjegyzendő, hogy Burke támogatta Amerika ügyét.

⁹⁷ SCRUTON 2017a: 35.

és *okairól* (1776) című munkában is. Mégpedig a piacgazdaság – Smith leírása szerinti – társadalmi hatásáról van szó. A piac lehetővé teszi, hogy minden egyes egyén vagy vállalat szabadon részt vegyen a cserében, olyan értékeket termelve, amelyek így hosszú távon hozzájárulnak a személyközi kapcsolatok megszilárdításához. A piacgazdaság ellentéte a gazdaság állami ellenőrzésének francia modellje, amely bizonyos mértékig már az *ancien régime* idején is jelen volt a francia udvar abszolutista uralmában, de amely a francia forradalom és Napóleon uralkodása alatt vált egyértelművé.

Smith szerint – ahogy ezt Hayek is hangsúlyozza – mind a jog, mind a piac hosszú távú folyamatok eredménye volt, és hozzájárult a társadalmi rend stabilizálásához. Az absztrakt univerzalizmus nyelve, amelyet az *Emberi és polgári jogok nyilatkozata* (1789) vezetett be, figyelmen kívül hagyta az egyszerű emberek csoportosulásainak hosszú távú tapasztalatait, és ehelyett a filozófusok logikus, idealista, de egyben gyakorlati szempontokat nélkülöző elméletein alapult. Ebben az összefüggésben Scruton hőse természetesen Burke, kritikájának fő célpontja pedig Rousseau elmélete. Burke *Töprengések a francia forradalomról* (1790) című műve az emberi társadalmak gyakorlati bölcsességének működéséről szóló konzervatív megfigyelések tárháza. A társadalmi szerződés helyett, amelyet nem talált meggyőzőnek, Burke egyrészt a „vagyonkezelői” jogviszony (*trusteeship*) fogalmára támaszkodott, mint ami magyarázni képes a nemzedékek közötti és a nagyobb népességen belüli összehangolódás lehetőségét, másrészt a társadalom azon „kis közösségeire” (*little platoons*), amelyeket a „ragaszkodás és a bizalom” tart össze.⁹⁸ A legfontosabb gondolat azonban Burke művében az, hogy a társadalmi tudás a múlt iránti hagyományos tisztelet formájában örökíthető át. Minden egyes embernek szerepet kell vállalnia a tudás társadalmi tőkéjének átadásában is – állította –, a következő nemzedéket saját erkölcsére és életmódjára nevelve. Burke nevelésmélete a gondoskodást, az utánzást, a szokásokat és a precedenseket hangsúlyozza, a felvilágosult oktatási modellekkel szembeni kritikája pedig a későbbi fejezetekben egyenesen Oakeshotthoz, Hayekhez és T. S. Eliothoz vezet Scrutont.

⁹⁸ SCRUTON 2017a: 46.

Mindezt megelőzően azonban a kontinentális konzervativizmusról is szót ejt, illetve ismét a kultúrának a konzervatív gondolkodásban betöltött jelentős szerepére utal. Mint fentebb láttuk, Scruton a felvilágosodás korának angol–amerikai szerzőit idézve kezdte a konzervativizmus történetét. Hősei a kontinentális hagyomány e korszakából Kant és Hegel. Kantot a francia forradalom – legalábbis annak kezdeti szakasza – védelmezőjének tekintette. Arra is rámutatott, hogy Kant politikai filozófiájában a társadalmi szerződés bizonyos változatát képviselte – szemben Hegellel, aki persze majdnem fél évszázaddal fiatalabb volt nála, és ezért egészen másfajta politikai valósággal szembesült. Hegel nem találta kielégítőnek Kant felvilágosult filozófiáját a politika terén, mert azt pusztán az absztrakttal jogok elméletének látta.⁹⁹ Scruton szerint ahogyan Burke kritikailag átrendezte Locke eszméit, Hegel is átrendezte Kant gondolatrendszerét, ám nála a filozófiai kritika inkább metafizikai jellegű volt. Azt is hozzáteszi, hogy Marxot hasonlóképp inspirálta maga Hegel. Ismeretes, hogy a fiatalabb gondolkodó radikálisan újszerű gondolatokra jutott a hegeli gondolkodásból kiindulva. Scruton Hegelre úgy tekint, mint a konzervatív rend legszisztematikusabb védelmezőjére, míg Marx elmélete persze a forradalmi ideológia kvintesszenciája.

Hegel *A szellem fenomenológiája* (1806) című művében az úr–szolga dialektika híres elemzését nyújtja.¹⁰⁰ Ez a leírás hasznos eszközként szolgál annak magyarázatára is, hogy lépésről lépésre miként jön létre a rendezett társadalom. A konfliktus, az uralom és az elismerés dialektikája bizonyítja, hogy az egyéni szabadság nem egyszerűen szabad választás, hanem mások szabadsághoz való jogának elismerését feltételezi.

Hegel *A jogfilozófia alapvonalai* (1820) című művében Scruton ez alkalommal az emberi társasság fő témáját azonosítja. Hegel hármas struktúrája a családot, a polgári társadalmat és az államot foglalja magában. Ezekben a lépéseken keresztül, amelyek mindegyike egyre összetettebb társulási formát határoz meg, az emberi társadalmak a *Sittlichkeit*től, a hétköznapi „etikai életviteltől” jutnak el a politika összetett formájáig. A házasság „szubsztanciális kötelékén” túllépve a társadalmi komplexitás második és harmadik

⁹⁹ SCRUTON 2017a: 57.

¹⁰⁰ *A szellem fenomenológiája*: 4. fejezet, 1. rész. Hegel a *Herrschaft* és a *Knechtschaft* szót használja.

szintjét a polgári társadalom (*bürgerliche Gesellschaft*) és az állam alkotja. A középkori polgári (vagyis városi) társulási formák példájára támaszkodva Hegel azt állítja, hogy a polgári társadalom mintegy a civil társulások hálója, amelyek reflektálatlanul, „az ész csele” – a Smith-féle láthatatlan kéz hegeli változata – által emelkednek fel a társadalom szintjére. Míg a polgári társadalom többé-kevésbé a gyakorlati és konvencionális rend szférája, addig az állam jogi rendet és testületi személyiséget alkot. A jogállamiság Hegel-féle változata a sajátosan német politikai és jogi hagyományon alapul. Scruton meggyőzően érvel erre a hegeli gondolatra támaszkodva annak érdekében, hogy különbséget tegyen a totalitárius állam és a jogállam között: míg a totalitárius állam személytelen gépezet, Hegel elképzelése az államról mint korporatív személyiségről garanciát jelentene az elidegenedés ellen.¹⁰¹

Hegel elképzelése az erős államról a konzervatív brit hagyománynak a kormányzat szerepéről alkotott felfogásával vitázik. Scruton Hegel álláspontját a demokráciával szemben kritikus, de a képvisleti parlamentáris rendszert védelmező alapállásként határozza meg. Értelmezése szerint Hegel a klasszikus liberalizmus individualizmusa és a szocializmus kollektivizmusa között köztes pozíciót foglal el. Szigorú kritikussai gyakran bírálták Scruton hegelianus hajlamait, főként azok, akik Popper hatására Hegelt magát is – meglehetősen anakronisztikus módon – a totalitárius gondolkodás előkészítőjeként szokták értelmezni.

Persze az sem kétséges, hogy Scruton provokálja angol hagyományban nevelkedett olvasóit. Hegel mellett három francia szerzőt említ, akiket a 19. századi kontinentális konzervativizmuson belül jelentősnek tart. Közülük kettő, Chateaubriand és De Maistre valójában reakciós. Harmadikukról, Tocqueville-ről azonban általában úgy vélik, hogy a liberális konzervatív állásponthoz közel álló nézeteket vallott. Scruton elismeri, hogy De Maistre, a *Tanulmány a politikai alkotmányok és más emberi intézmények rendezéséről* (1809) szerzője úgymond *réactionnaire* volt, akit könyörtelen végletesség jellemzett, mert olyannyira „sajnálkozott azon, amit az ördög művének látott”.¹⁰² Ennek kapcsán Scruton a 19. századi francia konzervativizmus vallási dimenziójára is felhívja a figyelmet.

¹⁰¹ SCRUTON 2017a: 64–65.

¹⁰² SCRUTON 2017a: 70.

A francia konzervatív hagyomány másik kiemelt atyáfigurája *A kereszténység szelleme* (1802) szerzője, Chateaubriand, aki a fokozódó szekularizmus korában nemcsak a keresztény hitet, hanem „egyfajta esztétikai és szellemi megújulást” is szorgalmazott.¹⁰³ Chateaubriand nagy hatással volt a „gótikus újjászületésre”, arra a mozgalomra, amely a későbbiekben döntő módon befolyásolta a brit konzervatívok gondolkodását, ezen belül Scruton kulturális konzervativizmusát is. A vallás és a művészet összekapcsolása, amely Chateaubriand gondolkodását jellemzi, a konzervativizmus későbbi szerzőinél is visszatér, akik a keresztény hagyományt hangsúlyozzák a költészetben, az építészetben és a zenében egyaránt. Scruton kalandozásai a francia kultúra területén meghatározó szerepet játszottak annak előkészítésében, hogy a brit kontextusban is felmutassa a kulturális konzervativizmus születési folyamatát.

Tocqueville a francia felvilágosodás önkritikájának harmadik példájaként szerepel Scruton történetében, ami arra mutat rá, hogy *Az amerikai demokrácia* (1835) című híres értekezése az amerikai lokalizmus, illetve a központi kormányzat hatalomkoncentrációjával és a többség zsarnokságával szembeni legjobb biztosítékként értelmezett község (*commune, township*) apológiája. Tocqueville kései főműve, *A régi rend és a forradalom* (1856) a francia arisztokrácia kritikája, amely angol megfelelőjével ellentétben nem értette meg a korszellemet, és ezért bukásra ítéltetett.

Bár Scruton jól ismeri a kontinentális fejleményeket is, igazi erőssége – aligha meglepő módon – a brit konzervatív hagyomány elemzése. Úgy véli, a modern brit konzervativizmust nagymértékben meghatározzák a kor nagy kulturális teljesítményei. 19. századi hősei olyan költők, mint Coleridge, olyan művészetkritikusok, mint Ruskin, és olyan kultúrkritikusok, mint Matthew Arnold, akik egyaránt az ipari forradalom által hozott életmódbeli változások következtében a kultúrában lezajlott értékvesztésre hívták fel a figyelmet. Ugyanakkor Scruton nem is igyekszik megvédeni politikai elképzeléseiket, amelyeket sok tekintetben nosztalgikusnak és irreálisnak talált. Elsősorban a tömegtársadalom kialakulásának, valamint a társadalmi hierarchia és az elfogadott normák dekonstrukciójának

¹⁰³ SCRUTON 2017a: 73.

következményeként előállt kulturális hanyatlásról szóló diagnózisukat értékeli nagyra. Az egyetlen politikus, akit beemel a brit intellektuális konzervativizmus 19. századi panteonjába, Benjamin Disraeli, aki regényíró is volt, és aki regényei előszavában ugyancsak éles kritikát fejtett ki koráról. Javasolt gyógyírja, az „egy nemzet” konzervativizmusának politikai ideológiája az első konzervatív ideológia, amely a tömegtársadalomra és az általános választójogra is alkalmazható.

Scruton narratívájának igazi főhőse azonban két 20. századi irodalmár, T. S. Eliot és F. R. Leavis. Eliot írta a század legnagyobb hatású angol verseit, köztük az *Átokföldjét* (1922), amelyet Scruton a nyugati kultúra első világháború utáni irányvesztésének diagnózisaként értelmez. Eliot erőteljes nyelve és művészetének spirituális jellege a magaskultúra felé kívánja fordítani azokat, akik elvesztették biztonságérzetüket a társadalmi és politikai életben. Egyrészt a leglázádozóbb modern költészet ez, másrészt a művészi gondolkodás és gyakorlat hosszú hagyományaira támaszkodik. Scruton nagyra értékeli Eliot egzisztenciális döntését, hogy Nagy-Britanniában maradt, és itt telepedett le, vallási megtérését, a kultúra társadalmi szerepének védelmét, valamint a modern irodalomról szóló elméleti reflexióit, mint például a már említett *Tradition and the Individual Talent* (1919) című híres esszéjét, amely a hagyomány erőteljes védelmét nyújtja éppen annak elvesztése pillanatában, miközben elismeri az egyes alkotók nagyszerű és eredeti egyéni teljesítményét is.

Scruton egyszersmind merész gesztussal F. R. Leavist is felveszi a kulturálisan megalapozott konzervativizmusról szóló rövid áttekintésébe, holott elismeri, hogy Leavis soha nem vallotta magát konzervatívnak, sőt nem volt vallásos sem. Kritikusként azonban roppant befolyásos volt. Oktatási programja, amelyet *Scrutiny* című folyóiratában, valamint könyveiben, például az *Education and the University* (*Az oktatás és az egyetem*, 1943) címűben közzétette, azon a feltevésen alapult, hogy az angol irodalom „nagy hagyományát” (*The Great Tradition*, 1948) kell tanulmányozni, hogy megtaláljuk a visszatérés útját a „szerves közösség” széles körben osztott eszményéhez, amelyet a modernitás „technológiai és benthamista” gondolkodásmódja tönkretett.¹⁰⁴

¹⁰⁴ SCRUTON 2017a: 94.

Leavis elképzelésének rekonstrukciója a „nagy hagyomány” megvédelmezéséről Amerika irányába vezet: szerzőnk, ahol Scruton két, egymással meglehetősen ellentétes, kulturálisan konzervatív irányzatot lát. A déli agráriusok (*Southern Agrarians*) kiáltványa, az *I'll Take My Stand* (Állást foglalok) 1930-ból származik, és Scruton arra utaló fontos jelzésnek tekinti, hogy az emberek ott is megtapasztalták a veszteség és a kulturális hanyatlás érzését. Egyszersmind azonban kritizálja is az általa vizsgált szerzőket, azért, mert nem sikerült megragadniuk a korabeli valóságot, és képtelenek voltak „megbirkózni a rabszolgaság intézményével, illetve annak örökségével”.¹⁰⁵ Tisztában volt azonban ennek a hagyománynak az erejével is, amelyet szerinte Allen Tate, Eudora Welty, Flannery O'Connor és Robert Penn Warren munkássága példáz legeggyértelműbben.

A Scruton által így bemutatott kulturális konzervativizmussal ellentétes, urbánusabb irányzat a zsidó-német származású európai menekült, a nagy hatású Leo Strauss iskolájához kötődik, akinek sikerült megújítania a politikatudományt az Egyesült Államokban. Strauss konzervativizmusában többféle elem keveredett: Platón és a platonizmus, a zsidó hermetikusság hagyomány, a német idealizmus, valamint a természetjog hagyományos diskurzusainak jellegzetesen ezoterikus értelmezéseiből állt össze, amelyek végül az amerikai alkotmányos hagyományok sajátos értelmezéséhez vezették.

Scruton történelmi áttekintésének következő szakasza a hidegháború. Fő tézise ezzel a korszakkal kapcsolatban az, hogy a politikai elmélet terén a klasszikus liberálisok összefogtak a burke-i konzervatívokkal, hogy felvegyék a harcot az orosz kommunizmus és a kínai forradalom által egyaránt inspirált totalitárius kommunizmus fenyegetésével szemben. Hogy előkészítse a terepet a totalitarizmus egyik fő kritikusa, Friedrich von Hayek számára, Scruton a haldokló Habsburg Birodalom irodalmának konzervatív hagyatéka előtt tiszteleg, Stefan Zweig (*A tegnap világa*, 1934–1942), Robert Musil (*A tulajdonságok nélküli ember*, 1940) és Joseph Roth (*Radetzky-induló*, 1932) nevét említi. Scruton szerint a Londonban élő osztrák emigráns, Hayek kapcsolatban állt ezzel a regionális kultúrával. *The Constitution of Liberty* (A szabadság alkotmánya, 1961) című úttörő művéhez azonban inkább a szintén tipikusan

¹⁰⁵ SCRUTON 2017a: 99.

közép-európai anglofiliája vezette. Scruton azt is elmagyarázza, hogy Hayek miért csatolt függelékét könyvéhez *Why I Am Not a Conservative* (*Miért nem vagyok konzervatív?*) címmel – a vele hasonszórú klasszikus liberálisok és az olyan brit konzervatívok, mint például Michael Oakeshott antikommunista koalíciójának váratlan sikere ellenére.¹⁰⁶ Miközben Scruton Hayek munkásságát az osztrák közgazdasági iskola kontextusában helyezi el, gondolataiban Burke és Hegel eszméinek lecsapódását is kimutatja. Hayek fontos filozófiai kategóriája a „spontán rend”, avagy *katallaxia* eszméje volt, amely például a piac zavartalan, mert politikailag akadálymentes működésében érhető tetten. Megjegyzendő, hogy a szokásjog is hasonló alapokon nyugszik, illetve szintén természetes és spontán módon fejlődik. Scruton azt állítja, hogy az önszabályozó piac, valamint a precedensalapú és „a bíró által felfedezett” jog Hayek által kidolgozott politikai együttállása „egyfajta mérsékelt konzervativizmus”.¹⁰⁷ Másfelől Hayek korai művét, az 1944-ben megjelent *Út a szolgáláshoz* címűt az antikommunizmus egyik fő dokumentumának tartja, jöllehet „tökéletlenül érvelő” könyvnek, amely mégis nagy hatással volt a kor hagyománypárti gondolkodására is.

A háború utáni brit konzervativizmus fő alakja, Michael Oakeshott háttérben viszont Smith és Burke áll. Scruton Oakeshottot kevésbé tartja antikommunista szószólónak, mint inkább kifinomult kulturális konzervatívnak. Bár korántsem nyűgözi le Oakeshott reálpolitikai érzéke (igaz, annak hiánya sem), és kritizálja a vallással szembeni, semlegesnek vélt álláspontját, teljes mértékben támogatja az általa az intézményesült politikától megkülönböztetett társadalmi tevékenységre helyezett hangsúlyt. Különösen üdvözlí a beszélgetésre, a barátságra, a sportra, a költészetre és a művészetre mint haszonkalkulációktól függetlenül, önmagukban értékes tevékenységekre vonatkozó nézeteit, amelyekben felismeri saját, a *vita contemplativa* melletti állásfoglalását.¹⁰⁸ Scruton megemlíti Oakeshottnak a Londoni

¹⁰⁶ Érdemes ezzel összefüggésben felidézni Hayek híres önmeghatározását (ez egyébként Edmund Burke-ére emlékeztet, aki maga voltaképpen sohasem lett tory): „Minél többet tudok meg az eszmék fejlődéséről, annál inkább tudatosul bennem, hogy egyszerűen csak egy megátalkodott, régi vágású whig vagyok, ahol is a hangsúly a »régire« esik.” Magyarul: HAYEK 1993. A fordításon változtattam (HHF).

¹⁰⁷ SCRUTON 2017a: 108, 111.

¹⁰⁸ SCRUTON 2017a: 114–115.

Közgazdaságtudományi Egyetem (London School of Economics, LSE) politikai tanszéke körül kialakult iskoláját is. E csoportosulást egyenesen „a konzervatív ellenállás központjának” nevezi.¹⁰⁹

Bár Scruton konzervativizmusról szóló utolsó könyve a történeti rekonstrukcióra szorítkozik, a történet zárófejezete eljut a jelenig. A ma jellemző konzervatív viták visszatérő témái között emlegeti a politikai korrektséget és a vallás szerepével kapcsolatos, a közfelfogást kritizáló nézeteket. Az első témával kapcsolatban Orwell klasszikus regényére, az 1984-re (1948) hivatkozik, amely némileg azért meglepő utalás: ezáltal a konzervatív történetbe egy baloldali értelmiségit csempészett be. A második világháború végére persze Orwell csakugyan a totalitárius állam egyik legerőteljesebb kritikusává vált. Scruton másik példája Strauss tanítványa, Allan Bloom s az ő *The Closing of the American Mind* (Az amerikai elme bezárkózása, 1987) című könyve. Bloom soha nem fogadta el a „konzervatív” jelzőt gondolkodásának jellemzéseként – mint ahogyan korábban Hayek sem. Ehelyett inkább a szemlélődő élet szószólójának vallotta magát.¹¹⁰

Scruton gondosan ügyel arra, hogy ne feledkezzen meg a konzervatív gondolkodás két, közel kortárs brit köréről, s ezzel rámutasson: voltak olyan kivételes esetek, amikor a konzervatív értelmiség képes volt megszervezni magát. Ezek közül az egyikről, az Oakeshott köré csoportosuló konzervatívok LSE-n működő köréről az imént esett szó. Scruton ezzel a társasággal kapcsolatban nevesíti az iraki zsidó származású Elie Kedourie-t, aki

a liberális büntudat egyre inkább elterjedt kultúrájának kritikusa (*The Chatham House Version, and Other Middle Eastern Studies [A Chatham House-i változat és más közel-keleti tanulmányok]*, 1970), valamint a magyar származású Peter Bauert és az új-zélandi bevándorló Kenneth Minogue-ot, a demokrácia ortegai ihletésű kritikusat.¹¹¹

Az ő gondolkodásuk jellemzésén keresztül jut el végül saját korához, saját személyes baráti és ismeretségi köréhez.

¹⁰⁹ SCRUTON 2017a: 115.

¹¹⁰ BLOOM 1990: 17–18.

¹¹¹ SCRUTON 2017a: 130–131.

A kortárs konzervatív gondolkodás másik fészke gyanánt ugyanis Cambridge kollégiuma, a Peterhouse konzervativizmusát említi. Hogy milyen ambivalens érzéseket táplálhatott Scruton személyesen ezzel a cambridge-i körrel kapcsolatban, arról már szintén esett szó. E kör központi figurája Maurice Cowling, a történész és „a liberalizmus éles kritikusa”, aki más, fiatalabb kollégáival együtt arra bátorította szerzőnket és kortársait, hogy „nyíltabban nyilvánítsák ki a kor baloldali-liberális ortodoxiájával szembeni ellenvéleményüket”.¹¹² Nekrológjában Scruton a többek között Coleridge, Arnold, Ruskin és Leavis nevével fémjelzett brit kulturális konzervativizmus hagyományához sorolja Cowlingot. Ennél meglepőbb, hogy Cowling eszméletörténeti vállalkozását először egy „baloldali dezertőr”, a történész Paul Johnson írásaihoz hasonlítja, majd számos fiatalabb kolléga, köztük Niall Ferguson munkájához kapcsolja. De összehasonlítja őt Nagy-Britannia szokásjogon alapuló alkotmányának mára klasszikusnak számító történészeivel, F. W. Maitlanddel (*The Constitutional History of England [Az angol alkotmány története]*, 1908) is.¹¹³ Alényeg mindenesetre az, hogy szerinte a konzervativizmus Cowling körében visszahódította az angol (nem brit!) történelmet a baloldali szerzőktől és tipikus elbeszélés-módjaiktól, és kritikával illette a whig történetírást éppúgy, mint a marxista történelemelméletet.

A konzervativizmus nagy mestereinek panteonja egy amerikai párossal és egy nemzetközi triumvirátussal zárul. Az előbbit William F. Buckley Jr., az elkötelezett római katolikus és az elitek szellemes kritikusa, valamint az a Russell Kirk alkotja, aki először Buckley-nak segített megalapítani a *National Review*-t 1955-ben, majd 1957-ben megalapította saját folyóiratát, a *Modern Age*-et. Mindketten hatásos összefoglalókat tettek közzé álláspontjukról. Buckley könyve, a *God and Man at Yale (Isten és ember a Yale-en, 1951)* a saját *alma matere* elleni támadás volt, amelyet annak irányvesztése, az ott tapasztalható jelenségek, így az amerikai eszme vélt elárulása és a spirituális útmutatás feltételezett hiánya indokolt. Russell Kirk *The Conservative Mind (A konzervatív elme, 1953)* című művét pedig egyenesen az amerikai konzervativizmus bibliájának nevezi Scruton is.

¹¹² SCRUTON 2005c.

¹¹³ SCRUTON 2017a: 134–135.

Végül szót ejt két olyan gondolkodóról, az amerikai Samuel Huntington-ról és a francia Pierre Manent-ről, akiket a kulturális konzervativizmus kortárs képviselőinek nevez, s akikhez magát a legközelebb állónak érzi. Mindhárman közös üzenete, hogy „a muszlim bevándorlás kihívást jelent a nyugati civilizáció számára, és a »multikulturalizmus« hivatalos politikája nem megoldás, hanem a probléma része”.¹¹⁴

Ezekkel a mára a baloldali véleménydiktatúra által tabusított témákkal Scruton eljut a kortárs konzervativizmus kérdéseire, s történelmi beszámolóját ezen a ponton a civilizációk összecsapásáról szóló jelenlegi vitákhoz való hozzájárulással teszi teljessé. A kultúrharcban szerinte a politika és a kultúra meglehetősen sajátos módon találkozik. Bár Scruton eredetileg nem volt kultúrharcos, művészetfilozófiai és esztétikai jártassága, valamint a politikai filozófia művelése a vita egyik konzervatív főszereplőjévé avatta.

Ahhoz, hogy politikai gondolkodását árnyaltan lássuk, Scruton főbb konzervatív politikai filozófiai tárgyú publikációinak áttekintése után térjünk rá a hazafiságról szóló munkáira és az általa kidolgozott *oikophilia* fogalmára is.

A NEMZETI KÖTŐDÉS

A brit konzervativizmus a brit történelemben ágyazódik, és a brit történelem a birodalom megszületésének folyamatával függ össze, amelynek során Anglia egyesült Skóciával, Walesszel és Észak-Írországgal. Ezen bonyolult alkotmányos struktúra miatt az angol nemzet mint olyan nem volt kiemelt téma a modern brit politikai gondolkodásban. Vagyis a brit konzervativizmus is elsősorban brit volt, és nem angol.

A brit konzervativizmusnak ezt az előtörténetét felidézve meglepő azt látni, hogy élete utolsó két évtizedében Scruton Anglia és az angolság felé fordul. Ez irányú munkássága megelőlegezte a konzervativizmus egy sajátos változatának, az úgynevezett nemzeti konzervativizmusnak a megjelenését.¹¹⁵ A következőkben a nemzeti hovatartozás kérdésével kapcsolatos felfogásáról ejtünk szót, két, e témához kapcsolódó kötetére utalva.

¹¹⁴ SCRUTON 2017a: 149.

¹¹⁵ Ennek az álláspontnak az áttekintéséhez lásd HAZONY 2018.

Anglia, egy eltűnő ideál (2000)

Az elégia sajátos irodalmi forma. Az ógörög nyelvben az *elegeia* a jellegzetes elégikus sorpárokban írt verset jelentette. Maga a mű a témák széles skáláját érinthette, így az elégia lehetett sírfelirat vagy egy szeretett vagy híres személy elvesztését sirató rövid vers.¹¹⁶ Könyvét az antik irodalmi műfajra utalva elégiának nevezi (eredeti címe: *England: An Elegy*), majd ezt követően Scruton a témaválasztásban rejlő paradoxont Hegel segítségével magyarázza: „Minerva baglya csak a szürkület beálltával kezd röptét”.¹¹⁷ Az elégikus hangnemet itt coleridge-i, romantikus árnyalat színezi. A szerző szándéka – saját szavaival élve – a következő: „hitet kívánok tenni a civilizáció mellett, amely engem is formált, s amely eltűnőben van a világból.”¹¹⁸ A műfajt egyszerre hozza összefüggésbe a részvétnyilvánítással és a gyászbeszédde, egyszersmind felidézve az irodalmi zsáner 20. századi előtörténetét az angol irodalomban. A műfajhoz való sajátos hozzájárulását olyan történeti összefoglalóval szeretné teljesíteni, amely összefoglalja, mit is adott Anglia egykor fiainak és leányainak. Az angol kultúrát dicsóítva kiemeli többek között az angol nép szerinte jellemző „szelídségét, barátságos és civilizált modorát”. Ennek felidézésével „az eszmények fontosságát” igazolja.¹¹⁹

A következőkben nem tudok kitérni az átfogó panoráma minden elemére, amelyet Scruton az angol vallás, jog, társadalom, kormányzat, kultúra és vidék természetéről nyújt. Fontos, hogy története egy „Anglia betiltására”¹²⁰ vonatkozó fejezettel zárul. Ahelyett, hogy átfogó beszámolót adnék a kötetről, két olyan elemet fogok kiemelni, amely összekapcsolja ennek a nemzeti kultúra előtti tisztelgésnek a politikai és kulturális aspektusait: Scruton *úriemberről* szóló beszámolóját és Shakespeare-értelmezését. Ezek

¹¹⁶ Lásd WEISMAN 2010. E kötet egyik, Gregory Nagy által írt szócikke kifejezetten az ókori görög elégiáról szól: *Ancient Greek elegy*. In WEISMAN 2010: 13–45.

¹¹⁷ A híres idézet Hegel *A jogfilozófia alapvonalai* című műve előszavának végéről származik (1820).

¹¹⁸ SCRUTON 2004a: 6.

¹¹⁹ SCRUTON 2004a: 7. Az előző mondatban szereplő idézet kimaradt a magyar fordításból, az angol kiadás ix. oldalán szerepel.

¹²⁰ A 11. fejezet címe. Lásd SCRUTON 2004a: 188.

természetesen olyan témák, amelyeket egyetlen szerző sem kerülhet meg, amikor az angolok kultúrájáról beszél, de Scruton saját megközelítésmódjára, úgy vélem, különösen jellemző az, ahogyan kezeli ezeket.

Az úriembert és az úrhölgyet mint kulturális jelenséget a nemzeti jellemről szóló fejezetben említi először, olyan erényekkel együtt, mint a bátorság, a visszafogottság és a törvénytisztelet. Az úriember fogalmát a lengyel *szlachta*-val összehasonlítva lényeges különbségre mutat rá az angol és a lengyel felfogás között. Az angol *gentleman* kritériuma kezdettől fogva hangsúlyozottan nem születési előjog, és nem is az anyagi helyzet. Értelmezése szerint az úriember erkölcsi kategóriát jelent, „amely a származástól és a vagyonától függetlenül határozható meg”.¹²¹ Abban a társadalomban, amelyben megjelent, a társadalmi rang és a kivételezettség anyagi velejárói az erkölcsi szokások (*manners*)¹²² bizonyos sajátosságaitól függtek, amelyeket a filozófus a fogalom lényegéhez tartozónak tekint. Mint írja, az angol társadalomban bárki törekedhetett a *gentleman* státusra. A *gentle*, vagyis a „szelíd” mivolt adta a fogalom megkülönböztető jegyét: annak a jellemnek a szelídsége, amely minden körülmények között ragaszkodik ahhoz, „hogyan kedvesen, távolságtartóan és humorral közeledjen embertársaihoz”.¹²³

A *genteel* francia kölcsönzés, jelentése finom, előkelő, de a *gentile* latin szótöve a római *gens*hez tartozás révén a nem zsidó, korábban a nem keresztény jelentést is hordozta. Scruton világossá teszi, hogy ez a jelentésárnyalat is megmarad a kifejezésben. Scruton ezt az összetett jelentést az angol irodalomtörténetből vett illusztrációval, a Grossmith fivérek *The Diary of a Nobody* (*Egy senki naplója*, 1892) című humoros regényében szereplő Pooter úr figurájával szemlélteti.¹²⁴ Senki úr úgy akar érvényesülni a társadalomban, hogy viselkedése egyszerre *gentle* (rendezett és megbízható) és *jaunty* (kb. rokonszenvesen magabiztos), viselkedésében *dignitast* is mutató (vagyis méltóságteljes). Pooter a történet során senkiből valakivé válik, „mert otthon teremtett magának”.¹²⁵ Mint látni fogjuk, a családalapítást

¹²¹ SCRUTON 2004a: 56.

¹²² A *mannerst* szokás „modor”-ként is fordítani, én, ahol lehet, a többes számú alakot lehetővé tevő „erkölcsi szokások” kifejezést használom magyarul e fogalomra.

¹²³ SCRUTON 2004a: 57.

¹²⁴ SCRUTON 2004a: 57.

¹²⁵ SCRUTON 2004a: 57.

lehetővé tevő otthonteremtés döntő jelentőségű mind Scruton filozófiai antropológiájában, mind konzervatív politikai filozófiájában.

A szerző a kötet későbbi részében visszatér az úriember fogalmához, néhány további irodalmi példát idézve fel mind az angol, mind az európai irodalomból. Itt arról olvashatunk a *gentleman* kapcsán, hogy bár társadalmi korlátról van szó, azt nem elsősorban erkölcsi korlátként értelmezték. Chaucer *Canterbury meséire* hivatkozik a narratíva, és ezen belül a lovag alakjára, az „angol úriember archetípusára”, akit „udvariasság, nemesség és lovagiasság” jellemez.¹²⁶ A csoport többi tagja a lovagra hagyatkozik, mert ő képes megvédeni őket. Scruton ezt a kapcsolatot ahhoz a viszonyhoz hasonlítja, amelyet David Cannadine történész írt le az első világháborúval összefüggésben. A tiszteket még akkor is a felső középosztályból és a még előkelőbb osztályokból toborozták, mert azok tagjai a történész szerint különleges kötődést éreztek katonai egységükhöz – leggyakrabban az otthonuk védelmére rendelt, regionálisan szervezett ezredekhez –, és ezért készek voltak meghalni csapatukért.¹²⁷

A társadalmi osztályok megkülönböztetése tehát ebben az összefüggésben is érdekem függvénye. Ebben az értelemben mondhatja Scruton azt, hogy „a hölgy és az úriember eszménye” bizonyos mértékig mindenki számára elérhető volt. A felsőbb osztály „tiszteletbeli tagjává” lehetett válni, ha valaki elsajátította annak műveltségi és viselkedési normáját. A kiválóság mércéjét, ha nem is Chaucer, de legkésőbb Henry Peacham világosan meghatározta 1622-ben megjelent *The Compleat Gentleman* (A tökéletes úriember) című művében. Kézikönyve – a vészhelyzetekben követendő magatartás szabályaival együtt – rögzítette az elsajátítandó magatartási kódexet, amely a Brit Birodalom alattvalóitól elvárt készséget jelentett abban az időszakban, amikor az már a világ jelentős részét kormányozta.

Az úriembert nem „lovagiassága” (*chivalry*) határozta meg, amely eredetileg az erőszak alkalmazásának lehetőségét is jelentette. Scruton Newman bíboros meghatározását idézi a *gentleman*-ról: eszerint az úriember „a rokonszenveség, az igazságosság és a kulturált könnyedség mintaképe”;¹²⁸ avagy:

¹²⁶ SCRUTON 2004a: 125. A fordításon változtattam.

¹²⁷ CANNADINE 1990.

¹²⁸ SCRUTON 2004a: 126. A fordításon változtattam.

„Szinte a *gentleman* definíciójának tekinthető, ha azt mondjuk: olyan ember, aki sohasem okoz fájdalmat.”¹²⁹

Meglepő módon Scruton külföldiek – mégpedig kelet-közép-európai származású szerzők – műveiből is hoz irodalmi példát. Egyikük honosított angol volt: Joseph Conrad, aki a tipikus angol úriember erényeit az angol kereskedelmi tengerészek és az angol gyarmatosítók erényeivel azonosította. Kiemelt példája a *Nostromo* című regény hőse, Gould, aki angol felmenőkkel rendelkezik, és felesége szintén angol származású. Mindkettő a nyugalom és a kellem megtestesítője, „a hanyatlás közepette”.¹³⁰

Még Conradnál is meglepőbb második választása: Karel Čapek. Scruton – mivel különösen kedvelte Közép-Európát – egyenesen az angol úriember ideális leírását azonosítja Čapek *Levelek Angliából* (1924) című művében, amelynek – kissé ironikus – meghatározását az illem repertoárjának szó szerinti katalógusaként idézi: „Az úriember [...] a csönd, az udvariasság, a méltóság, a sport, az újságok és a becsületesség megfelelő arányú keveréke.”¹³¹ Scruton, úgy tűnik, ezzel a visszafogott iróniával és humorral is egyetért, mivel az saját elbeszélésének hangvételéhez is illik. Mi több, elfogadja Čapek példáit is az angol illemre és udvariasságra vonatkozóan: a klubpincért, a jegypénztárost és a rendőrt. Ezek mindegyike alacsonyabb társadalmi osztályhoz tartozik, mint Chaucer lovagja vagy Cannadine katonatisztjei, amit annak bizonyítékának tekint, hogy a fogalom a 20. században szélesebb körben alkalmazható. Az általa felvonultatott figurákról azt állítja, hasznos résztvevői annak, amit Scruton „az egymást nem ismerők társadalmának” nevez, amelynek tagjaiban „anélkül is megbízhatunk, hogy meg kellene szüntetnünk a köztünk fennálló távolságot”.¹³²

Végül Scruton az úri minőség érzékeltetésére egy hölgy példáját is felhozza: Kathleen Vaughan Wilkes személyét említi. Az irónia nem abban rejlik, hogy az illető, szerzőnk gyermekkori ismerőse és korai rajongásának tárgya az úrias jellem női képviselője, elvégre Scruton szerint „*gentlemannek*

¹²⁹ SCRUTON 2004a: 126. Az idézet forrása: NEWMAN 1907: 208.

¹³⁰ SCRUTON 2004a: 127. A fordításon változtattam. Ez egyébként az a regény, amelyről Scott Fitzgerald azt nyilatkozta: „Szívesebben írtam volna a *Nostromót*, mint bármely más regényt.” WATT 1988: 1.

¹³¹ ČAPEK 1925: 172. Idézi: SCRUTON 2004a: 126.

¹³² SCRUTON 2004a: 126.

lenni nem feltétlenül »férfidolog«.¹³³ A sors iróniája valójában az, hogy az említett hölgy született arisztokrata volt, és filozófus egyetemi oktató lett belőle. Bizonyos értelemben »osztályárulóvá« lett. Míg ő azért hagyta el a maga osztályát, hogy oxbridge-i baloldali értelmiségiként az alsóbb osztályok védelmezőjévé váljon, addig Scruton a saját – itt »proletárként« azonosított – középosztálybeli származásának hátat fordítva a »szkeptikus konzervatív«, kultúrája erkölcsi szokásait védelmezni képes filozófus pozíciójába emelkedett.

Az úriember eszménye Scruton olvasatában normatív kategória, mind politikai, mind kulturális dimenzióját tekintve. Ideáljának politikai dimenziója szerint az úriember »született vezető«, aki vállalni képes a maga társadalmi felelősségét, és hajlandó betölteni társadalmi szerepét az elit tagjaként, illetve megvédeni másokat olyan helyzetekben, amikor azok áldozattá válnának. Ez a kormányzás vagy irányítás azonban elsősorban nem arról szól, hogy tudjon fájdalmat okozni. Ellenkezőleg, különleges magatartási kódex elfogadását feltételezi, amely a középkori keresztény lovagok *ethos*zára vezethető vissza. Hozzájuk hasonlóan az úriembernek is el kell sajátítania egy viselkedési formát, amely magában foglalja a *decorum*ot. Ez a normarendszer a lovagok sajátos erkölcsi szokásaiból vezethető le történetileg. A modern liberálisok individualista *ethos*zával szemben az úriember a társadalom megbízható tagjaként határozható meg, aki tisztában van szerepével és kötelességeivel, mint az egymást nem ismerők társadalmának jólétéhez (a közjóhoz) megbízhatóan hozzájáruló személy. Stílusának dekoruma nem üres formáság, se nem öncélú, hanem a külső jelzése annak, hogy milyen társadalmi értékek hordozója.

Mivel a tökéletes úriembert a kulturális elem határozza meg, nem meglepő, hogy Scruton oly sok példát hoz az irodalomból. Módszere, az irodalom felhasználása a valódi »angolság« azonosítására Shakespeare-olvasataiban is visszatér.

Állítása szerint Shakespeare nemcsak a legnagyobb, hanem a »legangolabb« angol író is. Bármely nemzeti kultúra esetében meg lehet ugyanis nevezni annak legkiemelkedőbb képviselőjét. Szerinte Shakespeare az angol kultúra

¹³³ SCRUTON 2004a: 127.

számára az, ami Goethe Németországnak és Baudelaire Franciaországnak. Shakespeare életműve az angol kultúra lényegét testesíti meg – ebben az értelemben ő maga Anglia szószólója a nyugati kultúrában. Scruton elég merész ahhoz, hogy Shakespeare angolságát négy pontban foglalja össze, amelyek szerinte együttesen magát az angol kultúrát is meghatározzák.

A felsorolást azzal kezdi, hogy miként tekint Shakespeare az egyszerű emberekre, s hogy miért idézi meg Akárki (*Everyman*) középkori dráma-történetből ismert alakját. Szerinte ez Shakespeare művészetének nagy paradoxonja: darabjai a legmagasabb kultúrát testesítik meg, miközben hétköznapi emberek történetei maradnak. Molière udvari színházával ellentétben a Globe alapjában véve kocsma volt, ahol az egyszerű emberek találkoztak, ittak és szórakoztak, miközben nézték az előadást. Shakespeare a populáris kultúra területén maradt, annak ellenére, hogy művészete a magaskultúrához tartozik, és az emberi lét legfontosabb témáit érinti: szerelmet és féltékenységet, házasságot, családi életet, hatalmat és engedelmességet, árulást és hűséget, háborút és békét, áldozatot és hősi halált. Scruton úgy tekint Shakespeare-re, mint aki az Akárki hagyományát képviseli az angol kultúrában, amely megelőzte Shakespeare-t (már jelen volt Chaucer, Langland, Wycliffe és Tyndale műveiben), és túl is éli őt, Milton és Bunyan, Hogarth, Dickens és Orwell műveiben egyaránt. Gondoljunk csak arra, hogy milyen szerepet játszottak tragédiáiban a hétköznapi hősök! Ők kapják az utolsó szót a színpadon: Falstaff, Yorick vagy „a *Julius Caesar* szeszélyes tömegei”.¹³⁴ Shakespeare dráma művészetében az Akárki az erkölcsök és az eszmények próbaköve, segítségével azt ismerhetjük fel, hogy „a szabadság, a büntudat, az ítélőképesség és a felelősség” mindennapi emberi állapotunk fontos tartozékai.¹³⁵

Míg az Akárki a nagyközönség képviselője a színpadon, Scruton második kiemelt shakespeare-i témája ennek ellenpólusa, az egyén. A dráma művészet lehetővé teszi, hogy a színpadon valódi emberek jelenjenek meg. De Shakespeare realizmusa többet jelent az emberi alakkal való szembesítés színpadi lehetőségének kihasználásánál. Bár egyik legélesebb fegyvere a nyelv, amellyel mindig el tud varázsolni, drámái tele vannak cselekménnyel.

¹³⁴ SCRUTON 2004a: 161.

¹³⁵ SCRUTON 2004a: 161. A fordításon változtattam.

Bonyolult történetei nem sok időt hagynak a drámaírónak hősei jellemzésére. S mégis, a nagyszerű és hús-vér alakok – mint Lear, Hamlet és Leontes, Rosalind, Júlia és Portia, Coriolanus és Kleopátra – olyannyira gazdag repertoárját alkotta meg, hogy színpada olykor csaknem szűknek is bizonyul ahhoz, hogy mindannyiukat befogadja. Legsikerültebb történetei tele vannak drámai fordulatokkal és lélegzetelállító pillanatokkal. Mégis képes megmutatni szereplői belső lényegét, meztelen énjét és személyes valóságát is. Bár határozottan nem filozófus, Shakespeare képes felvillantani az emberi természet kettősségét azáltal, hogy drámai világának szélsőséges helyzeteiben próbára teszi az egyéniség legbelsőbb lényegét.

A harmadik téma Scruton szerint maga Anglia mint történelmi entitás. Shakespeare nagy hősei olyan szerepeket játszanak, amelyeket a „közönség”, amely egybeesik Anglia népével, értékkel. Történelmi darabjai „az angol alkotmányt dramatizálják”, és olyan sajátos jogi konstrukció jelképének tekintik a brit koronát, amely egyesíti az uralkodót és a népet. Scruton narratívája szerint Anglia mint történelmi entitás olyan összefüggésekben jelenik meg Shakespeare színpadán, mint a hatalom tekintélyé alakításáért folytatott örökös küzdelem, vagy a hatalmasok azon vágya, hogy a hétköznapi ember elfogadja őket, és egyúttal annak illusztrálásaként, hogy a törvényes hatalomhoz való hűség nélkül nem tarthatná meg pozícióját Európa színpadán. A megfelelő távolságtartás, valamint a hatalom és a polgárok közötti egyensúly elérése érdekében a hatalmon lévőknek rendelkezniük kell azzal a rendkívüli tulajdonsággal, amelyet karizmának nevezünk.

Scruton negyedik és egyben utolsó shakespeare-i témája a varázslat. A filozófus szerint a drámaíró művészete abban rejlik, hogy a színpadot olyan helyé változtatja, ahol varázslatos alakokkal kivételes események történnek, mint a *Szentivánéji álomban* vagy *A viharban*. De a költő legnagyobb csodája mégis az, hogy az emberi lét hétköznapi formáiban is képes felmutatni a varázslatot és a varázslatosat. Shakespeare még a költészet olyan mestereit is felülmúlja, mint Sidney és Spenser, akik mindketten Anglia ideális formáját mutatták be. Genti János beszédében, a *II. Richárdban* Anglia úgy tűnik fel, mint „hely, olyan föld, amelyet a természet és a történelem hat át, a Korona pedig megszemélyesíti és erkölcsiséggel ruházza fel”.¹³⁶ Színpadi művészete

¹³⁶ SCRUTON 2004a: 165.

révén Shakespeare megmutatja, hogy a törvényes és igazságos, avagy hiteles és megbízható politizálás képes a helyet közös otthonunkká változtatni, és ezáltal kiérdemli valódi hűségünket. Elvarázsolt vidékké változtatja színpadát, amely nem más, mint érzelmi kötődésünk igazi tárgya, Anglia. Az ország története fordultatos, mint Shakespeare drámái: a törvényes királyok, mint Richárd, lehetnek elvetemültek, s a trónbitorlóból akár jó király is válhat. Shakespeare-nek két sorban sikerült összefoglalnia az angolság lényegét: „Ez áldott hely, e föld, e biralom, | Királyok méhe és dajkája.”¹³⁷

Scruton e leírás végén fedi fel a vélt kapcsolatot az úriember ideálja és Shakespeare művészete között. A nagy angol drámaíró örök érvényű formában volt képes bemutatni Anglia mint egy politikai közösség otthonának kaotikus történetét és ideális rendjét egyaránt, felvonultatva királyait, köznépét és kettejük között az úriembereket. Az úriember kifinomult modora a hatalomgyakorlást az erő törvényes használatává, azaz tekintélyé változtatja. Ez a hatalom továbbra is az átlagemberek, az Akárki szolgálatában áll. Erényes kifinomultsága ad értelmet az *arcana imperi*inek, a politika elvarázsolt világának – ez az, ami az országot, „a királyok méhét és dajkáját” a nép közös otthonává, „áldott helyé” teszi.

A nemzetek szükségességéről (2004)

Míg az *Anglia, egy eltűnő ideál* című, az ezredfordulón írt könyvében Scruton a nemzetállam, különösen Anglia hanyatlását siratta, 2004-ben megjelent, *A nemzetek szükségességéről* című kötetében ismét a nemzetállamot veszi védelmébe.¹³⁸ A cambridge-i közgazdász, Robert Rowthorn által jegyzett előszó – amelynek szerzője maga is újbaldoldali volt a 60-as években – azt állítja, hogy a könyv politikailag nem könnyen besorolható: egyaránt szól bal- és jobboldaliaknak. Rowthorn azt is hangsúlyozza, hogy Scruton nem „nacionalista” – ebből a jelszóból harcias felhangokat hall ki –, hanem inkább hazafi, és hazaszeretete patriotizmus, vagyis a nemzet iránti hűség. Valóban, a patriotizmust az olyan baloldali republikánusok is védelmükbe veszik,

¹³⁷ SHAKESPEARE: *II. Richárd*. Második felvonás, I. szín.

¹³⁸ Robert Rowthorn előszava Scruton *Need for Nations* című kötetéhez (SCRUTON 2004b).

mint Viroli. Mindazonáltal mégsem csupán a nacionalizmus ellentéte.¹³⁹ Scruton egyszerűen a nemzeti hűség két formáját különbözteti meg: az egyik a „természetes hazaszeretet”, a másik a ragaszkodás kóros formája. A patriotizmust ebben a kötetben a törvénytisztelő politikai közösség tagjainak területi lojalitásaként értelmezi, vagy John Stuart Mill szavaival élve „az egyazon közösség vagy állam tagjai közötti összetartozás elveként”.¹⁴⁰

Scruton álláspontja két okból is érdekes. Először is, mert – mint Rowthorn is jelzi – a baloldali hazafiak számára is elfogadható lehet, sőt a jegyzetekben Scruton maga is beazonosítja a patritizmust és a baloldaliság összefüggését, kapcsolódási pontjait. Más szóval ez a kötet szándéka szerint nem konfrontatív. Ehelyett szerzője megpróbált közös nevezőt találni a bal- és a jobboldal között. Másodsorban – például Yoram Hazony 2018-as, *A nacionalizmus erénye* című könyvével összehasonlítva – azt is mondhatjuk, hogy kevésbé radikális. Hazony ugyanis nem bánja, ha nacionalistának címkézik, vagyis nem tekinti a nacionalizmust a lojalitás „kóros formájának”.

Scruton viszont, úgy tűnik, elfogadja azt a kritikai narratívát, miszerint mind a 18. század végi francia nacionalizmus, mind a 20. század első felének német változata kóros, és arra figyelmezteti olvasóit, hogy a normális, egészséges és természetes esetet ne a „nacionalista láz” vagy szenvedélybetegség mércéje szerint ítélik meg. A nacionalizmus és a patriotizmus között Chesterton segítségével tesz különbséget, aki azt állította, hogy ha a nemzeti hűséget annak alapján kívánjuk megítélni, hogy voltak olyanok, akik háborút indítottak a nemzet védelmében, hasonlóan járunk el ahhoz, aki a szerelem értelmezését abból vezeti le, hogy egyesek gyilkosságot követtek el szerelmükért. Scrutonnal ellentétben Hazony – aki valamivel később írta meg könyvét – azt állítja, hogy a nacionalizmus valójában erény, illetve hogy a franciák és a németek is épp azért követtek el kegyetlenségeket, mert nacionalizmusukat birodalmi álmokra cserélték. Bár Scruton továbbra is inkább régimódi patrióta, mintsem lelkes nemzeti konzervatív, a brexit és Trump győzelmét követően élete vége felé úgy tűnt, hogy Hazony nemzeti konzervatív mozgalmát támogatja. Ám érdemes álláspontját árnyaltan jellegmezni: Scruton brexiptárti volt, ugyanakkor Trump éles kritikusa maradt.

¹³⁹ VIROLI 1995.

¹⁴⁰ MILL 1879: 522.

Scruton kötete 2004-ben jelent meg, abban az évben, amikor a közép- és kelet-európai országok csatlakoztak az Európai Unióhoz, és amikor még Tony Blair kormányozta Nagy-Britanniát. Így amikor a nemzetállam védelmében szólal fel, annak transznacionális alternatívájához viszonyul kritikusan, mivel attól tart, hogy az európai birodalom „katasztrofális” következményekkel járna mind Európa, mind a világ számára.

Scruton alaptézise a szerződéselmélet hegelianus kritikáján alapul. A szerződéselmélet hívei ragaszkodnak ahhoz, hogy az állam iránti lojalitásunk társadalmi szerződésen alapul, amely létrehozta magát a tagságunkat. Ahhoz azonban, hogy egy szerződés egyáltalán értelmet nyerjen, előfeltételünk kell a szerződő felek gondolkodásának közös alapját, a társadalmi szerződés fogalmának közös értelmezését. A társadalmi szerződés résztvevőit nem maga a szerződés teszi partnerré, hanem azért képesek dönteni közös jövőjükéről, mert már bíznak egymásban, egy olyan közösség részeként, amelyet a többes szám első személy használata határoz meg. Amikor a nemzeti hovatartozásról van szó, az együttélés már létező formáját csupán hivatalosan is szentesíti a sokat emlegetett társadalmi szerződés.

Az embernek készen kell állnia arra, hogy harcoljon, és meghaljon azért a közösségért, amelynek polgára, és ez sokkal több, mint ami egy egyszerű költség-haszon elemzésből következik, ahol ez utóbbi a kölcsönös racionális döntések alapja, amelyet a másokkal szerződéseket kötő partnerek elképzelése feltételez. Még ha feltételezzük is a társadalmi szerződés mint alapító aktus létét, Scruton szerint ez nem kiindulópont, hanem egy sajátos fejleménye a közösség sokkal hosszabb alakulástörténetének. A többes szám első személy a közösség tagjainak közös múltján alapul. A bizalom és a kötelék biztonságának alapja tradicionális jellegű: a nemzeti lojalitás ebben az értelemben a közös gyakorlati tudás hagyományokon alapuló, konzervatív eszméjétől függ.

A következőkben három dologra fogok rámutatni, amelyet Scruton ebben a művében a nemzetről mond. Először is azonosítani fogom a nacionalizmusnak azt a sajátos formáját, amelyet védelmébe vesz. Másodszor Anglia és Nagy-Britannia iránti kettős hűségét vizsgálom meg. Végül áttekintem a nemzeti lojalitás előnyeit a képviseleti demokrácia számára, szemben a nemzeti lojalitás kritikusai által ajánlott homályos alternatívákkal.

Scruton megkülönbözteti a nemzeti lojalitást a közösségi szerveződések két másik mozgatórugójától, a családi szeretettől és a vallási engedelmességtől.¹⁴¹ Értelmezése szerint a törzsi közösségek a vérségi kapcsolatokon és különösen a családi kapcsolatok eszméjén alapulnak: a közösséget a rokonság határozza meg. Ez a szövetség természetes forrása, ugyanakkor jelentős korlátai vannak. Scruton két hátrányát azonosítja. A törzsi elv legelőször adódó problémája, hogy az ilyen típusú közösségek leggyakrabban hierarchikusak. Mint Scruton kifejti, a törzsi társadalmak egyik jellemzője az, hogy az elszámoltathatóság „egy irányban érvényesül – a törzsfőnök számoltatja el az alattvalót, fordítva soha”.¹⁴² Ezért van az, hogy a törzsi társulási forma soha nem vezethet „a jog pártatlan uralmához”.¹⁴³ Egyetlen kívülről jött embernek sincs esélye arra, hogy a törzsi társadalom tagjává váljon, mert „gyógyíthatatlan genetikai hiba” sújtja: nem abba a bizonyos családba született, amely meghatározza az adott közösséget.¹⁴⁴

A második változatban, amelyet Scruton „a hitvallás közösségének” nevez, szintén jelentős korlátai vannak a közösségi életnek.¹⁴⁵ Itt az engedelmeség alapja a kultusz. Más szóval az egyén csak akkor számíthat az adott közösség tagjának, ha osztja annak vallási meggyőződését, és ugyanazokat a rituálékat követi, mint a többiek.

Mind a törzsi, mind a hitközösségek hagyományokon alapuló társadalmak, amelyekben az összetartozás érzéséből hiányzik a szerződéses elem. A közösség alapjául szolgáló eszme mindkét közösségi kötődés esetében nagyon ősi, ami presztízst biztosít számára, és kizárja annak lehetőségét, hogy az újabb nemzedék túl könnyedén és gyökeresen megváltoztassa azt. Ezenfelül mindkét rendszernek metafizikai alátámasztása is van. A szerző megfogalmazásával élve: „A vallási közösségek, miként a törzsek, nem csak az élőkre formálnak jogot.”¹⁴⁶ Az élők és a holtak ugyanannak a közösség-

¹⁴¹ SCRUTON 2005a: 172.

¹⁴² SCRUTON 2005a: 171.

¹⁴³ SCRUTON 2005a: 171. A fordításon változtattam.

¹⁴⁴ SCRUTON 2005a: 171.

¹⁴⁵ Ezt a megfogalmazást Spenglertől veszi át, és részletesebben a következő kötetében elemzi: SCRUTON 2002b.

¹⁴⁶ SCRUTON 2005a: 172.

nek a tagjai, azzal a különbséggel, hogy az utóbbiak „a nagy ismeretlenben gyülekeznek”.¹⁴⁷

De mindkét közösségtípussal további gondok is adódnak: úgy tűnik, ellenségeskedést és konfliktust szülnek. Ez inherens módon összefügg magával a szerkezetük szigorúan hierarchikus jellegével, amely nem engedi meg a nézetek alapvető különbségeit, külsőleg pedig a közösség metafizikai, illetve genetikai alapjaival. Mind a metafizika, mind a genetika kizárja a kompromisszumok politikáját.¹⁴⁸

Mi tehát a közösségi kötődés megfelelő és kívánatos alapja, ha Scruton kizárja egyrészt a társadalmi szerződést, másrészt a közösségi kötődés genetikai és hitvallási formáit mint a közösségek lehetséges alapelveit? Mint korábban láttuk, Scruton hajlamos arra, hogy nagy jelentőséget tulajdonítson az intézményi kereteknek és a jogi megállapodásoknak. Szerinte továbbá az angol jog – vagyis az, amit *common law*-nak neveznek – mint a brit közigazgatási rendszer elsődleges intézménye a maga fejlődésében igen erősen helyhez kötött: egy adott területen élő közösség jogszolgáltatása, függetlenül az érintett egyének sajátos hitvallásától vagy családi kapcsolataitól.

Scruton egyértelműen a nemzeti lojalitás területi elven alapuló magyarázata mellett kötelezi el magát, kiegészítve azt az intézményi-jogi dimenzióval. Íme a meghatározása: „Nemzetben egy bizonyos területen letelepedett népet értek, amelynek tagjai közös intézményeket és szokásokat tartanak fenn, s közös történelem tudata alakult ki bennük, és akik egyaránt elkötelezték magukat mind lakóhelyük, mind az azt igazgató jogi és politikai eljárás iránt.”¹⁴⁹ Ez a meghatározás figyelembe veszi az intézményi fejlődésnek azt a sajátos formáját, amely az európai nemzeteket jellemzi. Európában ugyanis egy adott fejlődési ponton a területi alapon szervezett monarchia átadta helyét a nemzetállamnak, mint „területi joghatóságnak”, ami lényegében a jogállamiság bevezetését jelentette egy-egy adott területen.

¹⁴⁷ SCRUTON 2005a: 172.

¹⁴⁸ Scruton ebben az összefüggésben nem annyira a kereszténység történetére gondol – amely végül az egyház és az állam elválasztásával kezelni tudta a problémát –, mint az iszláméra, amelyben a hitkülönbségek miatt gyakoriak a konfliktusok a rivális vallási csoportok között. Az utóbbi keretben a konfliktusokat lehetetlennek is tűnik feloldani.

¹⁴⁹ SCRUTON 2005a: 172–173.

Tekintettel arra, hogy a történelmi fejlődés ilyen döntő szerepet játszik a nemzetállam mint területi joghatóság legitimációjában, Scrutonnak magyarázattal kell szolgálnia az Egyesült Királyság genealógiájáról, más szóval a nemzeti lojalitása (amely őt mint angolt történetileg az angol nemzethez köti) és a Nagy-Britannia és Észak-Írország Egyesült Királyságának sajátos történelmi formája iránti lojalitása közötti kapcsolatról.

Tekintettel arra, hogy a nemzeti lojalitást a terület határozza meg, a kötdésnek ez a formája sokrétű lehet. A többszörös nemzeti lojalitás fogalmán Scruton azt érti, hogy a különböző lojalitási kötelékek közül „az egyik minden összetűzés nélkül befészkelheti magát a másikba”.¹⁵⁰ Az egyik lojalitásnak egy (vagy több) másikba való beépülését összetett nemzeti identitásnak is nevezi. Az együttélés sajátos brit formájának magyarázata: amikor a skót VI. Jakab örökölte az angol trónt, „a brit nemzet [...] egy jogszerű eljárás elkerülhetetlen következményeként alakult ki”.¹⁵¹ Olyan jogi *status quo* jött létre, amelyet az a tény határozott meg, hogy Skócia és Anglia korábbi területeinek joghatósága egyesült, ahogyan az Anglia és Wales, valamint – jóval később – Nagy-Britannia és Észak-Írország esetében is történt. Ezek az eltérő jogszolgáltatások egyesülésükkor „inkább az összhangra törekedtek, mintsem a hasonulásra”.¹⁵² Azáltal, hogy a korábbi joghatóságot az új joghatóság tágabb keretein belül megőrizték, a lojalitás különböző szintjei alakultak ki. Ezt az tette lehetővé, hogy a brit identitás maga alá rendelte a mélyebben gyökerező angol, skót, walesi és ír identitást. Ezt az alárendelést megkönnyítette az a tény, hogy a kormányzati rendszer a monarchia volt és maradt. Ebben a rendszerben az alattvalók a koronához tartoztak, amely a maga jogi fikciója szerint önálló jogi személyiségű örökíthető hivatal (*corporation sole*), „csak az angol szokásjog által elismert entitás” volt, amely azonban immár kiterjedt a brit szigetek más részein élő lakosokra is. Érdekes módon azonban ebben az összetett brit nemzeti identításban nem szívédtak fel a korábbi, mélyebben gyökerező identitások, sőt, az még mindig az utóbbiaktól függ, kivéve a korona azon alattvalóit, akik a korábbi birodalom más, a szigetek földrajzi határain kívül

¹⁵⁰ SCRUTON 2005a: 183.

¹⁵¹ SCRUTON 2005a: 184.

¹⁵² SCRUTON 2005a: 184.

eső területeiről származnak. Ez figyelemre méltó rugalmasságot tesz lehetővé a nemzeti és a brit lojalitás viszonyát illetően. Scruton kész elfogadni Linda Colley magyarázatát, miszerint Nagy-Britannia szükségességét az a szándék magyarázza, hogy „hitelessé tegye az uniót”, vagyis egy expanziós politika.¹⁵³ Sőt, azt is hajlandó elismerni, hogy a politikai hovatartozásnak a helyi, törzsi és vallási dimenziója mellett van etnikai dimenziója is. Scruton számára egyébként az a tény meghatározó jelentőségű, hogy ahogy a skótok, a walesiek és az írek megőrizték mélyebben gyökerező identitásukat a brit mivolt keretidentitásán belül, úgy az angolok is képesek voltak megőrizni az „Angliához mint szülőföldhöz és területi joghatósághoz” való tartozásuk érzését a britség átfogó identitásán belül.¹⁵⁴ Mi több, a britség konstruált identitása az egykori birodalom brit állampolgárságot felvett lakosai számára is lehetővé teszi, hogy továbbra is őrizzék korábbi, helyhez kötődő identitásuk elemeit. Mindamellet Scruton nem beszél ennek a rendkívül adaptív, konstruált nemzeti identitásnak a centrifugális aspektusáról a tömeges migráció, az etnikai és vallási terrorizmus, a kultúrharc és a brexit korában. Hallgatásának gyakorlati, kronológiai okai vannak. Könyve 2004-ben, még az új migrációs hullám, a belföldi terrorizmus, a kultúrharc és a brexit kibontakozása előtt látott napvilágot. Még most, életművének a szerző halálát követő áttekintése idején sem könnyű megmondani, hogy a brexitnek pontosan milyen következményei lesznek a brit identításra nézve. Mindenesetre eddig nem rombolta le Anglia eszméjének belső kohézióját, habár az ország magas árat fizetett érte. De magas árat fizetett az Európai Unió is, amely azonban nem akar messzire vezető következtetéseket levonni ebből az eseményből. Az EU-ban érvényesülő, a nemzeti joghatóságok fölé emelkedő jogérvényesítést nevezi Scruton – Bentham megfogalmazását kölcsönözve – „magasan trónoló badarságoknak”.¹⁵⁵

Végezetül térjünk ki a harmadik kérdésre, amelyet szerzőnk a kötetben feltesz: hogyan viszonyul az angol-brit nemzeti lojalitás a képviseleti demokrácia eszméjéhez, ha összevetjük a politikai lojalitás utópisztikusabb, nem nemzeti koncepcióival? Ami azt illeti, a könyv legmerészebb fejezete a

¹⁵³ COLLEY 1992. Jellemző módon Scruton hozzászólja, hogy a tézis előfutára BELLOC 1925.

¹⁵⁴ SCRUTON 2005a: 186.

¹⁵⁵ SCRUTON 2004: 28.

nemzetállamot az erények forrásának tekinti. Ez kihívást jelent a liberálisok szokásos nemzetértelmezésével szemben, amely jellemzően azt állítja, hogy a nemzetállam gyűlöletet és agressziót szít más nemzetiségek ellen. Scruton nem foglalkozik ezekkel a vádakkal, hanem ellenkező stratégiát alkalmaz: azokat az erényeket igyekszik bemutatni, amelyek a nemzeti hűségen alapuló állampolgárságból fakadnak. Ezt a stratégiát viszi egy lépéssel tovább Yoram Hazony, aki persze – mint arról már szó volt – könyvében „a nacionalizmus erényéről” értekezik, arra vállalkozva, hogy a sokszor és sokak által kritizált és negatív felhanggal emlegetett „nacionalizmust” olyan fogalommal alakítsa, amelyre büszkék lehetünk.¹⁵⁶

Scruton ezen erényekről szóló fejezete a nemzetállam előnyeinek áttekintésével kezdődik a törzsi és hitvallási alapú hűséggel szemben. Először is a hitközösségekkel ellentétben a lelkiismeret és a vallásgyakorlás szabadságát kínálja. Emellett egyesíteni képes az adott területen élő összes népet, vagyis etnikailag nem kirekesztő. Egyazon nemzeti zászló alatt egyesülhet mindenki, aki ott él, hogy megvédje azt a területet a betolakodókkal szemben. Ezt az etnikai alapú megkülönböztetésmentességet maga a törvény védi, jogkövetést várva el abban, „ahogyan belakjuk országunkat”.¹⁵⁷ A nemzetállam ideológiája eredendően nem agresszív: nem mások gyűlöletén alapul. Ellenkezőleg, nyelve és képi világa békés, az adott hely jellegétől függő. Nemcsak külsőleg, hanem belsőleg is békéltető hatású: a nemzetben belüli társadalmi csoportok és osztályok összehangolását szolgálja. Kulcsfogalma, a joguralom (*rule of law*) lehetővé teszi a nemzetállam számára, hogy legalább minimális megállapodást hozzon létre a közösség tagjai között, és a konszenzuson alapuló politikai eljárásokat ösztönözze. A legfontosabb az, hogy ez olyan kormányzati rendszer, amely lehetővé teszi, hogy az egyén jogait a közösség tiszteletben tartsa, ami a jogszerű együttélés elengedhetetlen feltétele, amelyet a modern totalitárius rendszerek súlyosan károsítottak.

Scruton ebben az összefüggésben a nemzetállam és különösen a brit szigeteken uralkodó kormányzati rendszer által biztosított két különleges előnyre összpontosít: a szuverenitásra és az emberi jogok tiszteletben

¹⁵⁶ HAZONY 2018. Magyarul HAZONY 2019.

¹⁵⁷ SCRUTON 2005a: 187.

tartására.¹⁵⁸ Visszás módon szerintem épp ezeket az erényeket ünneplik azok is, akik a transznacionális kormányzás hívei, miközben jelenleg valójában csakis a nemzetállamok biztosítják a szóban forgó előnyöket. A politikai hatalom elszámoltathatóságának követelése azon az ősi megfigyelésen alapul, amelyet lord Acton is felidézett, miszerint a hatalom hajlamos megrontani az emberek gondolkodását. Természetes tehát, hogy a közységnek szüksége van olyan eszközökre, amelyekkel elszámoltathatja azokat, akik kormányozzák. Ez csakis akkor lehetséges, ha a jogi rendszer lehetővé teszi az ellenzék szabad működését, sőt, ezen túlmenően kizárólag akkor, ha a polgárok készek és képesek megvédeni a szabad sajtó és általában a joguralom intézményeit. A nemzetállam olyan politikai berendezkedést kínál, amelyben a különböző, gyakran ellentétes politikai nézeteket valló emberek felismerhetik közös érdeküket – azt, hogy olyan politikai intézményekkel rendelkezzenek, amelyek képesek kikényszeríteni a hatalmon lévők elszámoltathatóságát. Ennek a berendezkedésnek a hatékonysága azon a feltételezésen alapul, hogy az egyéneknek saját életük szuverén urainak kell maradniuk, és ezt egyetlen más, eddig kialakított berendezkedés sem, csakis kizárólag a szuverén állam biztosítja. Ez a nyugati modell alapvető újítása – és számos ellenpéldáját találjuk az olyan országokban, ahol a nemzetállam eszméjét semmibe veszik, mint például Irakban, Szíriában és általában Afrikában.

Még a nyugati modellen belül is vannak azonban kihívások a nemzetállammal szemben. Míg Afrikában a szubnacionális (törzsi és vallási) érdekek zavarják meg a demokratikus politikai folyamatokat, addig Európában a demokratikus deficit egy nemzetek feletti entitás, az Európai Unió születése miatt alakult ki. Az a tény, hogy ez nemzetek feletti entitás, lehetetlenné teszi a keretein belül a hatalmat gyakorlók – akik alapvetően bürokraták –, valamint a nem választott vezetők ellenőrzését. Amellett, hogy az EU nem biztosítja a nemzeti parlamentek szokásos lehetőségét, tudniillik azt, hogy a kormánypártokat az ellenzék ellenőrizheti, nem teszi lehetővé azt a fajta nyilvánosságot sem, amely a közvéleménynek hangot adhatna, hogy a közérdeket akár a hatalmon lévőkkel szemben is érvényesíteni tudja. Ez az oka annak, hogy a korrupció előbb-utóbb eluralkodik a

¹⁵⁸ SCRUTON 2005a: 188.

nemzetek feletti szervezeteken, beleértve nemcsak magát az EU-t, hanem az ENSZ-et, az UNESCO-t, a WHO-t és az ILO-t is.¹⁵⁹

Scruton szupranacionális entitásokkal szembeni kritikájának második eleme az egyéni jogok fogalmát érinti. Érvelése szerint az egyének csak olyan rendszerekben élvezhetnek jogokat, amelyekben biztosítottak e jogok kikényszerítésének eszközei azok vonatkozásában is, akik a rendszer ellenzékekéhez tartoznak. Maga az egyetemes emberi jogok fogalma azzal fenyeget, hogy elszakítja a jogokat attól a jogi gépezettől, amely biztosítani tudja az érvényesítésüket. Pragmatikus angolként Scruton meglehetősen kritikusan viszonyul az emberi jogok magasröptű nyelvezetéhez, amelyet például a francia forradalom használt; az emberi jogokkal ugyanis később ártatlan áldozatok kárára éltek vissza. Egy másik égbekiáltó példa a kommunizmus, amely szintén az általános emberi jogokat ünnepelte – elvont szinten, miközben a gyakorlatban a legszörnyűbb bűnöket követte el a lakosság ellen.

Scruton szerint sokatmondó, hogy a nemzetállam az, ami lakosai számára intézményeket biztosít az adott államban hatalmon lévőkkel szemben arra az esetre, ha azok megsértik a törvényeket. Példája a jogok nyilatkozata (*Bill of Rights*) és a középkori *habeas corpus*, valamint a *common law* által biztosított egyéb jogi eljárások, amelyek lehetővé teszik az átlagember számára, hogy jogorvoslatot találjon a politikai hatalommal visszaélőkkel szemben.

Ezt az említett politikai rendszer általánosan elfogadott axiómája teszi lehetővé, amely kijelenti, hogy „a jogot kikényszerítő entitás egyben maga is alá van vetve a jognak”.¹⁶⁰ Scruton azt állítja, hogy ez a követelmény a történelem tanúsága szerint eddig egyedül a nemzetállam kontextusában érvényesült, más rendszerekben nem. Ennek oka, hogy a nemzetállam a nemzeti lojalitásnak köszönheti létét, amelyet viszont legitimálni kell. Nincs garancia arra, hogy az emberi jogokat sértő atrocitásokat e nemzeti kereteken kívül orvosolni lehetne, amíg nincsenek ezek kikényszerítésére szolgáló jogi eszközök és hatalmi monopólium. Másrészt a szupranacionális szervezetek olyan nemzetközi szerződéseken alapulnak, amelyek érvényessége és tartalma túlmutat az átlagembereken, akik így képtelenek betölteni ellenőrző

¹⁵⁹ Scruton ennek alátámasztására a szupranacionális szervezeteknél tapasztalt korrupciós mechanizmusokról szóló szakirodalomból idéz példákat.

¹⁶⁰ SCRUTON 2005a: 192.

funkciójukat az általuk meghatalmazottak felett. Ez megint olyan kérdés, amely a lokalitást kiemeli: a hatalom a nemzetek feletti entitások esetében elérhetetlen, míg a nemzetállam meghatározott területhez tartozik, amelyet uralma alatt tart, és ahol lakosai letelepedtek, akik ezért képesek lesznek jogorvoslatot követelni a terület felett hatalmat gyakorlókkal szemben, amíg a nemzeti szuverenitás eszméje érvényben van, ez ugyanis a hatalmat csakis addig legitimálja, ameddig azt az ott élők támogatják. Összegezve tehát a nemzetállam továbbra is a jogállamiság utolsó bástyája, és mindmáig az egyetlen potenciális biztosíték a hatalmon lévőkkel szemben: „Az állam felelősséggel tartozik minden állampolgárnak, mert hiszen a területét meghatározó és hatalmát korlátozó nemzeti hűségnek köszönheti létét.”¹⁶¹

AZ OIKOPHILIA FOGALMA

Mint láttuk, Scruton patriotizmusról alkotott felfogásában a terület a meghatározó tényező. Valójában ez a joguralom első előfeltétele, mivel a jogot mind a szokásjogi, mind a római jogi hagyományban úgy határozzák meg, hogy az bizonyos terület lakosaira alkalmazandó.¹⁶² Ebben a tekintetben a terület összekapcsolhatja a nemzetállam elméletét a joguralom elméletével, ahogyan azt fentebb bemutatjuk. Van azonban egy további előnye is. Ez az elmélet meggyőzően cáfolja azt az állítást, hogy a nacionalizmus egyszerűen az etnikai identitáson, más szóval a vérrokonságon, avagy a biológiai kizárólagosság elméletén alapul, ami végső soron rasszizmusnak számítana. A globális migráció korában azonban maga a területiség elve is heves viták tárgyát képezi, amint azt a(z akár illegális) migráció emberi joggá tételére irányuló erőfeszítések is mutatják.

Holott aligha tagadható, hogy logikus kapcsolat köti össze a hosszú távú letelepedést és a föld gyümölcseihez való hozzáférést. Ez a feltételezés ahhoz a locke-i elgondoláshoz vezet, hogy adott területet annak a helyi közösségnek

¹⁶¹ SCRUTON 2005a: 195.

¹⁶² Ebben a tekintetben az amerikai jogrendszer némileg különbözik: nem zárja ki a joghatóságot az állam területén kívül felmerülő jogkérdésekben (más szóval az extraterritoriális joghatóságot).

kell uralnia, amely a munkáját a művelésébe fektette. A leggyakoribb természeti körülmények között a közösségek akkor maradhatnak fenn egy területen, ha megművelik talaját, és munkájuk révén előállítják a tagjaik értelmes életéhez szükséges tárgyakat. Nyilvánvaló, hogy egyes területek vitatottak, és a szomszédos országok közötti határvonalak többsége ezek közé tartozik. A legtöbbször ilyenkor is a történelmi jogok érvényesülnek, amelyeket bizonyos esetekben két- vagy többoldalú szerződések erősítenek meg, amelyeket a nemzetközi közösség is elismer. Ahogy azonban az európai birodalmi terjeszkedés időszaka megmutatta, vannak olyan körülmények, amikor a technikailag fejlettebb civilizációk a kevésbé sikeresen védett területek meghódítására indulnak. Ezekben az esetekben a túlerő érvényesül. Be kell vallani, az európai, különösen a nyugati nemzetek imperializmusának ezt a korábbi gyakorlatát a törvényes hódítás elméletei is legitimálták. A birodalmi uralom rendszerének ezt a gyakorlatát, amely szerint bizonyos terület és annak népe felett – hatalmi fölényére alapozva – egy azoktól távol eső állam legitim módon uralkodik, joggal bírálják. Az a tény, hogy az ilyen helyzetek természetes igazságtalanságát bármely semleges megfigyelő könnyen beláthatja, azt mutatja, hogy a letelepedett politikai közösségnek a terület gyümölcsseire vonatkozó igényét előtérbe helyező vélelem itt is érvényes. Scruton erre a természetes alapra építi az *oikophilia* és szöges ellentéte, az *oikophobia* fogalmát. Érdekes módon azonban mindezt még nem dolgozta ki részletesen a nemzeti hűségéről szóló kötetében, hanem csupán a 2012-ben kiadott *Green Philosophy (Zöld filozófia)* című, a természetvédelemről szóló nagy művében jelenik meg.¹⁶³ Különösen sokatmondó, hogy egyik legbefolyásosabb politikai koncepciója, az *oikophilia* eszméje a konzervatív ökológiának szentelt munkájában található meg.

Összetett jelentéssel bíró eszme ez, amely a modern természettudományok felismeréseit (például a közösségi alkalmazkodás elméletét) olyan konzervatív meglátásokkal ötvözi, mint Burke nézetei azokról a „kis közösségekről”, amelyekhez tartozunk, vagy Hegel beszámolója a család és a polgári társadalom politikai közösségekben betöltött szerepéről.

¹⁶³ SCRUTON 2012b. Magyar fordítása: SCRUTON 2018d.

Íme Scruton első leírása a fogalomról:

az emberi lényeket a maguk letelepedett állapotában az *oikophilia* attitűdje hatja át. Az *oikosz* szeretete – és itt az *oikosz* nemcsak az otthonra vonatkozik, hanem a benne élő emberekre, illetve az otthont övező lakott környezetre is, amely az otthonnak tartós körvonalakat és állandó mosolyt kölcsönöz. Az *oikosz* az a hely, amely nem egyszerűen csak az enyém vagy a tiéd, hanem a miénk.¹⁶⁴

A gondolat nyilván arisztotelészi. A *Politikában* olvashatjuk: „a mindennapi élet szempontjából létrejött közösség természetesen a háznép, amelyet Kharondász »asztaltársaknak«, a krétai Epimenidész pedig »jászoltársaknak« nevez.”¹⁶⁵ Arisztotelész idézetei régebbi forrásokból származnak, a Kr. e. 6. és 5. századból, ami azt bizonyítja, hogy valójában olyan, már a maga korában is hagyományosnak számító nézetnek adott itt hangot, amelyet egy törvényhozó és egy vallási vezető képviselt. Mi több, egészen Hésziodoszig visszamegy: „legelsőbbben is szerezz házat, asszonyt és ekehúzó ökröt.”¹⁶⁶ Az emberi közösség alapfeltételei (a házasság, a család és a falu) már Arisztotelésznél jelen vannak, és ezek azok a fogalmak, amelyek meghatározók Scruton otthon szeretetre vonatkozó felfogásában is.

Első leírását művészek – regényírók, festők, zenészek és filmrendezők – hosszú listája követi, akik olyan műalkotásokat hoztak létre, amelyek segíthetnek felidézni az első benyomásokat, amelyeket gyermekkorunkból őrzünk otthonunkról és közvetlen környezetéről. Ahogyan Arisztotelész Hésziodosz költeményére hivatkozott, úgy hivatkozik Scruton is Hésziodoszra és Theokritoszra, mint olyan költőkre, akik annak az európai művészetnek a forrásvidékén állnak, amely már tiszteletben tartja valahova tartozásunk természetes érzését. Scruton nyelvhasználata ezzel kapcsolatban retorikailag jelöltté válik, sőt szinte lírai jelleget ölt, hogy segítsen megérteni,

¹⁶⁴ SCRUTON 2018d: 220–221.

¹⁶⁵ Arist. *Pol.* 1252b12–14; ARISZTOTELÉSZ 1984: 72–73.

¹⁶⁶ Arist. *Pol.* 1252b10–11; ARISZTOTELÉSZ 1984: 72. A Hésziodosz-idézet forrása: Hes. *Op.* 405. Magyar fordítása: HÉSZIODOSZ 2005.

mire gondol: arra a fajta érzelmi elkötelezettségre, amely emlékezetünkben a kölcsönös szeretet és támogatás e korai élményeire kötődik.

Az irodalmi utalásokon túlmenően a fenomenológiai elemzésnek azt a fajtáját is felhasználja, amely pályája utolsó éveiben oly döntő jelentőségűvé vált számára, amikor az emberi állapotot a realista politikai filozófia alapjaként értelmezte. A husserli „környező világ” (*Umwelt*) és „életvilág” (*Lebenswelt*) fogalma segítségével magyarázza a kötődés meghatározó jelentőségét az emberi életben. A mindennapi élethez kapcsolódó alapfogalmak egész sorát vonultatja fel – így „a ház, az eszköz, a barát, az otthon, a zene; a nemes, a fenséges, a szent; a törvényesség, az udvariasság és az igazságosság” fogalmát. Ezek, mint kiemeli, nem a természeti környezethez, hanem az emberi lények interszónális birodalmához tartoznak, a személyközi kapcsolathoz, amely nélkül a politikai életről nem tudunk számot adni.¹⁶⁷ Mint később látni fogjuk, ezek a fogalmak kulcsfontosságúak lesznek mind a művészetnek a mindennapi emberi életben betöltött szerepéről és funkciójáról alkotott felfogásában, mind a metafizikáról szóló, a szakrális fogalmának értelmezésén alapuló beszámolójában. Maguk a fogalmak először fenomenológiai elemzésekben tűntek fel, mint például Max Scheler szégyenről és együttérzésről, Edith Stein empátiáról, Heidegger építésről és lakozásról szóló gondolataiban.¹⁶⁸ Különösen Heideggerre és az általa hivatkozott hagyományra támaszkodik Scruton, még akkor is, ha meglehetősen kritikus marad a német gondolkodó „karosszék-filozófiájának” „vérlázító állításaiival” szemben.¹⁶⁹ Scruton újraértelmezi Heidegger Hölderlinre való utalásait. Olvasatában „Heidegger filozófiája a letelepedés filozófiája”, amely a „hazatérés”, a *Heimkehr* Hölderlin költészetében fellelt híres témájára épít. Scruton keményen bírálja a német filozófus politikai nézeteit, amelyek a náci politikai mozgalomban való személyes részvételig vezették. Heidegger elemzése a hazáról, a *Heimat*ról azonban elválasztandó náci párttagságtól. Emellett Scruton emberi kötődésről szóló beszámolója más fenomenológusok és perszonalista filozófusok, például Scheler vagy Jonas megállapításaira is támaszkodik. Az, ami szerinte mélységet ad ennek

¹⁶⁷ SCRUTON 2018d: 2.

¹⁶⁸ SCRUTON 2018d: 223.

¹⁶⁹ SCRUTON 2018d: 225.

az elemzésnek, az az emberi közösségiség kiterjesztett időskálája, amely magában foglalja az erre a fajta gondolkodásra oly jellemző „halottak iránti tiszteletet” is. Ebben az összefüggésben T. S. Eliot *Burnt Norton* című, a személyes idő fogalmát felnyitó versére utal, amely a jövő nemzedékre való utaláshoz is elvezeti Scrutont: „Belátjuk, hogy ez a jelen pillanat egyben múlt is, valaki másnak a múltja, aki még csak ezután lesz.”¹⁷⁰

Scruton általában Burke-nek tulajdonítja azt a felismerést, hogy kapcsolat van a halottak, az élők és a meg nem születettek között, ám itt a fenomenológiai irodalomhoz köti, elsősorban a német romantikus költészet és ezen belül Novalis elemzése alapján, akinek idézi is emlékezetes mondását, miszerint a „filozófia tulajdonképpen honvágy, az a vágy, hogy mindenütt otthon legyünk”.¹⁷¹ Ez a „hazatérés” – tartós ragaszkodásunk ahhoz a helyhez, ahol felnevelkedtünk, és a most ott élő, az ott élt halott és az oda születendő emberekhez – azonban nemcsak a filozófia központi témája, hanem a nagy vallási és művészeti alkotásoké is, mind az európai, mind az Európán kívülieké, beleértve Scruton szerint a *Tórát* (például Ábrahám vagy Mózes történetében), Homérosz *Odüsszeiáját* és Ágostont („nyughatatlan a szívünk, míg csak el nem pihen benned”), vagy akár a *Bhagavad-gítát*.¹⁷² Scruton elemzése bizonyítja, hogy a haza húzó természetes indíttatás leírása mélyen beágyazódott az európai kultúrába és a zsidó-keresztény vallási hagyományba.

A földrajzilag meghatározott helyhez való kötődés az érzelmi kapcsolódásokon alapul: hajlamosak vagyunk szeretni azokat, akiket gyermekkorunkban szerettünk, és akik gyermekkorunkban szerettek minket. Az otthon fogalma összekapcsolja a földrajzi hely észlelését az emlékeinkkel mindazokról, akik akkoriban fontosak voltak számunkra. Az *oikophilia* így a személyes térhez való kötődéssé válik. Ahhoz a térhez, ahol „azok élnek, akiket szeretünk, és akikre szükségünk van; az a hely, amelyet megosztunk másokkal, az a hely, amelyet megvédünk, az a hely, amelyért készek vagyunk harcolni és meghalni”.¹⁷³

¹⁷⁰ SCRUTON 2018d: 228.

¹⁷¹ Scruton itt NOVALIS *Das allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik 1798/99* című művének 857. aforizmáját idézi. SCRUTON 2018d: 230.

¹⁷² SCRUTON 2018d: 231.

¹⁷³ SCRUTON 2018d: 231.

Ezért a környezetvédő mozgalomnak, vagyis az otthonunk védelmére irányuló törekvéseknek mind a természetvédelem, mind a műemlékvédelem formájában az *oikophilián* kell alapulnia. Két olyan emberi attitűdhöz is kapcsolódnia kell, amelyek Scruton szerint maguk is kapcsolatban állnak egymással; „a szépség szeretetéhez és a szent iránti tisztelethez”.¹⁷⁴ E késztetések magyarázata során Scruton először a brit és a német romantikára, Burke, Kant, Rousseau, Schiller és Wordsworth munkásságára és gondolkodására hivatkozik – ami azért is érdekes, mert kedvenc költője, T. S. Eliot tudvalevőleg igen kritikusan viszonyult a romantikusokhoz. Sőt, maga Scruton sem kedvelte túlzottan a romantikus művészetet. Azért idéz itt mégis az érvelése részeként romantikusokat, mert az ő gondolkodásukban a szépség és a szakrális fogalma szorosan összekapcsolódott, ahogyan azt John Ruskin kifejtette. Ez a kései romantikus, Scruton által kedvelt viktoriánus gondolkodó és műkritikus szekuláris vallásként tekintett a művészetre. Ahhoz, hogy megértsük az *oikophiliát*, ezt a már-már irracionális elkötelezettséget adott hely és annak lakói iránt, fontos megértenünk, hogy az esztétikai nagyra értékelésben és a vallásos áhítatban működő pszichológiai mechanizmusok némileg hasonlóak. Mindkettő esetében sajátos, belső értéket tulajdonítunk adott tárgynak. Ez az érték azért belső, mert nem függ a hasznosságától, a funkciótól, amelyet számunkra nyújt. Scruton a barátság arisztotelészi fogalmához is hasonlítja az ilyenfajta értéktulajdonítást, amely egyaránt jellemző az esztétikai elismerésre és a szent iránti odaadásra, mert a legmagasabb, legfejlettebb formájában az arisztotelészi barátság is két én kapcsolata, hasznossági számítások nélkül, vagyis: kapcsolat olyasvalakivel, akit senki mással nem lehet helyettesíteni. Az *oikophilia* fogalmával, amelyet a szépség szeretete és a szent iránti vallásos odaadás inspirált, szintén olyasfajta tapasztalatot jelölünk, amely hasonlatos két én bensőséges kapcsolatához: a helyhez fűződő, dédelgetett emlékeink ugyancsak számunkra pótolhatatlan belső értékkel rendelkeznek.

Azzal, hogy az *oikophilia* jelenségét összekapcsolja a szépség és a szent tapasztalatával, abban az értelemben, hogy mindhárom belső értéket tulajdonít odaadásra és hűségére tárgyának, Scruton nem arra utal, hogy ez az érték

¹⁷⁴ SCRUTON 2018d: 245.

pusztán szubjektív, vagy hogy az *oikophilia* érzése egyszerűen esetleges és véletlenszerű lenne. Ellenkezőleg, az esztétikai értékítélet Hume és Kant által kidolgozott elméletét alkalmazva bizonyítja, hogy az ilyen érzelmi viszonyulásoknak objektív alapjuk van. Összehasonlítva az európai városok főutcáját és az átlagos amerikai főutcat, rámutat, hogy az előbbieket statisztikusan kimutatható módon gyakrabban ítélik szépnek, mert kialakulása bizonyos fajta esztétikai figyelemtől függött, amely hiányzott az amerikai esetben, ahol az egyszerű funkcionalitás minden más szempontot elnyomott, figyelmen kívül hagyva a szépség önértékét.

Scruton számára – ahogyan azzal Hume és Kant is egyetért – az esztétikai ítéletnek van szubjektív és objektív összetevője is. A szépérzék, amellyel születünk, de amelyet ki is kell művelnünk, és finomítanunk kell, ebben a hagyományban az emberi természet fontos része, amely lehetővé teszi számunkra, hogy megtaláljuk a szépet a természetben, az emberi viselkedésben vagy a művészetben. Erre azért lehetünk képesek, mert neveltetésünk során megtanuljuk, hogy mit kell értékelni, vagyis megtanuljuk interiorizálni azokat a szabályokat, amelyek meghatározzák, hogy mit nevezünk szépnek. Ez a közös tudáskészlet tehát nem önkényes, mert hosszú próba- és hibafolyamat eredménye, vagyis az eredmények bizonyos értelemben „leteszteltek”. Úgy tűnik, Scruton elfogadja a szépség értékelésének objektív összetevőjére való hume-i és kanti hivatkozás következményét, amelynek értelmében a szépség bizonyos értelemben összhangban van a természettel.

Ha megfelelkezünk róla, vagy nem tiszteljük a szépséget, hozzájárulva – Milan Kundera szavával – „a világ elcsúfításához”, akkor a természettől adottat nem tiszteljük, s egyszerre fordulunk szembe az ember természeti és kulturális környezetének rendjével. Scruton szerint úgy kell berendeznünk világunkat, hogy az összhangban legyen a természeti adottságokkal, amelyek körülvesznek, és saját természetünkkel is. A hagyományos európai város jellegzetes utcája megfelel ezeknek a kritériumoknak, még ha nem is tudatosan: „az európai városok főutcai [...] aprólékos esztétikai döntések eredményei, melyeket évszázadok folyamán hoztak, amelyben a részletek az összhangot célozzák, és semmit sem szántak tolakodónak.”¹⁷⁵ Ez a rend

¹⁷⁵ SCRUTON 2018d: 250.

azért maradhatott fenn, mert a *civitas* tagjai kötődtek az adott környezethez, és szinte önkéntelenül megtanulták szabályait, amelyek a helyi közösségnek a békés együttélés érdekében kidolgozott konvencióihoz tartoztak. Ezeket az embereket „közös hagyomány vezeti, amelyben kulcsszerepe van az esztétikai értékítéletnek, és amely közös mértékeket fektet le, amelyek mindenkit igazodásra készítetnek”.¹⁷⁶ Az pedig, hogy Európa különböző városainak szépségét elemezve hasonló esztétikai vonásokat találunk, azt mutatja, hogy külső normákat is figyelembe kellett venniük, amelyeket talán reflektálatlanul, de a szépérzék által vezérelve fedeztek fel, és követtek. Más szóval a szépérzéknek episztemikus funkciója is van – segít jobban megérteni mind természeti és épített környezetünket, mind önmagunkat.

Az esztétikai értékelés még világunk metafizikájáról is tanít valamit, ahogyan azt a szent példája mutatja. Emellett erkölcsi, sőt politikai jelentősége is van. Scruton erre az erkölcsi szokások (*manners*) példáját hozza fel. Az erkölcsi szokásokat „az esztétikai választásokkal folytonosnak” tartja, és ugyanilyen lényeges az is, hogy ez a szokásrend annak példája, „miként igazítja ki önmagát a hagyomány”.¹⁷⁷ A társadalom az általa kialakított és a tagjaitól elvárt viselkedésmódok révén kialakítja és biztosítja a békés együttélés feltételeit, megtanítva az egyént a társadalom követelményeinek való megfelelés és a környezethez való alkalmazkodás stratégiáira. Amint az ideális udvari ember viselkedéséről szóló kora újkori irodalom megmutatta, a társadalmunk által jó modornak tekintett erkölcsi szokások elsajátításával megtanuljuk a követendő szabályokat, amelyek mindig biztosítanak számunkra bizonyos fokú szabadságot a magánszféránkban, miközben hosszú távon megőrzik a társadalmat.

Scruton fogalmi univerzumában a szépség az illemhez hasonlóan működik, „koordináló eszközként, mely segít alkalmazkodni egymáshoz, és hogy jó viszonyban tudjunk élni egymással”.¹⁷⁸ Döntő jelentőségű állítás ez, mert azt sugallja, hogy a szépség nem egyszerűen szubjektív, ízlés-alapú döntés dolga, de teljesen autonóm értéként sem értelmezhető, amely független lenne az emberi lények közösségi együttélésétől. Scruton tehát

¹⁷⁶ SCRUTON 2018d: 251.

¹⁷⁷ SCRUTON 2018d: 252.

¹⁷⁸ SCRUTON 2018d: 252.

elhatárolódik a *l'art pour l'art* leegyszerűsített felfogásától. Saját esztétikája elutasítja, vagy inkább meghaladja a posztromantikus-modernista esztétikát, amely a művészet önkifejezésként való felfogásán alapult, és a művész zsenialitásának kifejezését hangsúlyozta. Scruton számára a szépérzék társadalmi erény, amely lehetővé teszi számunkra, hogy tisztelettel adózzunk „közös otthonunknak (habitat)”, „konszenzusteremtő stratégiáink egyik eszköze; egyike azon értékeinknek, melyek segítségével ki tudunk alakítani egy valamennyiünk számára vigasztaló világot, melyhez éppen általa tartozunk”.¹⁷⁹

Miközben Scruton a szépérzék társadalmi relevanciája mellett érvel, és a szépséget a társadalmi együttélés pillérének tartja, a vallásos áhítattal is összekapcsolja azt. Vegyük csak példának, mondja, mindazokat az egyszerű rituálékat és szokásokat, amelyeket akkor végzünk és követünk, amikor otthon asztalt terítünk étkezés előtt! Szigorú szabályokat követünk, például megköveteljük a szimmetriát és a harmóniát. Ezeket a szabályokat szüleinktől és nagyszüleinktől tanultuk, és továbbadjuk őket gyermekeinknek, sőt unokáinknak is. Az asztalt azért díszítjük fel, hogy szebb legyen, ezáltal pedig különleges jelentést adjunk az összejövetelünknek, s rendkívüli társasági alkalmaként jelöljük meg.

Ezek a szabályok azonban nem egyszerűen azért hasznosak, mert az egyén azon létfenntartási szükségletét, hogy egyen és igyon, az együttlét és az együtt cselekvés kollektív élményévé alakítják. Van itt „egy másik folytonosság is, az esztétikai értékek és az áhítat (*pietas*) között”.¹⁸⁰ A szépen megterített asztal kifejezi a család háláját az ételért, és mintegy meghívja Istent, hogy áldja meg a közös étkezést, sőt, hogy csatlakozzon a családhoz és annak vendégeihez az ünnepen. Gondolhatunk az étkezés előtti imára is, amelyet a vallásos emberek mondanak, amikor asztalhoz ülnek. Scruton képes megmutatni, hogy páratlan intimitás van abban, ahogyan a család a közös étkezést ünnepli, és ennek az intimitásnak van esztétikai-társadalmi és kegyességi-vallási dimenziója is. Érdeemes ennek kapcsán felidézni azokat a szabályokat is, amelyek arról szólnak, hogy mit lehet, és mit nem lehet a kenyérrel tenni. Ezekhez is kapcsolódik vallási jelentés is: a keresztény liturgiában a kenyér közvetlen utalás Krisztus emberiségért hozott áldozatára,

¹⁷⁹ SCRUTON 2018d: 253.

¹⁸⁰ SCRUTON 2018d: 253. A fordításon változtattam.

azon túl, hogy „mindennapi kenyerünk” a létfenntartásunk elsődleges feltétele. Íme, így függ össze a szépség és a vallásos hit, amely segít bennünket abban, hogy családi rituálék és szokások kialakításával megalapozzuk, és megőrizzük alapvető közösségeinket! Hasonlóképpen elmondható az is, hogy az *oikophilíának* is igen fontos az esztétikai, a társadalmi, de az áhitati dimenziója is.

Scruton törekvése a személyközi, az esztétikai és a hitbéli dimenzió összekapcsolására elvezet a család intim terétől, az otthontól egészen a családok nagyobb közösségének településéig, a falu és a város arisztotelészi elképzeléséig, mint az ember természetes élőhelyéig (*habitat*). Az otthon szeretete nemcsak az egyéni otthonra, a házunkra vonatkozik, hanem a közösségi otthonra, a településre is. Ahogyan egyénileg nagy erőfeszítéseket teszünk mindennapi családi szokásaink megszépítésére, úgy a közösséget is szokások, szabályok és rituálék tartják össze, amelyeknek esztétikai, sőt gyakran vallási dimenziójuk is van. Ahhoz, hogy sok ember együtt élhessen egy behatárolt területen, nagyon jól meghatározott szabályokra van szükség. Az ősi települések városképének mindig van vizuális élvezeti értéke, gondoljunk Róma, Siena vagy a mai Isztambul látképére. Ebből arra következtethetünk, hogy a lakóik által követett szabályoknak volt implicit esztétikai dimenziója is. Fontos, hogy ezeket az esztétikai követelményeket – amelyek a közösségnek a közös érdekében minden egyes emberrel szemben támasztott követelményei – nem a hatalom valamely egyéni birtokosának, egy mindentudó törvényhozónak az akarata szabta meg, hanem a régmúlt korok próba- és hibafolyamatai révén jöttek létre, az egy közösséget alkotó polgárok nemzedékeinek összehangolt erőfeszítései révén.

Scruton jól ismerte az olyan városteoretikusok munkásságát, mint Jane Jacobs, James Howard Kunstler, Lewis Mumford, és az új urbanista mozgalom más tagjaiét is.¹⁸¹ Idézi is Mumford nagyszerű művét, amelyben „a sűrűn beépített és mezőkel határolt középkori várost tekinti eszményinek”.¹⁸²

¹⁸¹ Kifejezetten hivatkozik a következő művekre: JACOBS 1961; KUNSTLER 1993; MUMFORD 1961. Az új urbanizmus képviselői közül pedig a következőket említi: ALEXANDER 2002; SALINGAROS 2006. A mi szempontunkból az is lényeges, hogy saját két esztétikai tárgyú elméleti kötetére úgy hivatkozik, mint amelyek az új urbanista mozgalomhoz való hozzájárulásának tekintendők.

¹⁸² SCRUTON 2018d: 259.

Ez a településforma sokkal koncentráltabb volt, és szépségét az adta, hogy építőinek olyan területi korlátokkal kellett szembenézniük, amelyek az amerikai városok tervezői számára fel sem merülnek. A középkori európai várost körülvevő, kőből épült védőfalnak stratégiai funkciója volt a város és környezete közötti állandó harcok idején: megvédte lakóit a nemkívánatos hódítókkal szemben. Ugyanakkor a középkori városok falai szerkezetileg úgy is működtek, mint a képek keretei: az egész várost átölelték, vagyis meghatározták az egészét. Amerikában a városokat soha nem fenyegették ostromok, s ez magyarázza többek között a lakó funkciójú külváros (*suburb*) kultuszát (amely Európában a falakon kívüli terület lenne), amelynek nincs jól meghatározott határa vagy vége, hanem ellenőrizetlenül nyúlik bele a vidékbe, szürke, átmeneti zónát hozva létre, amely már nem városi struktúra, de még nem is zavartalan természeti környezet.

A városszövet és a természeti környezet fogalmi megkülönböztetését az új urbanista mozgalom tette hangsúlyosabbá. E mozgalom egyik legfontosabb egyedi kísérlete Léon Krier és az akkori walesi herceg, a jelenlegi III. Károly király kísérleti városfejlesztése, az angliai Dorsetben található Poundbury építése, amely egy olyan városnegyed, mely Dorchester történelmi piacvárosának peremén jött létre. Léon Krier építész és városteoretikus a policentrikus város eszméjét javasolja. Ha az emberek el akarnak költözni a városközpontból, hozzanak létre új városközpontokat, ahol minden fontosabb funkció gyalog is könnyedén elérhető legyen! Egy újonnan létrehozott település lakói csakis így érhetik el, hogy „ne különálló telkek sorjázzanak a senkiföldjén, hanem emberi közösség formálódjon egy olyan helyen, amely a »miénk«”.¹⁸³ Ez az európai történelmi példákból levonható lecke lényege. London és Westminster városa egymás mellett növekedett, mígnem egyesültek; Chelsea, Kensington vagy Bloomsbury pedig még ma is inkább önálló faluként, mintsem London külvárosaként működik. A városi növekedésnek ehhez a mintájához pedig nem valamiféle tervezői „felettes én” által létrehozott gigantikus, voluntarista tervre van szükség, amely a térképen kijelöli a különböző városi funkciókat, és hagyja, hogy a funkcionálisan elkülönülő részek mintegy városdaganatként növekedjenek,

¹⁸³ SCRUTON 2018d: 262. A Poundbury-kísérlet részletesebb ismertetéséhez lásd HÖRCHER 2020.

hanem inkább „esztétikai korlátok együttesére”, amely az egyéneket és a helyi közösségeket egyaránt segíti abban, hogy a településük fejlődéséhez legmegfelelőbb döntéseket hozzák.¹⁸⁴

Ezzel vissza is térünk Scruton fő üzenetéhez, miszerint az építészet és a városfejlesztés is azt bizonyítja, hogy az esztétikai normák nem önmagukért vannak, hanem közfunkciókat szolgálnak. Az esztétikai és a társadalmi rend szemmel láthatóan összekapcsolódik a klasszikus nyugati városban, ahogyan azt Scruton és Krier elméleti szövegei leírják. Roger Scrutonnak élete utolsó évében, a *Building Better, Building Beautiful* (Építsünk jobban, építsünk szépet) bizottság elnökeként, majd társelnökeként lehetősége nyílt arra, hogy ezeket a felismeréseket gyakorlati javaslatokra váltsa át arra vonatkozóan, hogy miként lehetne átalakítani a városfejlesztés jogi szabályozási keretét Nagy-Britanniában annak érdekében, hogy biztosítsák, hogy az ingatlanfejlesztők és az egyéni építetők is elegendő figyelmet fordítsanak az esztétikai szempontokra. A független bizottság javaslatai, amelyeket Scruton halálával egy időben tettek közzé, úgy voltak megfogalmazva, hogy a brit kormány által közvetlenül alkalmazhatók legyenek.¹⁸⁵

Nagy-Britanniában megvannak az előzményei annak, hogy egy filozófusra ilyen közfeladat ellátását bízják. Az esztétikai igények és az emberi települések közös otthonná alakításának igénye közötti kapcsolatot már régóta hirdették a különböző természet- és műemlékvédelmi mozgalmak Nagy-Britanniában és általában a nyugati világban. A *Begetting Somewhere* (Helyteremtés) című fejezetben Scruton áttekinti ezeknek a mozgalmaknak a történetét, főként Nagy-Britanniában, de figyelembe veszi a Nyugat más részein kibontakozó folyamatokat is.

Amit Scruton mind a városi, mind a természeti kontextusban keresett, az a *homeosztázis* mint a városi textúra azon képessége, hogy a destabilizáló változásokra reagálva önkorrekciót hajtson végre, és ezen keresztül ellenállóvá (*resilient*) váljon. Mondandója lényege az, hogy a hosszú távú fenntarthatóságot garantáló dinamikus egyensúlyhoz helyi kötődésre van szükség: arra a fajta ragaszkodásra, amelyet az emberek képesek érezni

¹⁸⁴ Lásd KRIER et al. 2009.

¹⁸⁵ *Living with Beauty* 2020. A jelentés első részének jellemző fejezetcímei: *Igényeljük a szépséget; Hogyan akarunk élni?; Mi a teendő?*

a településük, az *oikosz* mint épített környezet és mint természeti tájkép iránt, valamint az ott élők iránti szeretetükre. A kötődésnek ezt az érzését a szépérzék, az esztétikai érzékenység ébresztheti fel, és őrizheti meg.

Ennek alátámasztására többek között a Sir Keith Thomas által felvázolt történelmi panorámára és Simon Schama történeti-elméleti összefoglalójára hivatkozik.¹⁸⁶ Meggyőző példák sorát hozza fel arra, hogy a modernitás – különösen „az *oikophobia* legdicsőbb napjait” elhozó 20. század – óriási pusztítást végzett mind a tájban, mind a városszerkezetben.¹⁸⁷ De arra is rámutat, hogy még mindig van visszaút, ha azok felé a helyi kötődések felé fordulunk, amelyeket országainkban az olyan „kis közösségekben” ápolnak, mint amilyenek a „klubok, társaságok, sportszövetségek, templomok, olvasóköriek és kocsmák”.¹⁸⁸ Ennek az új *éducation sentimentale*-nak ismét a szépséget kell értékrendünk középpontjába helyeznie, komolyan véve a szépség normái és a jól működő homeosztatikus rendszerek között megállapított összefüggést.

Scruton azt javasolja, hogy tanuljunk a szocialista Kelet-Európa államilag irányított gazdasága és várostervezése által előidézett, romboló társadalmi és esztétikai hatások ellenpéldájából. Azt is hangsúlyozza, hogy a fenntartható fejlődés társadalmi alapját a polgári társadalom autonóm társulásaiban kell keresni, amelyeket Tocqueville a 19. századi amerikai kontextusban oly emlékezetesen magasztalt, és amelyeket Robert Putnam a mai nyugati társadalom valódi társadalmi tőkéjének elemzésével ismét napirendre tűzött.¹⁸⁹ A brit konzervativizmus szokásos értelmezésével összhangban Scruton Tocqueville érdeklődésének irányát a Hume, Smith és Burke által képviselt 18. századi szellemi áramlathoz kapcsolja, „intellektuális konzervativizmusnak” nevezve azt. Scruton szerint a burke-i tradíció, amely ekkora jelentőséget tulajdonít a „kis közösségeknek”, a brit hagyomány kontextusában nyer igazán értelmet, szemben a konzervativizmus kontinentális,

¹⁸⁶ THOMAS 1983; SCHAMA 1995.

¹⁸⁷ SCRUTON 2018d: 333.

¹⁸⁸ SCRUTON 2018d: 346. A fordításon változtattam.

¹⁸⁹ SCRUTON 2018d: 170 (186. jegyzet). Scruton itt Alexis de TOCQUEVILLE *A demokrácia Amerikában* című műve 2. kötet, 2. rész, 7. fejezetére hivatkozik. Többször hivatkozik a következő kötetre is: PUTNAM 2000, amelynek szerzője szintén Tocqueville-ből kiindulva a civil társadalom katasztrófáját diagnosztizálja, és reneszánszát szorgalmazza.

jellemzően államközpontú felfogásával. Burke híres sorai szerint: „Valamilyen alsóbbrendű közösséghez kötődni, s szeretni a társadalomnak azt a parányi szegletét, melyhez tartozunk, ez a közösségi érzület legalapvetőbb elve (mondhatni csirája). Első szeme annak a láncnak, amelyen keresztül eljutunk hazánk, s az emberiség szeretetéig.”¹⁹⁰

Burke tehát az államtól, a kormánytól és az intézményesített politikától független polgári tevékenység jelentőségére hívja fel a figyelmet. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy a maga politikai tapasztalata birtokában nem kívánta szembeállítani a polgári társulást az állam működésével, ami a civil társadalom és az állam viszonyának brit és kontinentális felfogása közötti különbséget alapozhatná meg. Valójában a „parányi társas egységeket” (*little platoons*) a hazaszeretet megszületésével hozza összefüggésbe, összekapcsolva a lokálpatriotizmust és a hazaszeretetet. Ezért állíthatja Scruton, hogy hasonló gondolatok a kontinensen is megjelentek, De Maistre és Hegel írásaiban, hidat verve Burke-től Tocqueville-ig.¹⁹¹ A család, a polgári társadalom (*bürgerliche Gesellschaft*) és az állam hegeli dialektikáját alkalmazza, és a híres Böckenförde-dilemma egy változatához jut el. Ernst-Wolfgang Böckenförde a német szövetségi alkotmánybíróság bírója volt. Híres kérdése az volt, hogy a polgárok jövőbeli nemzedékei mivel vehetők rá arra, hogy továbbra is aktívan részt vegyenek a közügyekben az olyan liberális államban, amely nem avatkozhat bele polgárai magánügyeibe.¹⁹² Scrutonnak sikerül összekapcsolnia a polgári társulás brit és német, középkori és kora újkori hagyományait. Ezek szerinte egyfajta ideáltípust jelentenek „az emberek olyan csoportosulásai, amelyek a tagság részvétele kedvéért léteznek [...] s ügyeiket az állam beavatkozása és általában a politikai kiemelkedés vágya nélkül intézik.”¹⁹³ Többször is hangsúlyozza, hogy mindez azért fontos a

¹⁹⁰ BURKE 1990: 132.

¹⁹¹ SCRUTON 2018d: 31–32.

¹⁹² „A szabadelvű, szekularizált állam létalapját olyan előfeltételek jelentik, amelyeket ő maga nem tud garantálni. Ez az a nagy »merény«, melyre az állam, kimondottan a szabadság érdekében, vállalkozik. Szabadelvű államként ... csak akkor maradhat fenn, ha a szabadság, melyet polgárai számára biztosít, belülről, az egyén erkölcsi lényegéből és a társadalom homogenitásából kiindulva szabályozza önmagát.” BÖCKENFÖRDE 2020: 23. A Böckenförde-dilemma jelentőségéről lásd HORKAY HÖRCHER 2014b.

¹⁹³ SCRUTON 2018d: 32.

konzervatívok számára, mert ez a fajta összefogás a társadalom megújulásának biztosítéka – függetlenül bármilyen állami irányítástól. Ugyanakkor tisztában kell lenni azzal, hogy a polgári társulás fogalma, amelyet például Oakeshott használ, nem enged abszolút szabadságot, sőt, a törvényeknek való engedelmességet követel meg. Ebben az értelemben is, az, ami polgári, egyben politikai is.

Az államilag irányított szovjet rendszer viszont a múltból örökölt kis közösségek megsemmisítését célozta, és valójában ugyanabba az irányba haladt, amelyet Robert Putnam diagnosztizált, akinek elemzését Scruton többször is idézi. Scruton szerint Putnam arra mutat rá, hogy az *oikophilia* alapjait akkor is újra lehet építeni, ha azokat szándékosan lerombolták, és hogy a nyugati világnak erre oda kell figyelnie, teret engedve az önkéntes polgári társulások újjászületésének. Kiváló példa erre az 1946. évi város- és vidékrendezési törvény. A kisebb települések (kisvárosok és falvak) védelmében hozott törvény sikere a helyi önkormányzatokba és a polgári társulásokba vetett bizalmon alapult. A cél az volt, hogy a polgári társadalom – megkülönböztetve ezt a lobbicsoportoktól és az ideológiák által vezérelt civil szervezetektől – nagyobb teret kapjon arra, hogy újratanulja a régi leckéket, hogy képessé váljon a városi fejlesztések megítélésére, és ily módon a sajátjának érzett hely iránti érzékre és a hovatartozás érzésére tegyen szert. Következésképpen az urbanisztikai teendők helyes megítélése az esztétikai kérdések és a helyi közösség iránti elkötelezettség összekapcsolásán múlik. Nagy-Britannia a természetvédelmi mozgalmak révén a 20. században páratlan, bár még mindig korlátozott sikereket ért el a hagyományos szépség védelmében, mind az épített, mind a természeti környezet esetében. Ez politikailag rendkívül fontos egy olyan konzervatív ember számára, mint Scruton, de jelen témánk szempontjából is lényeges, mivel ráirányítja figyelmünket az *oikophilia* és a közös esztétikai nevelés és nevelődés közötti közvetlen kapcsolatra. Mindez arra az emberi képességre épülhet, hogy egyénileg és közösen is élvezzük azt, ami szép a természeti és az épített környezetünkben. Ez a jellegzetes scrutoni téma lesz a következő fejezet tárgya.

A MŰVÉSZET ÉS A KULTÚRA ELMÉLETE

Míg a legtöbb olvasónak nem okoz gondot Scrutont konzervatív meggyőződésű politikai filozófusként besorolni, a művészet iránti eredeti és őszinte érdeklődése kevésbé ismert a nagyközönség számára. Érdemes tehát hangsúlyozni, hogy gondolkodásmódját legjobban a művészetfilozófus és a kultúrkritikus gondolkodásként lehet megérteni, míg konzervativizmusa bizonyos értelemben csak melléktermék, amelyet részben a művészetről (különösen a szépségről) és a kultúráról vallott nézetei, részben pedig a Párizsban, Közép-Európában és másutt szerzett politikai tapasztalatai határoztak meg. Ez a tézis első pillantásra túlságosan merésznek tűnhet, ha felidézünk az élete során konzervatív politikai nézetei miatt ellene irányuló politikai támadásokat. Gondolatainak jelen összefoglalása azonban mégis arra a feltételezésre épül, hogy elsődleges érdeklődése valójában a művészetek és a kultúra felé irányult, míg a politikai filozófia csupán másodlagos jelentőséggel bírt számára.

Ökológiai szemlélete, amelynek középpontjában – mint láttuk – az *oikophilia*, a hely szeretete áll, a híd, amely összeköti politikai gondolkodását a művészetről és kultúráról vallott nézeteivel. Mint láttuk, Scruton fő üzenete az volt, hogy a természet megőrzéséhez olyan (ön)nevelésre van szükségünk, amely lehetővé teszi számunkra, hogy elsajátítsuk a helyhez kötődő szépség iránti érzéket, akár a természeti, akár az épített környezetben. Nyomon követte, hogy Nagy-Britanniában és az Egyesült Államokban a természet és a történelmi városi környezet megőrzésére irányuló legfontosabb mozgalmak a szépségnek – és általában az esztétikai értéknek – tulajdonított különleges jelentőségen alapultak, annak mércéjeként, hogy mi a jó és megőrzésre érdemes e két területen.

Annak feltárással, hogy a természetvédelem és az épített örökségvédelem területén hasonlóképp működik az érzékelésünk, Scruton kimutatta,

hogy a szépérzék hogyan segíthet összekapcsolni a természetet és a kultúrát, a természeti és az épített környezetet.

Jelen fejezet a művészetről és a kultúráról vallott nézeteire összpontosít, nem feledkezve meg arról sem, hogy számára mindezeknek a törekvéseknek politikai vonatkozásai is voltak. Ez annál is inkább érdekes, mivel kantianusként kész volt elfogadni az esztétikai ítélet autonómiáját. A következőkben a kultúraelméletéből indulok ki, majd általános esztétikájával folytatom, végül az építészetről és a zenéről vallott nézeteit vizsgálom.

A KULTÚRA ELMÉLETE

Azt, hogy Scruton nézeteinek középpontjában a kultúra áll, már korábban megállapítottuk, amikor az irodalomkritikus F. R. Leavis rá gyakorolt hatásáról beszéltünk. Fentebb azt állítottam, hogy a művészet és a kultúra uralma és funkciója vonatkozásában Leavis híve marad, még akkor is, ha tisztában van a politikáról alkotott nézeteik közötti különbséggel. Az bizonyos, hogy érett konzervatív álláspontja – mint láttuk – hosszú szellemi út eredménye volt. Cambridge-i éve a természettudományok iránti komoly érdeklődés jegyében kezdődtek, majd figyelme az (analitikus) filozófia felé fordult, és végül a konzervatív álláspontig jutott el – különös tekintettel a művészet és a kultúra területére –, mielőtt élete utolsó éveiben a vallás és a szakrális felé fordult volna. Végso soron egy filozófiai, egy kulturális és egy metafizikai szakaszt különböztethetünk meg gondolati útját elemezve.

Mint arra legtöbb önéletrajzi visszaemlékezésében utal, a kultúra már fiatalon kulcsfontosságúvá vált számára, részben az otthoni személyes diszkomfortérzet, részben a világ értelmezésének stratégiájaként is, a kamaszkor érzékeny éveiben. Különösen a könyvekhez és a zenéhez fordult, hogy vigaszt találjon ebben az időszakban. Ez a művészetek iránti vonzódása, amely jól láthatóan a későbbiekben is meghatározó maradt számára, magyarázza Leavis iránti őszinte érdeklődését és általában véve a kultúrkritikusi szerepfelfogását. A kultúraelmélet területén tehát Leavis volt az első példaképe, akihez hű is maradt, sőt akit a kulturális konzervativizmus panteonjába emelt, amint arról fentebb már szó esett, annak ellenére, hogy a jeles előd nem gondolt magára konzervatívként.

Bár Scruton – különböző kiadók felkérése nyomán is – vissza-visszatért a kultúra elméletéhez, mi ezek közül két válogatásra fogunk összpontosítani. Az első a *Modern Culture* (*A modern kultúra*) címet viseli, és 1998-ban jelent meg először, majd 2000-ben és 2005-ben további kiadásokban.¹ Ahogy a cím is sugallja, ez a gyűjteményes kötet átfogó képet kívánt nyújtani a kortárs kultúráról. A *Culture Counts* (*A kultúra számít*) című második esszégyűjteményt először 2007-ben adták ki, a második kiadás 2018-ban jelent meg.² Ez a kötet a magaskultúra védelmére kel „egy ostromlott világban”. Nincs rá mód, hogy ezeknek a köteteknek a teljes gazdagságát és minden árnyalatát felidézzem.³ Ehelyett ezek bemutatásával arra teszek kísérletet, hogy Scrutonnak a kultúráról és annak az emberi életben betöltött szerepéről alkotott általános nézeteit rekonstruáljam, a kései modernitás kontextusában.

E cél elérését megkönnyíti az a tény, hogy mindkét gyűjtemény első fejezete ugyanazt a kérdést járja körül: mi a kultúra?⁴ Scruton vérbeli analitikus filozófusként jár el: mielőtt belevágnánk egy bizonyos témába, meg kell határoznunk, és körül kell határolnunk. Ugyanakkor az, hogy a két könyv, amely kilenc év különbséggel jelent meg, egyazon definíciós problémával küzd, annak a jele is lehet, hogy a szerző számára az első próbálkozás eredménye nem volt megnyugtató. A következőkben tehát először azt mutatom be, hogy miként írta le a kultúrát a korábbi művében, majd azt, hogyan fogalmazta újra nézeteit a másodikban.

A modern kultúra (1998)

A *Modern Culture* mottója Philip Larkin *Templomlátogatás* című versének egyik sokatmondó sora: „a hitetlenség múltán mi marad?”⁵ Bár egyértelműen pesszimista versről van szó, mégis őriz valamit Eliot hatásából is. 1954-ben íródott, amikor Eliot még élt, Scruton pedig még csak tízéves volt.

¹ Az általam használt kiadás: SCRUTON 2011b.

² SCRUTON 2018a.

³ Korábbi, azonos témájú gyűjteményes kötete: SCRUTON 1981.

⁴ SCRUTON 2011b: 1–4; 2018a: 1–15.

⁵ Philip Larkin *Church Going* című versét 1954-ben írta, és 1955-ben jelentette meg a *Less Deceived* című verseskötetben. A verssort Fodor András magyar fordításában idézem. LARKIN [é. n.]. Nem foglalkozom itt azzal a paradoxonnal, hogy a költő nem a hit, hanem a hitetlenség hanyatlását regisztrálja.

A költemény narratív énje egy újabb vidéki templomban („megint egy templom”) tett látogatásról számol be, ám voltaképpen az angol kultúráról tanúskodik, ahogyan azt évszázadokon át értelmezték, majd a második világháború után halottnak nyilvánították. A beszélő, akit az olvasó a költővel azonosíthat, sok tekintetben hasonlít Scrutonra: művelt és intelligens, a szakmája által el nem fogadott, pesszimista és rendkívül kritikus, hajlamaiban konzervatív, a templomépítészet csodálója és a zene kedvelője. Larkin még évtizedekkel korai halála után is a háború utáni legnépszerűbb brit költők közé számított. Scruton mégsem tesz egyéb, részletesebb utalást Larkinra ebben a kötetben, és a költő neve nem szerepel a könyv tárgymutatójában sem. Hát akkor vajon miért ez a rövid sor az egész könyv mottója?

Maga az esszé a kultúra fogalmának két, a német filozófiából származó paradigmáját mutatja be. Míg Herder koncepciója, amelyet a romantikusok is átvettek, a kultúrát „egy nemzet meghatározó lényegének, közös szellemi erejének” tekintette, addig a Wilhelm von Humboldt által javasolt kultúrafogalom, a magaskultúra fogalma az európai vagy nyugati elit által osztott kultúrát jelenti.⁶ Bár Scruton nem tagadja az első, „közönséges/közös kultúra” (*common culture*) fogalom, a Herdernek és az antropológusoknak tulajdonított változat relevanciáját, a legbefolyásosabb angol kritikusokra, nevezetesen Arnoldra, Eliotra és Leavisre való hivatkozásai a magaskultúrával kapcsolatban azt mutatják, hogy inkább a humboldti felfogás érdekli. Ez áll elfogult kijelentése mögött, hogy „művelt emberként Humboldttal és Matthew Arnolddal szimpatizálok”.⁷ E kultúrafogalom azon elitista hagyomány védelmét is jelenti, amelyet a modern gondolkodók elutasítottak, sőt, amelyet egy új diszciplína, a kulturális tanulmányok (*cultural studies*) megjelenésével nagyrészt fel is számoltak.⁸ Ennek az új tudománynak a megalapítójaként szerzőnk Raymond Williamset nevesíti, mint aki a kultúra olyan megközelítését javasolta, amelyet azonban Scruton a maga részéről nem óhajtott követni. Másfelől viszont elitizmusát igenis árnyalja az a gondolati lépés, amely az elit- és a közönséges kultúra közös gyökerét azonosítja. Először bevallja, hogy „régimódi angolként Herder felé hajlok”,

⁶ SCRUTON 2011b: 1.

⁷ SCRUTON 2011b: 4.

⁸ SCRUTON 2011b: 3.

majd eljut az egész esszé fő gondolatához: „Könyvem megírásának egyik indítéka az az érzés, hogy ez a kétféle szimpátia közös forrásból táplálkozik.”⁹

Érvelésének ezen a pontján kap Larkin kiemelkedően hangsúlyos szerepet. Az első, bevezető szöveg után a második esszében Scruton megpróbálja alátámasztani azt a meglehetősen merész állítást, amelyet az előszóban tett, és amellyel második írását is kezdi. Címe, a *Culture and Cult* (*Kultúra és kultusz*) – a két szó etimológiai kapcsolatát is felfedve – telitalálat. A szerző merész állítása ebben a szövegben nem más, mint hogy: „A közkultúra (*common culture*) magja a vallás.”¹⁰ A kijelentés merészsége abból a tényből fakad, hogy egy merőben szekuláris korban hangzik el, amikor a vallás hitele és jelentősége jó részét elvesztette a közéletben. Második esszéjében Scruton antropológiai fogantatású elemzést ad arról, hogy miként járul hozzá a vallás a közösség – vagy ahogyan ő nevezi, „a törzs” – túléléséhez, öt lépésben követve nyomon azt a mintázatot, amely a hellén, a zsidó és a keresztény tanításokban egyaránt tetten érhető a rituálét és az áldozathozatalt is magában foglaló közös áhítatban. Itt nem említi közvetlenül, de későbbi műveiben elismeri, hogy a közösségi rítusokról alkotott elmélete René Girard elgondolásában gyökerezik. A francia gondolkodónak a kultúra kultusztól való leválásának elmélete szerint az első lépés a közösségi hovatartozás megerősítése a gyülekezet által a szentélyben, amely a közösség lakóhelyének térbeli középpontját is kijelöli. Ez az a hely, ahol az egyén elég bátornak érezheti magát arra, hogy elismerje tisztátalanságát. Ez a késztetés eredhet erkölcsi büntudatból, de nemcsak ebből, hiszen lehet egyszerűen annak az „eredendő bűnnek” a folyománya is, amely az emberi természet velejárója, vagy okozhatja az antropológiában mimetikus vágnak nevezett jelenség. Ahhoz, hogy megtisztuljon, az egyénnek áldozatot kell hoznia, fel kell ajánlania Istennek (vagy az isteneknek) valami számára fontosat. Az áldozat bemutatásának aktusában annak tárgya szentté, vagyis megszenteltté válik, az ősök parancsának megfelelően, akik áldozatot követelnek az egyéntől. A rítus utolsó aktusa egy fordulat: az áldozat felajánlása, végső soron megőlése révén a közösség tagja megtisztul; az áldozatbemutatás

⁹ SCRUTON 2011b: 4.

¹⁰ SCRUTON 2011b: 5.

így segít az egyénnek visszatérni a közösséghez, és ily módon magát a közösséget is megerősíti és újjáalapozza.

Mindezek a közösségi rítusok ciklikusan ismétlődnek, a természet és az emberi élet ritmusának, de az ősök parancsainak megfelelően is. Fontos, hogy adott, konkrét helyen cselekvésként is bemutatathatók, vagy mítoszok formájában elmesélhetők, létrehozva ezáltal a közösségi mitológia világát. A rítusok funkciója mindkét esetben az, hogy segítsenek értelmet adni az emberi életnek, illetve hogy lehetővé tegyék az egyén részvételét a közösség életében, ha szükséges, akár saját életének feláldozásával is, a közjó érdekében. Az egyén azon képességét, hogy ilyen áldozatot bemutasson, megerősítik a rítusok, akkor is, ha végre is hajtja őket cselekvés formájában, és akkor is, ha csak a mítosz narratívája révén áll ki azok mellett.

Scruton világossá teszi, hogy amikor a kultúra vallási gyökereiről beszél, akkor inkább mítoszokra gondol, mint a teológiára. A mítoszt a művészethez hasonlítja: „a mitikus tudat párhuzamát a művészetben találjuk, és sokan azok közül, akik felfigyeltek erre a párhuzamra (mint például Jung is), felhasználták azt a szépség tapasztalatának magyarázatára.”¹¹ Döntő jelentősége van számára annak, hogy a közösségi hovatartozásnak ez a megerősítése és ezen keresztül az egyéni emberi élet közösségivé és értelmessé tétele a nemzedékek közötti párbeszéd kontextusában zajlik, ahol „a közös kultúra összeköti a társadalmat” „egy teljesen békés módszerrel [...] azáltal, hogy a közösség tagjait a közösség múltja és jövője felé fordítja”.¹² Az egyén felfedezi, hogy nincs egyedül, és közösségének generációsan szervezett hídjának része. A közösség ma élő nemzedéke nincs egyedül, mert más nemzedékek előzik meg, illetve követik, természetes sorrendben váltva egymást. Sőt, mi több, ez a folyamat maga sem elszigetelt, hanem egy természetes rend része.

A közös kultúra nemzedéki struktúrája mellett Scruton a magaskultúra működését is igyekszik megmagyarázni. A vallási rítusokról és a több generációra kiterjedő közösségi mítoszokról nyújtott leírásához hasonlóan a magaskultúra jelentőségéről szóló értelmezése is azon a feltételezésen

¹¹ SCRUTON 2011b: 7. Az irodalomjegyzékben Scruton a következő Jung-műre hivatkozik: JUNG 1959; hozzátéve, hogy Jung munkája „összekapcsolja az esztétikait és a vallásit”. SCRUTON 2011b: 163.

¹² SCRUTON 2011b: 9.

alapul, hogy a közösséget a kultúra erősíti meg. Míg a közösségi kultuszok antropológiai jellemzésében egy reflektálatlan eljárást írt le, addig a magasművészet tárgyalásakor kifejezetten tudatosított nevelési folyamatot vázol fel. Az alapfeltevés az, hogy a kreativitás különböző formáin és megnyilvánulásain keresztül (beleértve a művészetet, az irodalmat, a történelmet és a zenét) a tudás olyan formájára teszünk szert, amely létfontosságú számunkra. A tudás három fajtáját különbözteti meg: „A valami tudását (*knowledge that*), a miként tudást (*knowledge how*) és a teendőre irányuló tudást (*knowledge what*).”¹³ A „valami tudása” tények ismeretére utal; ez a természettudományos ismeretek formája. A „miként tudás” technikai tudást jelent, olyasvalamit, amire a kézművesnek vagy a mesterembernek van szüksége. Neki azokat a módszereket, eljárásokat és technikákat kell ismernie, amelyekkel az általa létrehozni kívánt tárgyakat jó minőségben meg lehet alkotni. Scruton azonban a tudás harmadik formája, a „teendőre irányuló tudás” érdekli igazán. Ebben egy arisztotelési felismerésre támaszkodik: „Arisztotelész szerint tudni, hogy mit kell tenni, a helyes gondolkodás (*orthosz logosz*) kérdése, amely azonban magában foglalja a helyesen *érzést* is.”¹⁴ A szóban forgó tudás megszerzését célzó erkölcsi nevelést a magaskultúra biztosítja, amely lehetővé teszi számunkra, hogy a dolgok természetének megfelelően, helyesen érezzünk. Az érzés helyessége szorosan összefügg a helyes cselekvéssel is, hiszen – amint Arisztotelész a *Retorikában* rámutat – hajlamaink szerint cselekszünk, érzelmeink késztetése alapján. Más szóval erkölcsi ítélőképességünk és felelősségérzetünk a helyes érzésen alapul, és a magaskultúra révén éppen ezt sajátítjuk el.

Ezen a ponton tehetjük fel ismét a kérdést: pontosan mi a kapcsolat a Scruton esszéjében feltárt két kultúrafogalom között? A filozófus egyrészt arról beszélt, hogy létezik egy közkultúra, amely a közösségi rítusokon alapul. Az ősoktól örökölt, kollektív áldozati rítusok erősítik a közösséget; általuk az egyén megtisztulhat, és újra beilleszkedhet, integrálódhat a közösségbe annak tagjaként. Másrészt a magaskultúra „érzelmi iskoláját” említette, amely – mint Jane Austen regényművészete – megtanít érezni, és ezen keresztül „arra ösztönözhet, hogy megismerjük önmagunkat, és

¹³ SCRUTON 2011b: 15.

¹⁴ SCRUTON 2011b: 15.

helyesen ítéljünk meg másokat is”.¹⁵ Az egészséges kultúrában mindkét funkcióra szükség van, ezért a kultusz és a kultúra együttesen működik. Scruton hangsúlyozza is, hogy „egyetlen valóban vallásos korszakban sem különül el a magaskultúra a vallási rítustól”.¹⁶ Ezt az állítást az athéni színház példájával igazolja: Athénban a színházi előadás egyszerre jelentett vallási aktust és a magaskultúra megnyilvánulását. Az ókori görög tragédia olyan hőskről szóló történeteket adott elő, akik társadalmi rangjukban valamivel a közönség tagjai felett álltak, és akiknek balítéletük következtében el kellett fogadniuk a költői igazságszolgáltatás fejükre kimondott ítéletét. A vétkes hős bukása az elbeszélés végén *katarzist* idézett elő a közönség tagjaiban, akik azonosultak vele előzőleg, és ezért képzeletben hirtelen érzelmi meg rázkódtatást élhettek át. De a döntés igazságát belátva a közönség tagjai végül megerősödtek a közösséghez tartozás érzésében, megtapasztalva „annak a helyreállított közösségnek az érzését, amelybe halála és átlényegülése (*transfiguration*) révén a tévelygő hős (is) visszatér”.¹⁷ Az athéni drámaelőadások – és különösen az ókori görög tragédia előadásai – nem csupán vallási indíttatású megtisztulást nyújtottak, hanem az érzelmi nevelés élményét is adták; megtanították a közönség tagjait, az athéni polgárokat arra, hogy miként kell helyesen érezni, és ebből kifolyólag helyesen ítélkezni. Ugyanakkor a politikai részvétel eseményei is voltak, a részvételt elvárták, sőt megkövetelték a polgároktól, annak érdekében, hogy mindenki számára biztosítsák ennek a tapasztalatnak az átélését. Ahogy ez a példa is jól mutatja, Scruton szerint a vallási kultuszok, a magaskultúra élménye és a politikai kultúra kéz a kézben járt, és harmonikusan illeszkedett egymáshoz a hagyományos társadalmakban. Ennek az az oka, hogy „a közös kultúra és a magaskultúra közötti kapcsolatok mélyek”, mivel „ugyanabból a pszichés szükségletből erednek – abból az erkölcsi közösség iránti igényből, amelybe az »én« beleolvadhat”.¹⁸

¹⁵ Scruton ezt az idézetet Eva Brann 1975-ben tartott Jane Austen-előadásából kölcsönzi. Brann szövege *The Perfection of Jane Austen* címmel elérhető az *Imaginative Conservative* weboldalon a Scruton által idézett mondattal. BRANN 2022.

¹⁶ SCRUTON 2011b: 18.

¹⁷ SCRUTON 2011b: 18.

¹⁸ SCRUTON 2011b: 18.

Fontos, hogy ez még a felvilágosodás utáni kultúrában is kulcsfontosságú kapcsolat marad, ahol pedig a szekularizáció miatt a kultusz közös tapasztalata már nincs jelen. Mi több, ebben a helyzetben az irodalom, a művészet s a magaskultúra összes formája nem kevésbé, hanem még fontosabbá válik, mivel át kell vennie a vallás feladatát a közösségbe való reintegráció társadalmi funkcióját illetően. Ezt az irányadó „korszellemmel” szemben kell megtennie, amely mind az elidegenedés, mind az egyénnek a liberalizmus által hirdetett, szinte vallásos kultusza révén elválasztja az individuumot a közösségtől. Az a közösség, amelyet a magaskultúra ezen a módon állít helyre a műalkotásnak a közönség tagjai általi összehangolt, együttes befogadása során, elképzelt közösség, de Scruton szerint ennek az elképzelt vigasztalásnak a valós életre vonatkozó hatásai is lehetnek. A művészet beléphet az életünkbe.

A kultúra számít (2007)

A kultúra számít (Culture Counts) című könyvében, amelynek alcíme *Hit és érzés egy ostrom alatt álló világban (Faith and Feeling in a World Besieged)*, Scruton ismét a vallási kultusz mellé helyezi a magaskultúrát. Bevezető esszéjében a kultúra általános meghatározását adja. A magaskultúra általa használt fogalma a kanonizált klasszikusokra utal; „a művészet, az irodalom és az embert emberré tevő (*humane*) reflexió azon halmazát jelenti, amely kiállta »az idő próbáját«, és a művelt emberek körében folyamatos hagyományt teremtett, amelyre hivatkozni és utalni lehet”.¹⁹ Úgy tűnik, ennek kapcsán az sem zavarja különösebben, hogy ez a kultúra „az elit alkotása és egyszersmind alkotója”.²⁰ Mintha azt sugallná, hogy „létezik a társadalmi igény a közös életmód meghatározására és megőrzésére”.²¹ A civilizáció és a kultúra alkotta fogalompárra hivatkozik, a kettő megkülönböztetését Herdernek és – némileg más összefüggésben – Spenglernek tulajdonítva. A maga részéről nem lát feloldhatatlan ellentmondást a két fogalom között, hanem azt állítja, hogy a „civilizáció” olyan gyűjtőfogalom, amely a kultúrára

¹⁹ SCRUTON 2018a: 2.

²⁰ SCRUTON 2018a: 1.

²¹ SCRUTON 2018a: 1.

is kiterjed.²² Ebben az összefüggésben a kultúra az, ami által a civilizáció „öntudatra ébred, és kinyilvánítja a világról alkotott elképzelését”²³ Úgy tűnik, Scruton számára nem jelent problémát az, ha ezt a konkrét funkciót egy elit hozza létre – amennyiben a tagság lehetősége mindenki számára nyitva áll, aki csak érdeklődést érez a csatlakozás iránt. Annál fontosabb azonban megítélése szerint az, hogy ez az elit hű maradjon ehhez a funkcióhoz.

Ebből az is következik, hogy nem minden kultúra egyforma – a kultúrákat nagyrészt az általuk szolgált civilizációk sajátos igényei határozzák meg. Ennek ellenére vannak bizonyos közös elemeik, mivel egyaránt az emberi természet szolgálatában állnak – annak szolgálatában, ami minden emberben közös. Ráadásul hatással is lehetnek egymásra, sőt, akár párbeszédet is folytathatnak egymással. A nyugati kultúra – Scruton saját kultúrája, és amelyhez némileg eltérő tapasztalati horizontjával, de jelen sorok írója is tartozni vél – például „a kereszténységnek a római joggal és kormányzási móddal való összeolvadásából” ered,²⁴ megkülönböztető jegye pedig a más kultúrák asszimilálására való kivételes képessége. Ezt a képességét meg is kell őriznie, ami csak addig lehetséges, amíg az elit betölti a maga szerepét, és tagjainak ütköző olvasatain keresztül felkínálja a közösségnek saját civilizációja értelmezéseit.

Ehhez az elit tagjainak valami döntően fontosat kell elsajátítaniuk – az ítélőképesség erényét. Scruton meglehetősen merész állítást tesz, amikor a következőképpen kapcsolja össze a kultúrát és az ítélőerőt: „a kultúra az ítélőképességből (*judgement*) ered.”²⁵ Fogalomhasználatában az „ítélőképesség” jelentése nem teljesen egyértelmű, azonban szívesen fordítja épp ezt a bizonytalanságot saját céljai javára. Bár a kultúra összefüggésében valószínűleg az esztétikai döntésre utal, nyilvánvalóan tisztában van azzal,

²² A kultúra és a civilizáció viszonya a különböző nemzeti kontextusokban nyilvánvalóan eltérő. E fogalmak alternatív értelmezéséhez lásd Thomas Mann liberalizmuskritikáját az *Egy apolitikus ember elmékedése* című korai kötetében, valamint a Settembrini által nyújtott mérsékelt bírálatát *A varázshegyben*. Ezért a példáért is Robert Grantnek tartozom köszönettel.

²³ SCRUTON 2018a: 2.

²⁴ SCRUTON 2018a: 3. Scruton tisztában van azzal, hogy – a skót joggal ellentétben – a Blackstone és más teoretikusok által tárgyalt angol *common law* nem a római jogból származik, és alulról építkező, evolutív, szemben a római jog valamelyest elvont, „elvszerű” rendszerével.

²⁵ SCRUTON 2018a: 5.

hogyan ezt a szót a mindennapi erkölcsi (vagy akár logikai) döntések kontextusában is használják. A következő összehasonlítást teszi: „Ahogyan a szokások az idők során az emberek számtalan erőfeszítéséből alakulnak ki, hogy összehangolják viselkedésüket, úgy képződnek a kulturális hagyományok is azokból a vitákból, utalásokból és összehasonlításokból, amelyekkel az emberek szabadidejüket töltik.”²⁶

Mind a fogalom maga, mind az, ahogyan Scruton használja, az ízlésről szívesen gondolkodó 18. századból származik, ahogyan azt maga is készséggel elismeri.²⁷ Ebben a történelmi kontextusban két paradigmát különböztet meg. A korábbi, angol nyelvű irodalom az „ízlés” kifejezést az emberi intellektus egy bizonyos érzékére használta. Ez úgy működik, mint egy elkülönült értelmi képesség, amely lehetővé teszi az emberek számára, hogy kiválasszák azt, ami nekik relevánsnak tűnik. Ennek a bizonyos relevanciának a pontosabb meghatározása érdekében a németek az esztétikai ítélőerő fogalmát kezdték használni, amelyet eredetileg Baumgarten vezetett be, és amelyet Kant, majd később Schiller értelmezett újra. A fogalom rövid genealógiája során Scruton elismeri, hogy sem az ízlés, sem az esztétikai ítélőerő német fogalma (*ästhetische Urteilskraft*) nem segített abban, hogy a kultúrát a tudománytól, a vallástól vagy az erkölctől megkülönböztetve egyértelműen meghatározza ennek az ítélőerőnek a konkrét hatókörét. Ez a szemantikai zavar azonban bizonyos értelemben hasznos is Scrutonnak, mivel lehetővé teszi számára, hogy rámutasson az esztétikai és az erkölcsi (vagy akár a politikai) ítélőerő közötti kapcsolatra, amely még Kantnál is megjelenik *Az ítélőerő kritikájában*, ahol a filozófus feltételezi, hogy a szép az erkölcs szimbólumaként szolgál abban az értelemben, hogy láthatóvá teszi az erkölcsi eszméket.²⁸ Másrészt keményen meg kell küzdenie azért, hogy cáfolja azon nézeteket, amelyek szerint az ítéletek nem rangsorolhatók objektíven. Az a lehetőség, hogy az ajtó nyitva maradjon a szkeptikus relativisták előtt, akik azt állítják, hogy az ítéletalkotás végső soron szubjektív, mélyen aggasztó Scruton számára. Ebben az esetben ugyanis a kultúra

²⁶ SCRUTON 2018a: 5.

²⁷ Az ízlés fogalmának rövid felvilágosodás kori történetéhez lásd HORKAY HÖRCHER 2014a.

²⁸ Lásd GINSBORG 2019 2.8 *Aesthetics and Morality* című alfejezetét, amely a következő előzményekre támaszkodik: GUYER 1993; valamint 2003 és 2005.

sebezhetőnek bizonyul: ha a kétség gyökeret ver benne, az veszélyezteti a helyes ítélőképesség nemzedékről nemzedékre történő továbbadásának képességét.

Scruton a 18. századi írókhoz hasonlóan a művészi teljesítmény megítélését a humorérzékhez hasonlítva igyekszik tisztázni mind az erkölcsi, mind az esztétikai ítélőerő társadalmi vonatkozásait. Visszatérő téma volt ez már Shaftesbury, Addison és Hutcheson számára is, akik mindannyian amellett érveltek, hogy a tréfák és a szellemeskedések révén valójában a társadalmon belüli személyközi kapcsolatok erősödnek. A vicceket kétféleképpen lehet rosszul megítélni: vagy nem értékeljük a bennük rejlő humort, vagy eltúlozzuk azokat, s így tanúsítunk „rossz ízlést”. A céltévesztés e két módja között meg kell találni a középutat; ha ez sikerül nekünk, akkor társas lényként ismernek el bennünket is. Bár mindannyiunkban megvan a képesség erre a fajta ítéletalkotásra, a viccelés és a vicc helyes értése bizony olyasmi, amit el kell sajátítani.

Scruton ezt az analógiát használja fel annak érdekében, hogy rámutasson: a műalkotások esztétikai értékének megítélése során hasonló folyamatban veszünk részt. Az élcekhez hasonlóan a műalkotások sem tekinthetők „természettől adottnak” (*natural kind*), ebben az értelemben mércéjük nem objektív. Mindamellett nem is pusztán szubjektívek, mivel a társadalmi kontroll is érezhető használatukban.²⁹ Ezen a ponton, jóllehet nem hivatkozik rá közvetlenül, Scruton mintha David Hume híres esszéje, *A jó ízlésről* argumentációját használná fel.³⁰ Bár a művészetet eredendően funkcionalitás jellemzi, és ezért nem rendelkezhet objektív alapokkal, mint a természettudomány, amely a természettől adott fajtákkal foglalkozik, értékei mégsem pusztán voluntarista alapúak. Scruton bizonyos „esztétikai érdeklődésre” hivatkozik, amely akkor aktiválódik, amikor vizsgálódásunk tárgyaira úgy tekintünk, mint amelyek az érzékszerveink számára valóban megjelenő világ részei. Más szóval, mozgósítjuk érzékszervi tapasztalatainkat és intellektusunkat – a képzelettel együtt. A tárgyak képzeletünk segítségével történő szemlélését azonban meg kell tanulni. Ezt a képességet mások példájának utánzásával sajátítjuk el. Méghozzá azért tesszük ezt,

²⁹ Lásd még Smith elfogulatlan szemlélőre vonatkozó gondolatát: SMITH 1759.

³⁰ HUME 1994: 225.

hogy jobban beilleszkedjünk közösségünkbe és annak hagyományaiba. Így válunk a közkultúra hordozóivá. Sőt, ha egy még kifinomultabb technikát is elsajátítunk, akkor a magaskultúra hordozóivá is válhatunk. Scruton példája ismét a görög tragédia, amelyet a római játékokkal állít szembe. Ez utóbbiak erkölcsileg elítélendő gyakorlatot képeztek, és ha valaki szakértőjévé lett az ezekkel kapcsolatos ítéleteknek, az a jó ízlés elsajátításában aligha segített. Ezzel szemben a görög tragédiák megtekintésén keresztül az athéni polgárok arra vonatkozólag kaptak eligazítást, hogyan illeszkedjenek be a társadalomba. Scruton ezzel arra utal, hogy a magaskultúra hordozói, a kulturális elit tagjai képesek egymáshoz hasonlóan megítélni a műalkotásokat, és ezzel megszilárdítják kultúrájuk kánonját. E tekintetben Matthew Arnoldra és T. S. Eliotra támaszkodva azt állítja, hogy az esztétikai ítéletalkotás gyakorlata segít megérteni mind a természeti világot, mind a társadalom életét, „egymást és önmagunkat”. Ez a szó eredeti értelmében vett érzelmi nevelés, amelynek összefüggésében Scruton elemzése segít feltárni mind az erkölcsi, mind az esztétikai ítéletek kognitív és morális funkcióit. Mindezt anélkül teszi, hogy azt állítaná: szükségszerűen közvetlen összefüggés áll fenn az esztétikai és az erkölcsi ítélőerő között. Hiszen ennek az összefüggésnek az ellenpéldája a „gonosz esztéta” és a „filiszter filantróp”. Az első esetben a magaskultúra a legkegyetlenebb viselkedéshez társul. Scruton példái a 20. századi totalitárius diktátorok: Lenin, Hitler, Sztálin és Mao. A második esetben a kifinomult kultúra hiánya a melegszívűséggel és a mások számára lehető leghasznosabb életmóddal párosul. Példa erre a hétköznapi szent, aki talán egyáltalán nem ismeri a kultúra klasszikusait, mégis azt teszi, ami erkölcsileg a leghelyesebb. Scruton a továbbiakban arra kérdez rá, hogy ezek a példák vajon nem „az »esztétikai nevelés« és az erkölcsös élet *a priori* egymástól való elválasztottságát” bizonyítják-e.³¹ Más szóval a kérdés az, hogy ezek a példák nem azt igazolják-e, hogy a kultúra nem bír morális értékkel.

Scruton válasza erre a kérdésre az, hogy a kultúra nem tudja kizárni azt a fenyegetést, hogy az emberi jellem legrosszabb lehetőségei fognak megvalósulni. A sötét ösztönök, amelyek az erkölcsileg elfogadhatatlan felé vonzanak, gyakran túl erősek ahhoz, hogy a kultúra ellensúlyozni tudja

³¹ SCRUTON 2018a: 42.

ezeket, és ezért a kultúra nem szavatolhatja ezeknek a sötét motivációknak a leküzdését. Scruton úgy látja, hogy az az emberi viselkedés, amely lehetővé teszi az emberiség túlélését, „a normalitás vékony kergére” támaszkodik, amely alatt „az ösztönök sötét tengere húzódik [...] amely néha erőszakos megnyilvánulásokban tör ki”.³² Mint írja, az emberi természet törekeny, de azért lehetővé teszi az emberek számára, hogy normális, békés és rendezett társadalmakban éljenek, még akkor is, ha nem eleve elrendelt, hogy ezt fogják tenni. Az emberi természet nem tudja egyszer s mindenkorra megakadályozni annak az abnormalitásnak – gonoszságnak – a kitörését, amelyre mindannyian hajlamosak vagyunk. De ha nem nyújtja ezt a biztosítékot, akkor pontosan mi tekinthető a kultúra társadalmilag hasznos erkölcsi hozadékanak? Scruton válasza az, hogy az embereknek szükségük van „a gondolat és a képzelet fénnel telt levegőjére”, amely segíthet nekik megtanulni a másik szemével látni és szívével érezni, ami a tisztán önző kapcsolaton túl minden társas érintkezés előfeltétele. A kultúra a jóról és a rosszról szóló történetek, a hősiességek és a gonosz bűnök példái révén lehetővé teszi az egyén számára, hogy kilépjen az individualizmus szűk kereteiből, és a közjó szemszögéből tekintsen a közéletre. A hétköznapi emberek talán nem képesek sokáig fenntartani ezt az emelkedett nézőpontot, ám a társadalomnak ápolnia kell a törekeny partikularizmuson való felülemelkedés lehetőségét.

A kultúra a kiemelkedő teljesítmények és az érdeklődésünkre számot tartó emberi történetek kimeríthetetlen tárháza. Ezeken az elbeszéléseken keresztül megtanít bennünket arra, hogy miként érezzünk az emberi élet eseményei kapcsán, így biztosítva, hogy még ha el is követjük azokat a bűnöket, amelyekre rendeltettünk, legalább tisztában legyünk vétkeinkkel. Más szóval a kultúra „az érzés életének folyamatos ábrázolása”.³³ Vannak persze olyanok, akiknek nincs erre szükségük, és olyanok is, akik a magaskultúra bármily alapos ismerete ellenére bűnösök maradnak. Ennek ellenére a nagyszerű történeteknek általában közösségi funkciójuk van. Elég csak a 20. század nagy regényeire gondolni, amelyek a totalitárius rendszerek embertelenségéről szólnak, Manntól, Orwelltől és Koestlertől Milosz

³² SCRUTON 2018a: 42.

³³ SCRUTON 2018a: 42.

vagy Szolzsenyicinig, hogy belássuk, maga a kultúra figyelmeztet bennünket a „gonosz esztéta” alakjának veszélyeire. Vagy ahogy Scruton sugallja, az olyan példák, mint „Hardy Tesse, Wordsworth Michaelje, Péguy Jeanne d’Arcja”, lehetővé teszik számunkra, hogy „megértsük, annak az ellenérvnek a teljes meggyőző erejét, amely szerint az ilyen emberek dicséretre méltóak, túl azon, amit az olyan kulturális csodabogarak, mint amilyen te és én vagyunk, felérhetnek”.³⁴

Végso soron tehát ezek a kivételek, a „gonosz esztéta” és a „filiszter filantróp”, nem jelentenek bizonyítékot arra, hogy a magaskultúrának nincs társadalmi-morális hatása. Bár azt csakugyan igazolják, hogy a kultúra nem zárhatja ki a rosszat az emberi életből, illetve hogy a kultúra hiánya önmagában nem zárja ki az előbbi ellentétét, az emberi tökéletességet, Scrutonnak sikerül kimutatnia, hogy a kultúrának „bármilyen áron meg kell őriznie magasabb rendű üzenetét: az emberi érzések olyan világának képét, amely egyben az ember érdemének bizonyítéka is”.³⁵

Összefoglalva a Scruton által felhozott ellenpéldák nem elég erősek ahhoz, hogy megcáfolják a magaskultúra társadalmilag kedvező hatásáról szóló állítását. Egy másik, ennél is radikálisabb ellenvetés is felhozható azonban: hogy a magaskultúra egyenesen összefügghet az erkölcsi romlással. Ezt az érvet általában a Római Birodalom példájával szemléltetik: ahogy kulturálisan kifinomultabbá vált, úgy lépett az erkölcsi hanyatlás útjára. Még a korabeli bírálók is megfogalmazták ezt a gondolatot, miszerint a hanyatlás oka az ősi erények és a romlatlan emberi kapcsolatok eltűnése volt, arra panaszkodva, hogy a birodalom bukását a fényűző fogyasztás és a kifinomult kultúra élvezetei okozták. Ezt állította mind az idősebb, mind az ifjabb Cato. Sztoikus undoruk az újabb római erkölcsi szokásoktól és a köztársasági erényektől való elfordulástól túlzásnak tűnt Cicero számára, aki maga is a római magaskultúra hordozója volt, de egyben a polgárok közügyekben való aktív részvételének szószólójaként is működött.³⁶

A későbbi európai korok folyamatosan visszatértek az ókori példákhoz, és az erkölcsi romlottság római esetére mint saját koruknak szánt elrettentő

³⁴ SCRUTON 2018a: 42.

³⁵ SCRUTON 2018a: 44.

³⁶ WOLLOCH 2008.

példára hivatkoztak. Ezt a retorikai stratégiát alkalmazták a felvilágosodás korában a skót szerzők, Rousseau, sőt Gibbon is, a római hanyatlásról szóló legismertebb történet szerzője, akinek fő műve az ősi, tiszta erkölcsök és a későbbi kulturális kifinomultság és hanyatlás egyszerű ellentétére épült.³⁷ Pocock *Religion and Barbarism* (Vallás és barbarizmus, 1999–2015) című hatkötetes könyvsorozata – egy Gibbonéval párbeszédet folytató *opus magnum* – rámutatott, hogy Róma hanyatlásának történésze a korábbi szerzők hosszú sorától nyert inspirációból építkezett, amikor a romlott római erkölcsi szokások megjelenését és az ősi harcos mentalitás elvesztését taglaló hagyományos kritika részleteit kidolgozta. Pocock szerint Gibbon nagy narratívája a polgári humanizmus (*civic humanism*) kései változata, amelyben az erkölcsi erény védelme a modern kultúra kritikájával párosul.³⁸

A modern Európában a kifinomult kultúra erkölcsromboló hatásainak kritikája szorosan kötődött a protestantizmushoz, Nagy-Britanniában egyéb irányzatok mellett a puritanizmushoz. Ennek az álláspontnak a Scruton általi mélyebb megértése azonban apja munkásosztálybeli mentalitásának tapasztalatából fakadt, aki a régi Anglia védelmét összekapcsolta a késő kapitalizmus fogyasztási kultúrájának kritikájával. Bár tudjuk, mennyire feszült volt a viszony Scruton és apja között, emlékezzünk arra is, hogy a filozófus idős korában visszatért apjához, sőt, ékesszólóan meg is védte apja lokalista álláspontját és a modernista városfejlesztéssel szembeni kritikáját. Önéletrajzi visszaemlékezéseiben már igen kiegyensúlyozottan ítéli meg apját: „apám az angol iskola szerinti régimódi szocialista volt, aki gyűlölte a forradalmárokat”; ugyanakkor „elutasította a monarchiát, a birodalmat, az osztályrendszert és az anglikán egyházat. Oliver Cromwellt és John Hampdent csodálta, akik szerint megpróbálták visszaszerezni a hazát az országot tönkretévő piperkőcöktől.” Végül a következő megjegyzést teszi apja kultúrpatrizmusáról, különösen a modern urbanizmussal szembeni gyakorlati ellenállásáról: „Építészeti víziója ugyanabból a (cromwellista) kerekfejű (*roundheaded*) hozzáállásból fakadt, mint politikája.”³⁹

³⁷ POCK 2018.

³⁸ POCK 1976.

³⁹ SCRUTON 2005b: 201.

Scruton persze nem osztozott ebben a kerekfejű mentalitásban, sem apja radikalizmusában. Mindazonáltal osztott valamit utóbbi szenvedélyéből, és arra irányuló kritikájából is, amit a skót felvilágosodás kereskedelmi társadalomnak nevezett, annak értékhierarchiáját ugyanis hozzá hasonlóan bizonyos szempontból romboló hatásúnak tartotta. Scruton végső visszavonulása az általa vásárolt vidéki birtokra önmagában is kifejezte kritikus hozzáállását mind a kultúriparral, mind a kortárs akadémiai intézményrendszerrel szemben, mint amelyek szerinte egyaránt szerepet játszanak az erkölcsök romlásában. S mindez egyben az apja által is nagyra tartott régi Anglia hagyományos értékei melletti kiállás is volt. Ez a mentalitás vonzódott a rusztikushoz, előnyben részesítve a vidéki emberek életvitelét és gondolkodásmódját is. Scruton maga persze teljesen urbánus jelenség is volt, aki tisztában volt saját kispolgári, városi neveltetése, cambridge-i tanulmányai, valamint az angol vidék választása közötti ellentmondással. Ugyanakkor képesnek érezte magát arra, hogy egyrészt apja ősi erényekre vonatkozó szigorú eszményeit, másrészt a magaskultúra melletti saját konzervatív – de a társadalmi felsőbbrendűség érzését elvető – felfogását ötvözze. Az érett Scruton mentalitása a brit konzervativizmusra jellemző felfogás: vidékre költözése lehetővé tette számára, hogy ökológiailag felelősségteljesebb életmódot folytasson, miközben írói és közértelmiségi (*public intellectual*) szerepkört is betöltött. Bár az akadémiai elit tagja maradt, igyekezett saját és családja életmódját a vidéki háztartáshoz igazítani. Más szóval megpróbálta megismerni és ápolni annak a helynek a hagyományos, közös kultúráját, amelyet otthonál választott, valamint megőrizni és kielégíteni a magaskultúra gyakorlására és élvezetére irányuló igényét. Az életmódnak és a hivatásnak ezt az érzékeny egyensúlyát esztétikailag hangolt konzervativizmusnak is nevezhetjük.

A SZÉPSÉG ELMÉLETE

Scruton érdeklődése a magaskultúra iránt a művészetek, a történelem, a politika és a filozófia iránti érdeklődéssel párosult. Ez az érdeklődési kör igen

széles, egyszersmind minden elemében a bölcsészceh tagjaira jellemző.⁴⁰ Egyik kiemelkedő törekvése arra irányult, hogy filozófiailag meggyőző leírást nyújtson a szépségről, mivel saját filozófiai antropológiája szerint a szépség az egész emberi életet – annak minden aspektusában és dimenziójában – áthatja és fel is emeli.

A szépről (2009)

2008-ra befejezett kötete először 2009-ben *Beauty (A szépről)*, majd 2011-ben *Beauty: A Very Short Introduction (A szépről. Nagyon rövid bevezető)* címmel jelent meg az Oxford University Pressnél,⁴¹ és korabeli kritikusa szerint azt az alapgondolatot fejt ki, miszerint a szépség „valódi és egyetemes érték, amely racionális természetünkben gyökerezik, és a szépérzéknek nélkülözhetetlen szerepe van az emberi világ alakításában”.⁴² Célja megkérdőjelezni azt a szkeptikus, posztmodern nézetet, amely azt állítja, hogy a szépség bármely, szubjektív megítélése az összes többivel egyenértékű, és hogy nincs közöttük semmiféle természetes értékrendbeli különbség. Azzal, hogy az ízlésítéletek természettől fogva adott hierarchiája mellett érvel, egyszersmind az emberek ítélőképességét alakító esztétikai nevelés mellett foglal állást. Célja tehát a „bármilyen belefér” cáfolata, illetve annak igazolása, hogy a szépség maga döntő szerepet játszik az emberi életben, rendezői azt, formát és értelmet ad az emberi törekvéseknek.

Annak érdekében, hogy elméletét stabilan megalapozza, először az esztétikai ítélőerőről ad számot. Ezzel a kérdéssel már doktori disszertációjában is foglalkozott, amelyet később *Art and Imagination: A Study in the Philosophy of Mind (Művészet és képzelet. Elmefilozófiai tanulmány, 1974)* címen jelentetett meg.⁴³ A Cambridge-i Egyetemen M. K. Tanner, a fiatal zenekritikus és Nietzsche-szakértő, valamint a híres katolikus analitikus filozófus és Wittgenstein-tanítvány, G. E. M. Anscombe professzor volt a

⁴⁰ Sem a Zöld filozófiában, sem az *On Human Nature*-ben nem zárkózik el attól, hogy a kortárs természettudomány kérdéseit érintse.

⁴¹ SCRUTON 2009. Újra kiadva: SCRUTON 2011a. Magyarul: SCRUTON 2019a.

⁴² Lásd Donald W. Crawford recenzióját: CRAWFORD 2009.

⁴³ SCRUTON 1998a.

témavezetője.⁴⁴ A disszertáció három különböző rétegből állt. Az első az esztétikai ítéletalkotás mechanizmusát vázolta fel. A második az esztétikai ítéletet az esztétikai tapasztalatba ágyazta bele. Az emberi intellektus ezen rétege az esztétikai ítéletalkotásban részt vevő szellemi képességeket írta le, ami az általa esztétikai attitűdnek nevezett beállítottsághoz vezetett, amely képessé teszi az egyént a megfelelő esztétikai ítéletalkotásra. Végül bemutatta az esztétikai ítélkezés sajátos formáját, amely műalkotásokkal kapcsolatos, és amelyet a művészet tapasztalata határoz meg.

A *szépről* című kötetében szintén a szépség megítéléséből indul ki. Bár Scruton analitikus filozófként hangsúlyozottan nem kívánta történetileg rekonstruálni a szépségről szóló elméletek kialakulását, olyan különböző szerzőkre hivatkozik, mint Aquinói Szent Tamás, Shaftesbury, Kant és Wittgenstein.⁴⁵ (A felsoroltak persze kedvenc esztétikai gondolkodói közé tartoztak.) Kiindulópontja szerint, amint az ember rájön, hogy a szépségről való beszélgetéshez szükség van a szépség megítélésére, azonnal a kérdések egész sora merül fel:

- Mi a fontosabb: a megítélt tárgy vagy az ítélkező alany?
- Valóban transzcendentális érvényű-e a szépség, mint az igazság, vagy pontosan mi is a valódi ontológiai státusa?
- Hogyan függ össze a szépség „a harmónia, az odaillés és a polgári rendezettség iránti vágyunkkal”;⁴⁶ vajon a szépség öncélú-e, vagy a haszonnal összefüggésben kell inkább szemlélni?
- Mennyiben része a szépség bármely ember mindennapi életének?
- Mi játszik nagyobb szerepet az esztétikai ítéletalkotásban: érzékszervi vagy értelmi képességeink?

⁴⁴ Ezt a kontextust a kötet előszava tárja fel. A *szépről* előszava is felsorolja néhány szakértő nevét, akikkel a szerző konzultált (így Malcolm Buddnak, a természeti és a zenei szépség szakértőjének, valamint John Hymannek, a képzőművészet iránt érdeklődő filozófusnak a nevét), emellett életre szóló barátaira és filozófustársaira, Robert Grantre, Anthony O’Hearre és David Wigginsre is hivatkozik, akik mindhárman nagy nevek a maguk szakterületén.

⁴⁵ A jelen szöveg első vázlatához fűzött egyik megjegyzésében Anthony O’Hear azt állította, hogy Scruton kedvenc filozófusa Spinoza mellett Kant és Wittgenstein volt. Ebben igaza lehet, de én kiemelném Kant, Hegel, Ruskin vagy Eliot iránti érdeklődését is.

⁴⁶ SCRUTON 2019a: 61.

- A szépség megítélése kapcsolódik-e erkölcsi motívumokhoz, vagy valóban lehetünk érdekmentesek, amikor valaminek vagy valakinek az esztétikai minőségét megítéljük?⁴⁷
- Mennyire szubjektív a szépség megítélése?⁴⁸

Scrutonnak nem célja, hogy mindezeket a kérdéseket megoldja, de készen áll arra, hogy ezekkel összefüggésben jelölje ki saját álláspontját. A kanti esztétika meglehetősen közel áll hozzá, ámde ő sajátosan brit ízt kíván adni az esztétikai ítélet kategóriájának, a józan ész fogalmára támaszkodva. Mivel az építészet kulcsfontosságú számára, jobban érdekli a mindennapi szépség, mint a természet emelkedett, sőt magasztos szépsége vagy a műalkotások specifikus esztétikai minősége.

Érdeklődése az emberi esztétikai tapasztalat mindennapi aspektusai iránt magyarázza, hogy a kötet miért tartalmaz külön fejezeteket az emberi szépségről, a természeti szépben rejlő fenségesről és az általa mindennapi szépségnek nevezett jelenségről. Mindhárom témakörhöz kapcsolódik Scruton azon felismerése, miszerint a szépség sokkal nagyobb szerepet játszik mindennapi életünkben – a művészet területén kívül is –, mint azt általában elismerik.

Scruton az emberi alak szépségéből indul ki, amikor az esztétikai érdeklődés erotikus felhangjának platóni problémáját vizsgálja (az ember azon vágyát tudniillik, hogy egyesüljön vágya tárgyával). Amikor a platóni szerelemről esik szó, el szoktuk határolni azt az erotikus vágyban és a nemi készítésben megnyilvánuló szerelemtől. Így jut el Scruton másik kedvelt szerzőjéhez, Hegelhez és a „szép lélek” fogalmához, amely az emberi szépség aszexuális, kontemplatív és nem utolsósorban erkölcsi aspektusára utal.⁴⁹ Ezzel az elemzéssel pedig ismét visszatér esztétikai érdeklődésünk szakrális aspektusának kérdéséhez. Az emberi test két sajátos állapotán, a gyermekkoron és a szüzességen keresztül közelít annak az emberi szépségnek az emelkedett birodalmához, amely „szemünk elé idézi a transzcendentális szubjektumot”.⁵⁰

⁴⁷ A Scrutonnal a kanti érdeknélküliségről mint az esztétikai érték „egyszerűsített” kiindulópontjáról folytatott beszélgetéseire Robert Grant hívta fel a figyelmemet.

⁴⁸ Ezek a kérdések a könyvben többször is visszatérnek majd.

⁴⁹ Nem szabad azonban megfeledkeznünk Hegelnek a széplélekkel szembeni kritikájáról sem.

⁵⁰ SCRUTON 2019a: 61.

Ugyanígy, amikor a természeti szépségről beszél, a természet szépségének mindennapi tapasztalatából indul ki. Ez a hétköznapi vonatkozás, amelynek kapcsán Addisonra és Hutchesonra támaszkodik, Scruton számára döntő jelentőségű az ember otthon iránti igényének összefüggésében. A szép (megkülönböztetve azt a fenségestől) elvezeti az embert ahhoz a felismeréshez, hogy valójában otthon van ebben a világban, s hogy „ez a világ nekünk való, hogy ide illünk, hogy ez az otthonunk”.⁵¹ Ugyanakkor a fenséges ismét a világon túlra, a szakrális tapasztalatához, valamint a „cél nélküli célszerűség” kanti eszméjéhez vezet. ⁵² Ez az a gondolat, hogy a szépnek teleologikus dimenziója van: ha felismerjük a szépséget, nem tudunk nem rákérdezni, hogy mi a célja. A természet egyes részeire úgy tekintünk, mint egy műalkotás részeire; mintha azokat valaki alkotta volna. Ez azt jelenti, hogy az ember számára úgy tűnik: a szép nyilvánvaló intencionalitással rendelkezik, elrendezett harmóniája visszaülalkotója szándékára. Mint később látni fogjuk, a kései Scruton is foglalkozott ezzel a problémával.

A nem művészi szépség harmadik, Scruton által elemzett formája a mindennapi szépség. Legfőbb példája erre a kert, amelyet az emberi világ és a nem emberi természet világa közötti közvetítőként azonosít. További példaként az ipari formatervezést, a kézimunkát, sőt az esztétikus asztalterítés egyszerű gyakorlatát is felhossa. E szépségfajta esetében a Scruton által használt fogalom a harmónia és az illő, a helyesnek tetsző keresése. Ezek a fogalmak az esztétikai ítélet kognitív dimenziójára emlékeztetik. Miközben a kognitív motívum tomista elemnek tűnik, a hétköznapi szépség elemzésében a társadalmi dimenzió is nyilvánvalóvá válik. Egy épület esetében például, ha először szembesülünk vele, nem tudjuk nem megítélni az esztétikai jellegét (is). Az építészek ezért esztétikailag vonzó épületek építésére törekednek. Scruton szerint itt „koordinációs problémáról” is szó van.⁵³ Bármely épületnek illeszkednie kell a körülötte lévő többi épület rendjébe. Ez felhívja figyelmünket az építészeti nyelvnek létezésére: az építésznek figyelembe kell venniük az általuk tervezett architektúra épített környezetének stílár szókincsét, sőt nyelvtanát is. Egy új lakóépület felépítésekor az építetők el

⁵¹ SCRUTON 2019a: 76.

⁵² SCRUTON 2019a: 87.

⁵³ SCRUTON 2019a: 99.

akarják nyerni „mások spontán tetszését”.⁵⁴ A házaknak közös rendjük van, amelyet részben az adott hely építési előírásai, részben a helyi gyakorlat, az építészeti köznyelv határoz meg – az, ahogyan az építőmesterek adott területen hagyományosan hajlamosak megoldani a gyakorlati problémákat. Az újonnan épített háznak a meglévők rendjével való, gyakran spontán összehangolása révén az adott település lakói közös környezetet hoznak létre, „olyan közös környezetet építenek, amelyben mindannyian otthon tudjuk érezni magunkat, és amely kielégíti azt a szükségletünket, hogy a dolgok mindenki számára jól nézzenek ki”.⁵⁵ Ez az esztétikai jellemző, amely egy gyakorlati probléma megoldásának sajátos módja melletti elköteleződés, vagy más szóval az építészeti stílus, amelyet a ház építői követnek, társadalmi jelentőségű: „útmutató közös környezetünkhöz.”⁵⁶ Egy utca, egy tér vagy egy városrész épületeinek rendje ezekből az apró igazodásokból alakul ki, amelyekre az egyes építők hajlandók annak érdekében, hogy az új házat beilleszték az adott rendbe, összehangolják a már adott mintázattal.

Ez vezeti Scrutont a helyi stílus vagy „tájn nyelv” (*vernacular*) építészeti fogalmához, amely a gyakorlati kérdéseknek az elfogadott ízlés vagy divat szerinti, megfelelő megoldására vonatkozó, gyakran ki nem mondott helyi szabályokat összegzi. A teljes próba- és hibafolyamat ki nem mondott, valójában „a konszenzusra irányuló rejtett törekvésen” alapul.⁵⁷ Ez jellemzi az esztétikai ítéletek társadalmi összefüggését: azt biztosítják, hogy mások is elfogadják azt, amit építünk. Az esztétikai jelleg tehát összehangolja az egyként szétartó egyéni preferenciákat, és segít létrehozni a közös normakészletet. Mindezek a normák, illetve az általuk elért illeszkedés olyan rendet eredményez, amely a szemnek tetsző, és kialakítja azt az ismerősséget, amelyet otthon (os)nak nevezünk. Így működik tehát a mindennapi szépség, amelyet a kötetben „minimális szépségnek” is nevez.⁵⁸

Scruton elsődleges érdeklődése az iránt, hogy a mindennapi esztétika milyen szerepet játszik a társadalmak koordinációs problémáinak meg-

⁵⁴ SCRUTON 2019a: 100.

⁵⁵ SCRUTON 2019a: 100.

⁵⁶ SCRUTON 2019a: 100.

⁵⁷ SCRUTON 2019a: 103.

⁵⁸ SCRUTON 2019a: 106.

oldásában, illetve annak magyarázata, hogy ez miként és miért valósul meg, a művészet egészéhez való viszonyulását is meghatározza. A művészet szerint a mindennapi szépség esztétikájának sajátosan intenzív pillanatát jelenti. Az építőmester mások példáját követve tanulja meg mesterségét, és ily módon csiszolja esztétikai ítélőképességét, érzékét arra, hogy mi számít szépnek, vagyis mi az, ami illik, vagy megfelel az általános elvárásoknak. Mindazonáltal még a legszigorúbb helyi, tájnyelvi építészeti szokáncs és nyelvtan is hagy némi mozgásteret a szabad döntések meghozatalához. Az egyéni kreativitás ezen a téren talál rá a maga kifejezési módjára. Még akkor is, ha az építő elfogadásra és megfelelésre törekszik, és ezért a település összes kimondott és hallgatólagos követelményét szem előtt tartja, az alkotófolyamatban maradnak olyan pillanatok, amikor a helyi szokások támpontja nélkül kell döntéseket hozni. Itt mutatkozhat meg az egyéni *inventio*, amely a „szabálykövetéstől szabad gondolkodásmódból ered”.⁵⁹ Scruton két példával illusztrálja mondanivalóját.

Az első a Parthenón „magabiztos szilárdsága (*serenity and solidity*)”. Első pillantásra ez az épület megfelel az ókori Athén építészeti nyelvtana által támasztott követelményeknek. Csakhogy a szemünknek mégis jobban tetszik, mint más, hasonló építészeti problémákra született megoldások. Más szóval, ez az épület kiemelkedik, felhívja magára a figyelmet, ami viszont magyarázatot követel. Miért kedveljük jobban a látványát, mint más korabeli templomokét? Scruton szerint a kreativitási többletnek, vagyis annak köszönhetően, hogy a részletek összeillesztése, „a lépték, az arányok” kidolgozása szabadon kidolgozott tökéletességet mutat.⁶⁰ Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az építők szemmel láthatóan élvezték azt a szabadságot, amellyel e problémák megoldása során élhettek, és ezekbe a részletekbe belevitték a tökéletességről alkotott elképzeléseiket, személyes preferenciáikat és saját stílusukat. Ez nem jelenti azt, hogy figyelmen kívül hagyták volna koruk és környezetük követelményeit, vagy hogy csupán botladozva követték volna ezeket. Nem is lázadtak a helyi szokások ellen. Épp ellenkezőleg: szigorúan az elvárások és az illendőség követelményein belül maradtak. Egyszerűen csak különösen jól sikerült a logikát, a koherenciát,

⁵⁹ SCRUTON 2019a: 155. A következő idézet is innét való.

⁶⁰ SCRUTON 2019a: 155. A magyar fordításon változtattam.

a következetességet alkalmazniuk az egyes problémák megoldása során, s a megengedett kereteken belül. A szemlélő nem hagyhatja figyelmen kívül a műalkotás belső logikáját, stílári repertoárját, egyéni nyelvtanát, még akkor sem, ha esetleg nem is tudja azonosítani azokat a konkrét részleteket, amelyek az adott hatást kiváltják.

Annak módját, ahogyan ezt a Parthenón építői megvalósították, Scruton a művészet és a játék közötti kapcsolat schillerei leírásával magyarázza. *Levelek az ember esztétikai neveléséről* című művében Schiller azt írta, hogy a művészet vívmánya, hogy kiemel bennünket a mindennapi gyakorlati gondok világából, és olyan tárgyakkal, jellemeikkel, jelenetekkel szembesít, amelyekkel játszhatunk, és amelyeket azért élvezhetünk, amik, és nem azért, ami hasznos számunkra.⁶¹ A művész a játszó gyerekekhez hasonlítható, amikor azt mondja: „Tegyünk úgy, mintha...!” Játékos drámai jeleneteikben a gyerekek képesek utánozni a valós élethelyzeteket, és ezáltal megismerik az egyes helyzetek érzelmi hatásmechanizmusát. Ezekben a szerepjátékokban a gyerekek képzeletükre támaszkodva egyeztetni tudják az ést és az érzéket. Ugyanez történik a művészetben is: gyakorlati életünk korlátait hátrahagyva egy műalkotás befogadói közösségének tagjaiként képessé válunk az ész elvárásai és az érzelmek követeléseinek összehangolására, és ez biztosítja számunkra „az emberi élet egészének művészi látomását”.⁶²

A gondolatmenetnek ezen a pontján Scruton még egy lépést tesz. A klaszszikus és a romantikus művészet hegeli szembeállítására, valamint a szép és a fenséges Burke-féle megkülönböztetésére támaszkodva összehasonlítja a Parthenón építőinek művészi szándékait a firenzei Biblioteca Laurenziana tervezőjének szándékaival.⁶³ Míg előbbieknél sikerült betartaniuk a szabályokat, és csak ott játszottak szabadon, ahol a szabályok teret engedtek nekik, addig Michelangelo simán figyelmen kívül hagyta a szabályokat, és ahelyett, hogy alkalmazta volna azokat, saját szabályokat alkotott, amelyek csak a lépcső és az épület homlokzatának arra az adott kialakítására voltak

⁶¹ SCRUTON 2019a: 136.

⁶² SCRUTON 2019a: 136.

⁶³ A hegeli megkülönböztetés leírásához lásd HOULGATE 2020. Burke distinkciója a *Filozófiai vizsgálódás a fenségről és a szépről való ideáink eredetét illetően* (1756) című művében olvasható.

érvényesek. Michelangelo merész újítása valójában nem kevesebbet jelent, mint a szabályokhoz fűződő ironikus viszonyát. Hasonló ez a természet fenséges eseményeihez, amelyek nincsenek tekintettel az emberek alapvető életfeltételeire, sőt elsöprik azokat, emlékeztetve őket teremtetjük hatalmára, aki egyben az egész természet teremtetője is. Amikor a művészetben fenséges hatást ér el, a – legtöbb esetben romantikus – művész Isten teremtetett világ feletti hatalmát utánozza azáltal, hogy a műalkotás lenyűgöző hatásával szembesíti a közönséget, eljuttatva azt a katarzishoz, amely, mint Arisztoteléstől tudjuk, a szánalomhoz és a félelemhez hasonló erős érzelmeiktől való megszabadulást készíti elő. Ennek érdekében a műalkotás felforgatja lelkiállapotunkat, és teljes mértékben igénybe veszi képzeletünket.

Ehhez a második fajta művészi hatáshoz – amelyet olyan különböző művészek értek el, mint Michelangelo, Shakespeare vagy Csajkovszkij – nagyon hasonló dolog történik az erotikus élményben, amely „az emberi állapot sajátos jellemzője, olyan rejtély (*mystery*), amellyel földi sorsunk összefonódik, és amely elől nem menekülhetünk el anélkül, hogy föl ne áldoznánk természetünk és boldogságunk valamelyik felét”.⁶⁴ Bár Scruton más műveiben sokkal részletesebben foglalkozik a kérdéssel – a legnagyobb részletességgel *Sexual Desire* (*A szexuális vágy*, 1986) című, terjedelmes kötetében –, ez a téma itt, a műalkotás metafizikai dimenzióinak bemutatására tett erőfeszítései kapcsán is előtérbe kerül. A valódi szerelem által (szemben a pornográf képzelgésekkel és a pusztán nemi örömmel) képzeletben a maga teljességében szembesülünk a másikkal, aki teljességgel magával ragadja vágyakozásunkat, s ez arra ösztönöz, hogy mindenestül, mind testileg, mind lelkileg egyesüljünk. Mivel ez a magunkévá tétel testünk korlátai miatt a gyakorlatban korlátozott, a szexuális vágyat soha nem lehet teljesen kielégíteni, és ez az, ami a másik emberrel való testi kapcsolaton túl olyan területre vezet minket, amelyet viszont racionálisan nem tudunk uralni. Ugyanez történik a szépség tapasztalatában is. A remekmű élménye egyfajta ekstázishoz hasonlítható, amelyben meghaladjuk természetes határainkat, illetve átlépünk az ismeretlen és ellenőrizhetetlen birodalmába. Amikor a szépséggel szembesülünk, azt tapasztaljuk, hogy képtelenek vagyunk

⁶⁴ SCRUTON 2019a: 169.

kielégíteni képzeletünket, mivel soha nem tudjuk egészen leküzdeni a távolságot önmagunk és az esztétikai befogadás tárgya között. A tökéletességnek ez a birtoklás nélküli esztétikai élménye összetett és velünk szemben is követelést megfogalmazó tapasztalat, ugyanakkor tisztító egzisztenciális és erkölcsi hatása van, amelyet Arisztotelész a katarzis fogalmával ír le.

Mivel Scruton ezt a tapasztalatot kulcsfontosságúnak tartja az emberi jellem alakulásában, meglehetősen kritikusan viszonyul azokhoz a művészeti irányzatokhoz, amelyek szerint menekülnek a szépség elől, amire a legjobb példa a modern, de még inkább a posztmodern művészet. Eliot esszéi és *Négy kvartettje* vagy akár még Pound, Schönberg és Pfitzner művei is mindig megváltást keresnek lelkünk számára. Ahogy Scruton fogalmaz, a jelentős modern művész célja nem az, „hogy szakítson a hagyománnyal, hanem hogy [...] visszatérjen hozzá”.⁶⁵

Ezzel szemben, ahogyan Scruton Mozart *Szöktetés a szerájból* című vígoperájának egyik berlini, posztmodern előadásának elemzésében kifejti, úgy tűnik, a posztmodern művészet fél a művészet felforgató erejétől. A posztmodern művész megveti a szépség és a tökéletesség iránti emberi vágyat, s ezzel szentségtörést követ el; nem szembesül a szent jelenlétében érzett áhítat élményével, és hidegen hagyják a romantikusok vagy akár Shakespeare érzelmi magasságai, holott azok legszebb szerelmi jelenetei „szinte már szertartásszerű hódolatot” sugároznak.⁶⁶ Márpedig azok, akik megvetik a szerelemnek ezt a formáját, avagy általában a magasművészet felforgató hatását, alighanem félnek az áhítat és a tisztelet elsöprő élményétől. Ezért van az, hogy a posztmodern művészet a megvetést részesíti előnyben, sőt a szentségtöréstől sem riad vissza, hogy azzal helyettesítse a katarzist. Ez utóbbi helyett bálványimádást és profanizálást kínál, az érzelmi háztartásunk kielégítésének olcsó és könnyű módját, mint amilyen a szexuális vágyak testi kielégítése a pornográfiában vagy a harmónia és a lelki béke keresésének rövidre zárása a giccsben, amelyet Scruton egyenesen a hit elgyengülésével köt össze, és a szentséggyalázás egy változatának tekint.

A kötet végén Scruton tagadja, hogy platonista lenne. Nem próbál amellett érvelni, hogy a szépség a lét egyik jellemzője volna. Csupán egyszerűen

⁶⁵ SCRUTON 2019a: 182.

⁶⁶ SCRUTON 2019a: 189.

valami többre törekszik, mint az esztétikai tapasztalat szubjektivista felfogása. Értelmezése szerint az esztétikai élmény sajátos élménytípus, amelynek előidézői többnyire a műalkotások, amelyek maguk is funkcionális, az esztétikai észlelésnek szánt tárgyak. Az a távolságtartás, amely a műalkotás befogadóját jellemzi, lehetővé teszi számára, hogy bizonyos szabályok perfekcionista alkalmazásán túlmenően élvezze benne a szabad alkotás játékát, amelyet korábban említettünk. Ennek a tehetséges alkotót jellemző szabad játéknak a felfedezése felszabadítja a befogadó képzetét is, és lehetővé teszi számára, hogy a dolgokat a megszokottól eltérő módon élje át. Ilyenkor a saját énjéből való kilépés élményét élvezzi, amely által betekintést nyerhet abba a birodalomba, amely túl van mind az ember létállapotán, mind a fizikai természetén. A műalkotással való találkozás élménye tehát lehetőséget kínál arra, hogy érzékileg felfogjuk azt, ami hétköznapi szellemi horizontunkon túl van, vagyis a transzcendens dimenzióját.⁶⁷

AZ ÉPÍTÉSZETI TÁJNYELV (VERNACULAR)

DICSÉRETE: ESZTÉTIKA, POLITIKA, ÉPÍTÉSZET

A kultúra működése iránti általános érdeklődése és a – hétköznapi és művészi – szépség emberi életben betöltött szerepének és működésének általános elmélete mellett Scruton különös érdeklődést mutatott a művészet sajátos formái iránt. Mint arról szó esett, késő gyermekkorában és ifjúságában – bizonyos barátai és ismerősei hatására – sok időt töltött a zene és az irodalom bűvöletében. Kétségtelen, hogy a művészet, mint sok más esetben is, menekülési lehetőséget jelentett a fiatalember számára, mind a családi problémák – beleértve az elnyomó apát és anyja súlyos betegségét és végül halálát –, mind a serdülőkor szokásos lelki problémái elől. Korának és nemzedékének legtöbb fiataljával ellentétben őt sem a sport nem foglalta le, sem az ifjúsági szubkultúra – az 1950-es évek végi és az 1960-as évekbeli pop- és beatzene – nem hatott rá különösebben. Szellemi autonómiája és kissé lázadó természete által vezérelve, amely másként gondolkodóvá tette,

⁶⁷ Erről a kérdésről részletesebben lásd: HÖRCHER 2024.

belevetette magát a klasszikus zene és a könyvek birodalmába. Ezek az alapvető érdeklődési területek később kiegészültek a vizuális művészetekkel, elsősorban az építészettel.

Jelen fejezet kifejezetten az építészetre összpontosít, amely idővel a művészetben belül elsődleges érdeklődési területévé vált. Bár Scruton egész életében a humán tudományok embere maradt, mint láttuk, fiatal korában meglehetősen intenzív időszakot töltött a természettudományok, különösen a fizikai és a biológiai tudományok tanulmányozásával. Ez a tájékozódási irány utóbb kiegészült a politika elméleti kérdései iránti érdeklődéssel. Korábbi természettudományos tanulmányaiból filozófiája sokat merített. Az építészethez való hozzáállása a polihisztoré volt, nem a szakemberé. Mindazonáltal már cambridge-i tanulmányai alatt is lehetősége nyílt rá, és időt is szánt arra, hogy részletesen tanulmányozza az építészetet. Ezt az érdeklődést támogatta az építészetelmélet felfutása ebben az időszakban, valamint a modern urbanizmusról szóló heves nyilvános vita Nagy-Britanniában, különösen Cambridge-ben. De talán még ezeknél a hatásoknál is fontosabb volt a David Watkinhoz kötődő, már említett szoros személyes kapcsolata, aki a művészettörténész-szakmán belül az építészetelmélet egyik legfontosabb képviselője és a maga módján szintén nagy lázadó volt. Fentebb már szó esett Watkin rendkívüli személyiségéről és Scruton hozzá fűződő kapcsolatának természetéről. Foglalkozzunk hát itt közelebbről Watkin *Morality and Architecture (Erkölc és építészet, 1977)* című kis könyvével, amely nemcsak saját korában okozott nagy felfordulást, hanem közvetlenül befolyásolta Scruton szemléletét is, nemcsak az építészet, hanem még a politikaelmélet terén is.⁶⁸ Scruton építészet iránti érdeklődése mindig is az emberi természet és a közösségi élet formáinak általános vizsgálatához kötődött. Érdekes módon Watkin könyvében kritikát fogalmazott meg azzal a modern (a 18. századtól a 20. századig terjedő) jelenséggel szemben, amely az építészeti gyakorlatot túl erős társadalmi, filozófiai vagy (kvázi) vallási elméletekkel terhelte. E kritika alapja az elvont urbanisztikai elméletek és a múlt építészeti maradványainak könyörtelen, főként a városközpontokban történő lerombolására irányuló gyakorlat közötti szoros kapcsolat volt.

⁶⁸ Az általam használt kiadás: WATKIN 1977. Bővített kiadása 2001-ben jelent meg.

Watkin példája

Watkin mindössze három évvel volt idősebb Scrutonnál, de már a kollégium tanára volt. Scrutonnal ellentétben Watkin Cambridge-ben maradt, ami egyenesebbé és egyenletesebbé tette pályafutását, amelyből hiányoztak a Scruton életútjára jellemző fordulatok, kisiklások és zsákutcák. Tanárként működött a Peterhouse-ban, ahol Scruton kutatási ösztöndíjat kapott, és saját egyetemi szakán is. Lényeges az is, hogy míg Scruton mindig filozófus maradt, még akkor is, amikor a művészettel foglalkozott, addig Watkin művészettörténész, és ezen belül építészettörténész képzettségű volt, amihez ragaszkodott is. Szintén fontos, hogy doktorandusz tanítványa (és egyben lelkes ellenfele) volt Sir Nikolaus Pevsnernek, a szcéna egyik legérdekesebb figurájának, aki a szakma legbefolyásosabb alakjának – és a modernizmus nagy szószólójának – számított Cambridge-ben.

Watkin nem is hagyott kétséget afelől, hogy *Morality and Architecture* című művét a „befolyástól való félelem” hatása alatt írta. Pevsner doktoranduszának ez egyfajta ödipális törekvése volt arra, hogy megszabaduljon mestere befolyásától, amely azonban éppen az ellenkező hatást váltotta ki: lázadása örökre összekapcsolta teljesítményét mesterével. Watkin lázadása a modernizmus forradalmi ideológiája ellen kulcspillanat volt a modernitásról való elmélkedés történetében. Egyben azonban mély hatást gyakorolt Scruton fejlődésére is.

Watkint saját bevallása szerint a téma 1964 óta foglalkoztatta, amikor elkezdett művészettörténetet tanítani a cambridge-i egyetemi hallgatóknak. Kötete egy 1968-tól tartott kurzusa jegyzetein alapul. Előadás-sorozata egyetlen téma körül kristályosodott ki: a modernizmus (kritikai igényű) értelmezése a művészetelméletben – az előtörténete megértésén keresztül. Némileg önellentmondásos vállalkozás volt ez, hiszen Watkin történeti módszert használt arra, hogy rámutasson a modernista vállalkozás ahistorizmusára, illetve ezzel párhuzamosan a modernista vállalkozás történeti determinináltságára. Mégis igencsak erőteljes támadás volt, s ereje részben épp kifinomult történeti módszerének köszönhető. Ez a módszer Sir Herbert Butterfield historiográfiai elméletének mintájára épült, amint azt Watkin az előszóban

elismeri. Butterfield tudvalevőleg azért támadta a whig történészeket, mert úgy vélték, hogy „a történelemben bizonyos logika érvényesül, mégpedig olyan logika, amely a whigek oldalán áll, és amely őket a haladás alkotótársaivá teszi”.⁶⁹ Watkin szerint a modernista program ugyanerre a gondolatmenetre épül, kiegészülve egy marxista ihletésű történelmi determinizmussal. Ez a történelmi meghatározottsággal kapcsolatos meggyőződés a 19. század eleje óta a művészetről szóló „profetikus” írások különböző formáiban is jelen van. Watkin története Pugin 1836-ban megjelent *Contrasts (Ellentétek)* című művével kezdődik, és Pevsner 1936-os *Pioneers of the Modern Movement (A modern mozgalom úttörői)* című munkájáig vezet.⁷⁰ Kettejükben látszólag semmi közös nincs, és nem nyilvánvaló az egyiktől a másikhoz vezető logikai lánc sem. Míg Pugin a középkori világ és gondolkodásmód iránti nosztalgia szószólója volt – beleértve a vallásosságot is –, addig Pevsner egyik legfontosabb hőse, Walter Gropius a modern építész tökéletes mintapéldánya, aki a korábbi stílusoktól és formanyelvektől radikálisan eltérő tervezési módszert vezetett be. Watkin eredeti elképzelése szerint ők ketten mégis rokonok, s hogy ezt megmutassa, más nevek segítségével kapcsolja össze őket. Szerinte Pugin és Gropius közös vonása az, hogy mindketten ahhoz a hagyományhoz tartoznak, amely figyelmen kívül hagyja a stílust mint az építéset legfontosabb elemét, és az építéset értelmét külső magyarázatok segítségével ragadja meg, beleértve akár „a vallást, a politikát, a szociológiát, a filozófiát, a racionalizmust, a technológiát, a térre vagy a korszellemre vonatkozó német elméleteket”.⁷¹ Watkin az építésetelméletre ható külső tényezők három konkrét típusára osszpontosít: az első a vallási, szociológiai és politikai motívumok csoportja, amely az angol kultúrára jellemző; a második a korszellem, amelyet az építéset tipikus német modernista diskurzusaként azonosít; és végül a racionális vagy technológiai indoklás, amelyet a francia megközelítés testesít meg.⁷²

Ezek közül az első megközelítés egészen Winckelmann 18. századi munkásságáig vezethető vissza. Fő magyarázó elve a hivatkozás az igazságra:

⁶⁹ BUTTERFIELD 1931: 41–42.

⁷⁰ PUGIN 1836; PEVSNER 1936.

⁷¹ WATKIN 1977: 1.

⁷² WATKIN 1977: 3.

az építészeti alkotások valamilyen lazán meghatározott értelemben hazudhatnak, vagy lehetnek igazak. Egy épület megítéléséhez erkölcsi kritériumokat lehet használni, és a feladat az, hogy ilyen kritériumokat találjunk, és ezek segítségével ítéljük meg az épület erkölcsi státusát. A művészet és az igazság összekapcsolásának szándéka olyan különböző szellemi mozgalmakban érhető tetten, mint „a francia racionalisták”, „az angol Art and Crafts teoretikusai” és „a 20. századi propagandisták” törekvései.⁷³ Pugin és Pevsner mellett Watkin megemlíti Viollet-le-Duc, Morris, Berlage, Frank Lloyd Wright és Le Corbusier nevét.⁷⁴ Mindannyian külső mérce segítségével próbálták értelmezni az építészetet, legyen az erkölcsi, politikai vagy vallási.

A külső magyarázat második típusa általánosan alkalmazható magyarázó-eszközként a korszellemre utal. Ebben a szellemben Watkin Burckhardtot, Wölfflint, Giediont és Pevsnerrel összekapcsolva német–svájci hagyományt rekonstruál. Szerinte ugyanis mindannyian úgy tekintettek az építészre, mint a kor mértékadó szellemének kifejezőjére. Az emberi természet képes alkalmazkodni, hogy megfeleljen a kor követelményeinek. Viszont ha az új épületek nincsenek összhangban ezzel a szellemiséggel, akkor azt emberi tévedésnek fogjuk tartani.

Végül a francia építészeti gondolkodásmód az adott korszakban rendelkezésre álló sajátos technológiai repertoárból indul ki. Az építésznek konkrét problémákat kell megoldania, és ez a repertoár eszközkészletként szolgál a legjobb megoldás megtalálásához. Ha szükség van bizonyos építészeti funkcióra, a technológia fogja meghatározni, hogyan lehet kielégíteni ezt az adott igényt. Watkin szerint az épület által megválasztott igényt önkényesen választják, és az igény olykor olyan sürgető is lehet, hogy az „a történelmi környezet nagyszabású, társadalmi és építészeti pusztulásához vezethet”.⁷⁵

Watkin szerint mindhárom külső magyarázó mechanizmus ugyanazt a hibát követi el: figyelmen kívül hagyják az építészeti hagyomány belső logikáját, és helyette külső normákat kényszerítenek rá. Az „ízlésre, képzeletre és műveltségre” való hivatkozást, amely az építészeti gondolkodást hagyományosan jellemezte, ezekben a megközelítésekben felváltja az, amit

⁷³ WATKIN 1977: 4.

⁷⁴ WATKIN 1977: 4.

⁷⁵ WATKIN 1977: 11.

„tudományosan kitervelt utópiának” nevez, és amely a „domesztikált kollektivistá ember” új környezetbe, „valamiféle gigantikus, racionalista alapon épített méhkasba” kényszeríti.⁷⁶ Amint az bírálata retorikájából kitűnik, Watkin végső soron azzal vádolta a modernista építészeti vállalkozást, hogy az építészettől és a művészettől idegen, jellemzően politikai-ideológiai érveket vont be a vitába. Olyannyira, hogy a szerző párhuzamot is vont a modernisták és a középkori keresztes lovagok között, a korábbi vallási buzgalmat a későbbi, politikai-propagandisztikus buzgalommal hasonlítva össze. Mindezekben az esetekben az energia alapvetően destruktív, és elutasítja az építészetről való hagyományos gondolkodásmódot. Watkin szóhasználata elárulja, hogy a háttérben politikai indítékot sejt: a társadalomkritika erős szálát és a *status quo* átrendezésére irányuló önkényes politikai szándékot. Meglátása szerint végzetes hiba az építészetről szóló vitába külső diskurzusokat bevonni, legfőképp pedig az ilyen vitában politikai értéktételekre támaszkodni.

Az is sokatmondó, hogy amikor az építészet teoretikusainak „tudományosan kitervelt utópiáját” említi, az idősebb kolléga Scruton egyik szövegére hivatkozik: a sztálinista építészeti gondolkodás erőteljes kritikájára, amely a *Cambridge Review*-ban jelent meg.⁷⁷ Nem meglepő, hogy Watkin és Scruton hasonló feltevésekből indult ki: egyikük művésztörténeti és művészetelméleti megfontolásokat mozgósít, másikuk arra mutat rá, hogy az építészeti gondolkodás milyen mértékben vált ideológiavezéreltté. A helyes mérce mindkettejük szerint az ízlés és a képzelet az építészeti minőség megfelelő megítélésében.

A modernista forradalmat értelmező Pevsner tanítványa, Watkin tehát a politikai érvek használata miatt kritizálja. Ezzel azonban a 22-es csapdája fenyegeti. Amint valaki azért bírálja a másikat, mert politikai érvekre hivatkozik egy nem politikai vitában, mondhatni ugyanazt a hibát követi el: külső, politikai vonatkozású érveket visz bele az esztétikai vitába. Ez volt az a kritika, amellyel Watkinnek is szembe kellett néznie: hogy a pártos nézeteknek az esztétikai vitákban való használata ellen tiltakozva valójában maga is pártos nézeteket vallott. Holott a lényeg egyszerű volt: a modernista

⁷⁶ WATKIN 1977: 12.

⁷⁷ SCRUTON 1976.

építészet teoretikusainak nézetei szerint azon a feltételezésen alapultak, hogy „a modern embernek új kollektivista társadalmat kell építenie, amely általánosan elfogadott erkölcsi és társadalmi konszenzuson alapul”, ahol az „építészeti igazság” elismert, de szándékosan homályos fogalmára való törekvés kizárja azt, hogy az ízlésre és a képzeletre hagyatkozzanak, „akár az alkotófolyamatban, akár a kritikusok részéről”.⁷⁸

Mint a fentiekből kiderül, Watkin valóban meglehetősen kritikusan viszonyult korábbi mesteréhez, Nikolaus Pevsnerhez, akit az építészeti gondolkodás új irányzatának megtestesítőjeként tartottak számon. A tanítványnak az építészeti modernizmus eredetéről szóló meglepő története végső soron Pevsner kritikáját szolgálta. A 19. századi elődök és Pevsner baloldali kollektivista-radikális gondolkodásmódja közötti strukturális párhuzamok kimutatása arra szolgált, hogy Pevsner politikai meggyőződéseinek kvázi vallásos jellegét hangsúlyozza. Ebben az értelemben Watkin kritikája valójában politikai teológiai kritika, mivel arra mutat rá, hogy a politikai üdvtannak ugyanaz a szerkezete, mint a vallási megújulás tanításának – mind a kettő evilági megváltást ígért saját korában. Ez annál is érdekesebb, mivel – mint utaltunk már rá – Watkin maga is gyakorló katolikus volt. Valójában építészeti elmélete sem volt ettől a ténytől teljesen független. Watkin kritikájának van katolikus, teológiai olvasata: eszerint azért kritizálja Pugin revivalista („ébredési”) katolicizmusát, mivel szerinte „különös materialista eretnekséget” követ el. Pevsner álláspontját pedig az építészeti katolicizmus kvázi protestáns kritikájaként értelmezi. Erre az utóbbi kritikára térünk ki a következőkben.⁷⁹

Először is fontos megjegyezni, hogy Watkin közvetlenül doktori témavezetőjét támadta kötetében. A tudományos kutatás ideális világában persze nem kellene számítania annak, hogy ki milyen viszonyban áll az általa kritizált szerzővel, és a kritikai vélemény értékének egyszerűen a kritika érdemétől kellene függenie, tekintet nélkül a szerző személyére. Ha ez a feltétel teljesülne a gyakorlatban is, akkor nem lenne semmi különös abban, hogy valaki szakdolgozata védeése után – akár erőteljesen is – kritizálja saját

⁷⁸ WATKIN 1977: 14.

⁷⁹ Scruton számára döntő jelentőségű, hogy Watkin tudatosan választotta a maga álláspontját, s hogy Alfred Gilbert, a Monsignor katolicizmusa is hatott rá.

témavezetőjét. Emellett Watkin nyilvánvalóan igen nagylelkű Pevsnerrel, a személlyel kapcsolatban, akinek ő maga sokat köszönhetett. Támadása egyáltalán nem személyeskedő. Mégis érzékelhető abban valami szokatlan és kínos, hogy a tanítvány a mestere ellen fordul – ha másért nem is, hát az ödipális elem miatt. Ebben az összefüggésben érdemes felidézni Bloom „hatásiszonyról” szóló elméletét. Bloom felől nézve Watkint az a freudi készítés vezérelte, hogy intellektuálisan „leszámoljon” mesterével, és ezáltal szabaduljon a befolyása alól.

Pevsner művészettörténeti tévedéséről szóló részletes beszámolójában Watkin gondosan kimutatja, hogy Pevsner a művészettörténet-írás német nyelvű hagyományába illeszkedik, ami predesztinálta a rá jellemző módszer-tani hiba elkövetésére. Burckhardtra és Wölfflinre hivatkozva azt állítja, hogy Pevsner az előbbtől vette át azt a gondolatot, miszerint tudományága, a művészettörténet „a kultúra- és társadalomtörténet egyik aspektusa”, az utóbbtól pedig azt, hogy „a korszellemre vagy -stílusra” hivatkozik, ahol is ez a *Zeitgeist* sokkal inkább meghatározza az egyes alkotók művészetét, mint saját egyéni tehetségük és személyes döntéseik.⁸⁰ Pevsner barokk művészetkritikai írásait elemezve Watkin rámutat arra, hogy a 17. századi jezsuita gondolkodásról nyújtott rekonstrukciója előítéletes, és torzítja a történelmi tényeket, mivel „nem ismeri azon egyház szokásait és tanításait, amelyről ír”, és ezt a torz eszmetörténeti rekonstrukciót önkényesen ülteti át a művészet területére, hogy a művészeti gyakorlatot is bírálja.⁸¹ Watkin mindebben a manierizmus, a jezsuitizmus és az ellenreformáció gondolkodásának jellemzően északi, protestáns félreértését látja.

A reneszánsz alapvető vallásellenességről szóló burckhardti tézis mellett – amely a keresztény humanizmust egyszerűen figyelmen kívül hagyja –, Watkin Max Weber hatásának tulajdonítja Pevsner azon gondolatát, miszerint a modern világ alapvetően protestáns szellemiségű, és így a modernizmus (ideologikus) vallási védelme részéről valójában „a protestantizmus harsogó dicshimnusa”.⁸² Mi több, e tévítéletén túlmenően szerinte egy, „a 19. és

⁸⁰ WATKIN 1977: 71.

⁸¹ WATKIN 1977: 72–73.

⁸² WATKIN 1977: 77.

20. századi politikai filozófiában bevett módszertani hibát” is elkövet azzal, hogy a korszakról szóló ideológiai beszámolóból indul ki.

Watkin kritikája azonban csak akkor válik igazán csípőssé, amikor Pevsner pályafutásának második szakaszára tér rá, amelyet mestere a modern és a modernista építészet védelmének szentelt. Megítélése szerint a Pevsner álláspontját legjobban tükröző mű a *Pioneers of the Modern Movement from William Morris to Walter Gropius* (*A modern mozgalom úttörői William Morristól Walter Gropiusig*, 1936). Ebben a kötetében Pevsner úgy építi fel történetét, hogy az a 19. század társadalmi prófétáitól a nagy 20. századi építészekig vezető genealógia formáját ölti. Ennek következtében Pevsner narratívája szerint a modernizmus „az új földi Jeruzsálem progresszív előhírnöke”.⁸³ Leírásának nagy hátránya, hogy nem falszifikálható, ami ellentmond a tudományos elméletekkel szemben támasztott popperi követelménynek. Ehelyett a modernista építészet újabb művészetéről szóló leírása inkább prófétai kinyilatkoztatásnak tűnik – elutasítása pedig a kor-szellem elleni árulásként bélyegezhető meg. Watkin úgy látja, hogy Pevsner már akkor kidolgozta determinisztikus elméletét, amikor a Göttingeni Egyetemen dolgozott, ahol 1929 és 1933 között tanított. Watkin eredetileg nem rekonstruálja Pevsner állítólagos korai szimpátiáját a náci ideológia egyes elemei iránt, amelyek fontos szerepet játszanak Susie Harries díjnyertes Pevsner-életrajzában.⁸⁴ Kiemeli azonban a „totalitárius” kifejezést, amelyet Pevsner annak leírására használt, amit a modernizmus valódi stílusának tekintett.⁸⁵ Az eredeti kiadásban mégsem él azzal a lehetőséggel, hogy általános állítást tegyen Pevsner totalitarizmussal való kapcsolatáról, holott az értelmiség ilyen irányú tájékozódása egyébként igen fontos szerepet játszott más szerzők kritikai beszámolóiban, Raymond Arontól Czesław Miłoszig. A könyv 2001-es kiadásában – amelyet jelen sorok szerzőjének nem volt alkalmja tanulmányozni – azonban megjelenik az építészettörténet-sz nemzetiszocializmussal való kacérkodás is, amely az angliai Pevsner-kultusz

⁸³ WATKIN 1977: 81.

⁸⁴ HARRIES 2011.

⁸⁵ Watkin arra is rámutat, hogy a kötet későbbi kiadásaiiban a „totalitárius” helyébe az „univerzális” lép. Lásd WATKIN 1977: 96.

számára a lehető legzavaróbb téma. Watkin már kötete eredeti kiadásában részletesen kitér Pevsner doktori témavezetőjéhez, Wilhelm Pinderhez fűződő kapcsolatára, aki még 1939-ben is Hitler szószólója maradt. Mára részletes irodalom született arról, hogy a nemzetiszocialista ideológia milyen végzetes vonzerőt gyakorolt Pevsnerre; Stephen Games, majd később Susie Harries részletes életrajza is foglalkozik a témával.⁸⁶ Mostanra elfogadottnak tűnik, hogy Pevsner valóban nagy reményeket táplált a nácizmussal kapcsolatban, és még ha később helyesen úgy is döntött, hogy elhagyja az országot, bizonyos fokig naiv maradt a 20. század végzetes eszmerendszerét illetően. Boyd White felidézi azt a „folyamatos szimpátiát, amelyet 1933-ban és 1934-ben elnyomói, Adolf Hitler és annak Nemzetiszocialista Német Munkáspártja (NSDAP) politikája iránt kifejezett”.⁸⁷ Games idézi Pevsner egy 1933-as beszélgetését, amelyben kifejtette: „Szeretem Németországot; ez a hazám, nacionalista vagyok, és annak ellenére, ahogyan bánnak velem, azt akarom, hogy sikeres legyen ez a mozgalom. Nincs más alternatíva, csak a káosz... Vannak rosszabb dolgok is a hitlerizmusnál.”⁸⁸ A náci hatalomhoz fűződő viszonyulása a Stockholm-szindrómára emlékeztet. Ma már nehéz megérteni, de mindennek ahhoz a komplex pszichológiai reakcióhoz van köze, amelyet az eredetileg Oroszországból érkezett német zsidó Pevsnerből angliai száműzetése váltott ki. Még kevésbé érthető Pevsner korai szakmai reménye – amely azonban nem is tartott túl sokáig –, miszerint a náci forradalom támogatni fogja a művészet és különösen az építészet modernista fordulatát, amelyért lelkesedett. Boyd Whyte megfogalmazásában: „Pevsner számára a nemzetiszocialista forradalom nem a szentimentális historicizmus támogatója, hanem a fiatalság, a megújulás és a fejlett technológia ígérete volt.”⁸⁹ Bár, mint említettem, Watkin eredetileg nem sokat foglalkozik ezzel a náci szimpátiával, azért ő is utal a „kollektív szellem” megbecsülésére, és a teológia szóhasználatából kölcsönzött metaforákat használ Pevsner elkötelezettségének leírására (például „evangéliumot”, „missziót” emleget).⁹⁰

⁸⁶ GAMES 2010; HARRIES 2011. Pevsner és a náci kísértés kérdéskörének tömörebb, mégis részletes áttekintéséhez lásd WHYTE 2013.

⁸⁷ WHYTE 2013: 3.

⁸⁸ GAMES 2010: 185–206.

⁸⁹ WHYTE 2013: 5.

⁹⁰ WATKIN 1977: 82.

Pevsner *Úttörőinek* watkini olvasatában a könyv célja, hogy azonosítsa a modernista mozgalom brit elődjait – és különösen Gropius kapcsán rátaláljon William Morrisra. Watkin olvasatában Pevsner gondolkodása a művészi ösztönzésen – amely kategóriát illetően a maga részéről egyébként meglehetősen szkeptikus –, a technológia növekvő jelentőségén, valamint a fiatalság dicsőítésén alapul. Pevsner álláspontja azonban a brit 19. századdal kapcsolatban cseppet sem egyértelmű. Lelkesen üdvözli Morrisset, aki a viktoriánus korszak hamis bálványai ellen lázadó próféta, majd ő maga (Pevsner) elvállalja a Victorian Society elnöki posztját. Pevsner Morris iránti lelkesedését továbbá az is ellensúlyozza, hogy – amint arra Watkin rámutat – a 19. századi brit gondolkodó nem szívelte a gépeket. Ez az oka annak, hogy Pevsner számára a modern mozgalom igazi úttörője mégis Otto Wagner és Adolf Loos marad az 1890-es évek Bécsében.

Watkin a későbbiekben akkor tér vissza a Pevsnernél azonosított ideológia kollektivistá dimenziójára, amikor a német építészettörténész az ifjúsági mozgalom jelentőségét méltatja. Pevsner ebben az összefüggésben kapcsolatba hozza a kollektívizmust a 20. századi totalitarizmus mindkét fajtájával: „Az egyén elnyomása az egyedül tartós érvényű közösség javára természetesen éppúgy jellemző a weimari köztársaság szocialista és kommunista radikalizmusának politikai retorikájára Pevsner ifjúkorában, mint a későbbi nemzetiszocializmuséra.”⁹¹ A két (a baloldali és a jobboldali) totalitárius ideológia elvei közötti folytonosságot Watkin szerint az ízlésen alapuló stílussal szembeni közös ellenszenvük, sőt „támadásuk” is megerősíti. Watkin ebben az összefüggésben Miller Lane építészettörténészre hivatkozik, aki szerint „a náci a weimari köztársaságtól örökölték az építészet politikai szemléletét.”⁹² A weimari építészetre nyilván hatással volt a Bauhaus, amelyet a náciak persze üldöztek. Ahogy azonban az építészettörténész rámutat, a náciak átvették áldozataiktól az építészeti tanok olyan elemeit, amelyeket saját céljaik szempontjából gyümölcsözőnek találtak. Ez az átvétel azon a feltételezésen alapult, hogy az uralkodó építészeti gondolkodásmód nem egyszerűen erkölcsi dilemma: politikai dominancia kérdése is. Ha ez igaz,

⁹¹ WATKIN 1977: 97. Ez az egyén és közösség közötti ellentét persze nem sok helyet hagy a szokásos értelemben vett patriotizmusnak sem.

⁹² LANE 1968: 2–3.

akkor maguk az építészek közfeladatát látnak el, mint „a társadalmi és politikai eszmék igaz útmutatói és hirdetői”.⁹³

Pontosabban, Pevsner szerint nem az építész az, aki a társadalmi és politikai eszmények „útmutatójaként és hirdetőjeként” működik, mert ő valójában csak közvetítő. Az eszmény igazi útmutatója és hirdetője a korszellem, amely egyfajta historicista determinizmus révén korlátozza az építészek potenciálisan innovatív eszméit. Ez a historicizmus dönti el, hogy mi az, ami az adott korban valóban felépülhet, és mi az, ami már idegen attól. Sőt, a historicizmus végső trükkje, hogy a korszellem végül a historicizmus öngyilkosságát is megköveteli: a modernizmus nevezetes történeti elvárása szerint el kell felejtünk a történelmet, hogy örökre a pillanat foglyai lehessünk. Az építész nem fordulhat vissza egy már lecsengett történeti stílushoz: mindig saját korában kell maradnia. Semmiféle felélesztés, revivalizmus nem lehetséges, még a klasszikus modernizmus felélesztése sem, mivel „a múlt stílusainak bármely újjáélesztése a gyengeség jele”.⁹⁴

A történelem ironiáját tetézi, hogy Pevsner képtelen belátni: mindezekkel a szélsőséges követelésekkel, amelyek a múlt felidezéséhez fűződő jog megtagadásával érnek fel, maga is a Popper és Mannheim által leírt módon a historicizmus áldozata lett. Ahogy Popper fogalmazott *A historicizmus nyomorúságában*: „Semmi sem jelentősegteljesebb, állítja a historicista, mint egy valóban új korszak felemelkedése.”⁹⁵ 1936-ban Popper célja az volt, hogy megmutassa: ha azt állítjuk, hogy a történelemben feltartóztathatatlan erők működnek, amelyek meghatározzák gondolkodásunkat, akkor megtagadjuk az önálló gondolkodást, mert csak a történelem és saját korunk szócsövei lehetünk. Watkin ebben az összefüggésben Gombrichra is hivatkozik, aki szerint Popper elemzésének „aktualitása a totalitárius filozófiák fenyegetéséből fakadt, amelyet akkoriban egy pillanatra sem hagyhatott figyelmen kívül senki”.⁹⁶ Más szóval Watkin Popperre és Gombrichra egyaránt építhet Pevsner historicizmusáról és a korszellemről vallott nézetei ellenében.

⁹³ WATKIN 1977: 103.

⁹⁴ PEVSNER 1968: 244.

⁹⁵ POPPER 1989: 36.

⁹⁶ SCHILPP 1974: 925.

Miután kritikailag rekonstruálta, hogy Pevsner miként vallott kudarcot abban, hogy kiszabadítsa saját építészettörténetét és -elméletét a kor divatos – főként marxista – módszertani korlátai közül, Watkin általános következtetést von le a modernista ideológia történeti, illetve historicista determinizmusáról. Mégpedig ugyanazt a hibát fedezi fel benne, mint Burckhardt Michelangelo-értelmezésében. Burckhardt úgy próbálta értelmezni az általa bemutatott korszakot, hogy annak összes erejét egyetlen „eszme” ernyője alatt egyesítette. Michelangelo építészeti újításával, a Biblioteca Laurenziana merő eredetiségével azonban nem tudott mit kezdeni. Így aztán egyszerűen azt állította, hogy ez „a nagy mester érthetetlen tréfája”.⁹⁷

Ez a példa ismét rávilágít a Watkin és Scruton gondolkodásmódja közötti folytonosságra. Mint láttuk, Scruton is foglalkozott Michelangelo építészeti remekművével, rámutatva eredetiségére, illetve a művész merész döntésére, hogy szembemegy a kor követelményeivel. A nagy építész szabadsága mind Watkin, mind Scruton szerint az egyik legfontosabb érték, amelyet soha nem szabad feladnia csupán azért, hogy elfogadja valamely politikai, társadalmi, filozófiai vagy vallási rend kényszerű szabályait; ugyanakkor – épp a stílus és az ízlés révén – az építész mindig hozzá is tudja igazítani műveit a város már létező rendjéhez.

Az építészet esztétikája (1979)

Úgy tűnik, Scruton saját korai elképzelései az építészeztől a Watkinnal folytatott eszmecsere során alakultak ki. Ez minden bizonnyal igaz a tudományterületen végrehajtott első nagy vállalkozására, az 1979-ben megjelent *The Aesthetics of Architecture* (*Az építészet esztétikája*) című művére. Egy olyan filozófus magabiztos szellemi terméke ez, aki tudja, hogy az esztétika autonóm szakterületén végzett kutatásai révén saját jogon bekapcsolódhat a kortárs építészeztől szóló nyilvános vitába. A kötet konkrét célja, hogy „megismertesse az építészet iránt érdeklődőkkel az esztétikát”, különösen az esztétikai ízlés és az esztétikai ítélet fogalmára összpontosítva.⁹⁸ A megközelítés újszerűsége leginkább akkor válik nyilvánvalóvá, ha felidézzük, hogy a

⁹⁷ SCHILPP 1974: 925.

⁹⁸ SCRUTON 1979: ix.

20. században uralkodóvá vált modernizmus szembezállt az ízlés és a stílus hagyományos fogalmával, és ehelyett az építészet funkcionalista és szociális megközelítésére összpontosított. Ez egyfajta lázadás, önmagában is „ellenforradalmi” gesztussá tette Scruton visszatérését az építészet esztétikai aspektusaihoz. A szerző egyszersmind a különböző diszciplínák, a filozófus, az építészetkritikus és a történész szakterülete közötti közvetítő feladatát is magára vállalja. Ezt a hermeneutika által inspirált módszertana által sikerül elérnie: a kötet általános esztétikai fogalmakat alkalmaz az épületek leírására. Meg is fordíthatjuk azonban ezt a logikai összefüggést, és éppúgy állíthatjuk, hogy a szerző általános esztétikai állításait építészeti példákkal illusztrálja. Eközben vigyáz arra, hogy a filozófia területén maradjon, ahol biztonságban érzi magát, még akkor is, ha egyébként meggyőzően használja az építészeti terminológiát; a művészettörténet diskurzusától óvakodik. Fő érdeklődési területe a filozófia marad, így az építészeti részletkérdésekben elkövetett esetleges pontatlanságai kevésbé jelentenek gondot. Ki is jelenti: „Az építészetkritikusok és a történészek talán vitatni fogják egyes értelmezéseimet, de ez nem számít.”⁹⁹ Persze, ha valaki közvetíteni kíván a filozófia és a művészetelmélet között, a részletek értelmezésében elkövetett hibáknak messzemenő következményei lehetnek. A szerző esztétikai ítéleteinek helyessége nagyon is releváns. Scruton azonban gondosan ügyel arra, hogy elemzései nagyrészt a filozófiai diskurzuson belül maradjanak, és egyszersmind elég bátor ahhoz, hogy visszafogottan használja „a modern filozófia terminológiáját”.¹⁰⁰ Így is biztos lehetett benne, hogy a filozófia nyelvének és gondolkodásmódjának valódi ismerete nélkül egyetlen kritikus sem találhat rajta fogást.

Scruton John Casey és David Watkin gondolkodását említi munkája ihlető forrásaként. A kötet azonban további jeles elődök hosszú sorát vonultatja fel, köztük olyan szerzőket, mint Ruby Meager, a Birkbeck (és korábban az Oxfordi Egyetem) filozófusa, aki szintén az esztétika iránt érdeklődött, valamint David Pole a londoni King's College-ből, akinek széles filozófiatörténeti érdeklődési körében a klasszikusok mellett a kései Wittgenstein is helyet kapott. Az a tény, hogy az *Előszó*ban említett barátok

⁹⁹ SCRUTON 1979: x.

¹⁰⁰ SCRUTON 1979: x.

és kollégák főként filozófusok, Scruton saját érdeklődési irányát mutatja, és azt bizonyítja, hogy a könyv megírásával nem a szakmai határok átlépése volt a célja, hanem a filozófiát szerette volna a kortárs építészetről folytatott nyilvános vitákba bekapcsolni.

Mindezek ellenére a mai olvasó számára úgy érzékelhető, hogy nehezen tudja meghatározni könyve fő témáit. Scruton wittgensteini módon értelmezi a filozófiát, mint amelynek az a feladata, hogy kifejezetté tegye a tárgyra vonatkozó hallgatólagos tudásunkat. Innét nézve könyvének célja nem más, mint annak tisztázása, hogy mit is teszünk az egyes épületek vagy épületegyüttesek megítélése során, akár reflektálatlanul is; vagyis nem kíván teljes és rendszeres építészetesztétikát alkotni. Az építészetelmélet és az építészet esztétikája közötti különbségtétele a szellemi képességek kanti felosztására látszik visszautalni: a szépérzék, vagyis az úgynevezett ítélőerő (*Urteilkraft*), a tiszta ész (*reine Vernunft*) és a gyakorlati ész (*praktische Vernunft*) fogalmai közötti megkülönböztetésre a *Kritikák* híres rendszerében. Ez sajátos gondolkodásmódot is tükröz. Kant rendszeralkotó gondolata ugyanis az volt, hogy a tiszta és a gyakorlati ész birodalmát az esztétikai ítélőerő segítségével kapcsolja össze. Scruton ezt a felosztást némileg önkényesnek találta, és egyik fő célja ebben a művében éppenséggel az volt, hogy építészeti példákon keresztül rámutasson a gyakorlati ész és a tiszta esztétikai megértés közötti kapcsolat újradefiniálásának szükségességére.

Egy másik előzetes kérdés az építészetnek a művészet tágabb birodalmán belül elfoglalt helyét érinti. Kant harmadik kritikája nem közvetlenül vagy kizárólag a művészettel foglalkozott; a természeti szépség és a természeti fenséges még fontosabb volt számára. Az esztétika mint diszciplína mégis Kant rendszerére, különösen az esztétikai ítélet autonómiájának kanti feltételezésére épült. Scruton ugyanakkor mélyrehatóan ismerte Hegel filozófiáját és a művészetek hegeli osztályozását is. Ez utóbbit alkalmazva hangsúlyozza az építészet és a többi művészeti ág, így az irodalom, a zene és a festészet közötti különbségeket. Collingwood újhegelianus munkásságára is építve különbséget tesz az ábrázoló és az absztrakt művészet között. Ez utóbbi kategóriába tartozik a Scrutonhoz a legközelebb álló két művészeti ág: a zene és az építészet.

Ezekre az alapokra építi tehát az építészet főbb jellemzőiről szóló leírását. Az első jellemző szerinte a funkció: az az elképzelés, miszerint az épületnek bizonyos szükségleteket és vágyakat kell kielégítenie; elsősorban menedéket kell nyújtania az emberek számára. Ez a funkcionális szempont a művészet és a mesterségbeli tudás szintézisévé teszi az építészetet. Hiba is lenne figyelmen kívül hagyni az építészetnek ezt a természetét, hiszen ha túlságosan a művészi attribútumokra összpontosítunk, az a szobrászati felfogás felé terelné az építészetet.¹⁰¹ Ezzel szemben a modernisták hajlamosak a másik végletbe esni, és túlértékelni a funkció jelentőségét, figyelmen kívül hagyva az esztétikai minőséget.

Az építészet további jellemzője, hogy az épületek beágyazódnak az adott környezetbe. Nem önmagukban állnak, ezért vizuálisan más épületekkel vagy struktúrákkal együtt tapasztalhatók, és a szemléltre gyakorolt közös hatásuk döntő a megítélésük szempontjából. Ahhoz, hogy értékelni tudjuk a lokalitás szempontjának jelentőségét, figyelembe kell vennünk az ember helytudatát, amely segít abban, hogy megértsük az épületnek a környezetéhez fűződő viszonyát, és meghatározzuk, hogy összhangban van-e vele. Az a tény, hogy esztétikai értékítéletünk magában foglalja az épület és a – közvetlen, illetve közvetett – környezete közötti harmónia értékelését, elvezet Scruton stílusérzékről adott értelmezéséhez, amelynek lényege, hogy ez utóbbi segíthet az egyes esetek összehasonlításában. Mint látni fogjuk, a stílusérzék egyenesen döntő szerepet játszik Scruton építészetelméletében. A stíláriis különbségek megítéléséhez azonban az építészeti technika ismerete is szükséges. Scruton tisztában van azzal is, hogy helyes megítélése érdekében az építészetet – legalábbis részben – dekoratív művészetnek is kell tekinteni. A technikai tökéletesség és a dekorativitás az építészet két olyan aspektusa, amelyet Scruton nem kapcsol össze közvetlenül, de mindkettő a mesterségbeli tudás döntő szerepét hangsúlyozza.

Úgy tűnik, számára az építészet legfontosabb jellemzője az, hogy az épületek nyilvános tárgyak (*public objects*). Más szóval, a többi művészeti ág által létrehozott tárgyakkal ellentétben, amelyek a művészeti világ sajátos intézményeihez – múzeumokhoz, galériákhoz, koncerttermekhez vagy

¹⁰¹ Scruton szerint a jól megtervezett középület könnyedén megváltoztathatja funkcióját, amennyiben a közösség igényei azt diktálják.

színházakhoz stb. – kötődnek, az épületek intézménytől független, önálló életet élnek, mindennapjainkban is körülvesznek minket; nem tudjuk nem észrevenni őket, ellentétben más művészeti ágak alkotásaival, amelyeket általában csak akkor látunk, ha kimondottan úgy döntünk, hogy megnézzük őket. Ennyiben az építészeti alkotásoknak eleve „nyilvános hangjuk” van.¹⁰² Az építészet e hangsúlyozottan társadalmi dimenziója leírására Scruton által használt kifejezéseket a hagyomány – más szóval az adott közösségekben használt építési módok folytonossága – és az adott építészeti tájnyelv (*vernacular*) határozza meg. A vernakuláris – amely a latin *vernaculus*-ból ered – arra utal, ami „belföldi, hazai, (ott)honos”.¹⁰³ A vernakuláris, mint látni fogjuk, Scrutonnal meghatározó jelentőségű építészetesztétikai fogalom: egy adott helyszínt jellemző építészeti stílust ír le, ahogyan egy adott beszélt nyelvi dialektus, öltözködési mód vagy viselkedési módor is jellemző lehet egy-egy régióra, a néprajz vagy a kulturális antropológia tanulsága szerint. Az építészeti vernakuláris a nemzetközi modernizmus ellenpontjaként fontos Scruton számára. Ez utóbbit ugyanis nem a hely adottságai, hanem sokkal inkább a pénzügyek, a gazdaság és a progresszív ideológia globális tendenciái határozzák meg. Míg a művészet többi ágának kortárs alkotásai könnyen elgondolhatók e globális mozgalom részeként, az építészettől azt váránk, hogy ellenálljon ennek a nyomásnak, hiszen az épületnek bele kell illeszkednie helyi környezetébe.¹⁰⁴ Ha használható kritériumot keresünk az építészeti alkotások értékelésére, akkor „a mindennapi élet esztétikájának” figyelembe kell vennie a helyi eltéréseket.¹⁰⁵ Ez azonban csak akkor lehetséges, ha e területen feladjuk a magasművészet primátusára vonatkozó posztromantikus elképzelést, és a józan ész vezérelte gyakorlati bölcsességre hallgatunk.

A „gyakorlati bölcsesség” a latin *prudentia* erényének fordítása, amely az arisztotelészi *phronészisz* fogalom megfelelője, és amely a *Nikomakhoszi etika* VI. könyvében a tudás egyik formájaként szerepel (a legújabb fordítás

¹⁰² SCRUTON 1979: 14.

¹⁰³ Lásd az *Online Etymology Dictionary* „vernacular” szócikkét.

¹⁰⁴ Az irodalom egy másik olyan művészeti ág, amelyben fontos szerephez juthatnak a lokális változatok.

¹⁰⁵ SCRUTON 1979: 17.

szerint „gyakorlati okosság”), többek között a tudomány (*episztemé*) és a teoretikus észhasználat más formái (*szophia* és *nusz*) alternatívájaként.¹⁰⁶ A gyakorlati bölcsesség az erkölcsi életünket garantáló helyes ítéletalkotás képessége; márpedig Scrutonnak az is célja volt, hogy bemutassa az összefüggést az erkölcsi ítélőképesség és a művészi érdem megítélése között. Ugyanakkor az is fontos számára, hogy megkülönböztesse az építészet esztétikai megítélését a skolasztikus jellegű moralizálástól, amely, mint láttuk, a modernista elmélet szigorú hangvétele mögött állt, abból kifolyólag, hogy az utóbbi – mint Scruton rámutat – Pugin és Ruskin, de még Matthew Arnold moralista nyelvezetére is oly jellemző a 19. században.

Scruton kifejezetten utal Arisztotelész (és nem mellékesen Wittgenstein) azon kísérletére, hogy „tisztázza az elméleti és a gyakorlati tudás közötti különbséget”.¹⁰⁷ Ezzel a megkülönböztetéssel kapcsolatban leginkább azt akarja hangsúlyozni, hogy az építészetet nem szabad elméleti tevékenységnek tekinteni – és ezzel elválasztja mind a tudományos erőfeszítésektől, mind a társadalomalakítás (sőt, társadalmi mérnökösködés) azon egyetemes törekvéseitől, amelyeket a felvilágosodás fogalmazott meg, többnyire a partikularizmus korábbi formáit felülírva. Ugyanakkor egy további fogalmi különbségtételt is szeretne bevezetni, ebben a művében a gyakorlati értelem azon részére összpontosítva, „amelyet az esztétikai érzék befolyásol és határoz meg”.¹⁰⁸ Scruton érdeklődése a gyakorlati értelem esztétikai hangoltsága iránt azonban azt a belátást is eredményezi, hogy esztétikai színezettel is rendelkező gyakorlati ítéletet nem lehet az emberi élet *telos*ára való utalás nélkül meghozni.¹⁰⁹ Ebben az összefüggésben kifejezetten Arisztotelész *eudaimonia* fogalmára utal, amelyet magyarul a „virágzó emberi élet” kifejezéssel szokás fordítani. Más szóval a görögökhöz hasonlóan Scruton végső célja is az emberi természet átfogó filozófiai megértése. Ez az ókori görög filozófiára való visszautalás amiatt is döntő jelentőségűnek fog bizonyulni, mert filozófiai antropológia érdeklődése is

¹⁰⁶ Nyilvánvaló, hogy a római *prudentia* nem pontosan ugyanaz, mint a görög *phronészisz*.

¹⁰⁷ SCRUTON 1979: 30.

¹⁰⁸ SCRUTON 1979: 30.

¹⁰⁹ Egyes korábbi munkáiban Scruton felfogása közelebb állt Kantéhoz, amennyiben az esztétikait teljesen elválasztotta az erkölcsitől.

a klasszikus építésetelmélet újraértékeléséhez vezeti Scrutont. Vitruvius érdekesebb számára, mint Le Corbusier. Igazi hőse azonban kétségkívül Alberti, a reneszánsz építőmester és teoretikus. A brit filozófus az ókori görög-római eszmékhez való reneszánsz visszatérést rekonstruálva tanulta meg, hogy „az esztétikai értékeket vissza kell helyezni az építési tevékenység középpontjába”, és arra az „életstílusra” kell összpontosítani, amelyhez egy-egy adott érték kapcsolódik.¹¹⁰

Scruton szükségesnek érzi, hogy megkülönböztesse magát az építésetelmélet későbbi és kortárs formáitól, beleértve a funkcionalizmust és a tételmeleteket, a német stílusú *Kunstgeschichte* módszereit (Pevsner-t is kritizálva), valamint a *Zeitgeist*ra és a *Kunstwollen*re épülő elgondolásokat is. De nem elégszik meg a művészettörténeteszek szokásos eljárására, a Vitruvius- és Alberti-féle arányokra való hivatkozással sem. Az arányosságra alapozó építésetelmélet ténútra vezet, ha az arányt egyszerűen bizonyos matematikai igazságokból vezetjük le, ahogyan azt a püthagoreusok javasolták. Az ókori római építészetből vett példákon keresztül Scruton rávilágít arra, hogy az arány nem végső magyarázat, mivel esztétikai jelentősége és működése megértéséhez olyan további fogalmakra van szükségünk, mint „a harmónia, az illeszkedés, a megfelelő részletek és a rend”.¹¹¹

Miután megállapítja, hogy kapcsolat áll fenn a között, ami az épületből érzékszerveink által észlelhető, és az intellektuális megismerés által felfogottak között, ez a tapasztalat esztétikai megítélésben betöltött szerepének tárgyalásához vezeti Scrutont. A tapasztalatról szóló fejezetben saját *Art and Imagination* (*Művészet és képzelet*) című munkáját idézi, amelyben az érzékelés és az észlelés szerepét tárgyalta a műalkotások befogadásában és értelmezésében.

Emellett hangsúlyozza az intellektuális élvezetek szerepét is az építészeti alkotás esztétikai értelmezésének folyamatában. Ez azonban nem jelenti azt, hogy kizárná elemzéséből a képzelet fogalmát. Sőt, hangsúlyozza is, hogy a képzelet Kanttól Collingwoodig fontos szerepet játszott az esztétikai elméletben. Néhány fenomenológiai eszme felhasználásával – Husserl, Sartre és Merleau-Ponty műveire hivatkozva – írja le azt, hogyan működik

¹¹⁰ SCRUTON 1979: 36.

¹¹¹ SCRUTON 1979: 69. A témáról lásd HORKAY HÖRCHER 2020.

a képzelet az építészet észlelésében. Az érvelés vázlatosan a következő: csakis olyan lény használhatja a képzeletét, aki öntudattal rendelkezik.¹¹² Az öntudat lehetővé teszi számunkra, hogy reflektáljunk tapasztalatainkra, ami a képzelet alapját képezi. Az esztétikai tapasztalathoz tehát képzeletre van szükségünk, a képzelethez pedig öntudatra. Az esztétikai tapasztalat fenomenológiai leírása az e tapasztalatunkra vonatkozó észlelésünkről is számot ad. Mi több ahhoz, hogy fenomenológiailag érvényes leírást adjunk az esztétikai észlelésről, képesnek kell lennünk arra is, hogy „belső” beszámolóval szolgáljunk reakciónkról – más szóval arról, hogy *milyen érzés volt* megtapasztalni az építészeti alkotást. Ehhez képesnek kell lennünk arra, hogy emlékezzünk rá, és felidézzük azt a bizonyos érzést – és ez a felidézés csak a képzelet segítségével lehetséges. A felidézés összetett mentális tevékenységet rekonstruál, amely magában foglalja mind a történetek „szó szerinti” észlelését, mind az észlelést kísérő mentális tevékenységekre való visszaemlékezést. Scruton a zene példáját hozza fel erre. A madarakkal ellentétben, amelyek csak közvetlenül észlelik társaik dalát, és azonnal reagálnak rá, anélkül hogy valami mást is társítanának ehhez az észleléshez, amikor az ember dallamot hall, akkor képzeletével is hallja azt. A zajok egymásutánjában először zenei hangokat észlel, s a hangok egymásutánjában zenei mozgást, amely maga is rendelkezik bizonyos jellemzőkkel, amelyekre öntudatlanul reagálunk (a zenei mozgáshoz olyan érzelmeket társítunk, mint a szomorúság, a bánat vagy az öröm, sőt összetettebb érzelemegyütteseket is, amelyeket az érzelmi szókincs próbál „kifejezni”). Bármilyen, ami túlmutat azon, amit Scruton „szó szerinti” észlelésnek nevez, magában foglalja a „közvetlenül adott meghaladásának” képességét, amelyhez öntudatra van szükség. Ez az ugyanis, ami lehetővé teszi számunkra, hogy a zajt zenei hangként, a zenei hangot pedig zenei mozgásként képzeljük el a zenei térben, és így érzelmi és más kognitív tartalmakat is kihalljunk belőle. Holott nyilvánvaló: a zenei tételben semmi más nem „mozog”, mint amit mi képzelünk bele – és ami az arra irányuló metaészlelésünk eredménye, ami rajtunk kívül történik.

Scruton leírása az észlelés teljes folyamatáról világossá teszi, hogy képzeletünk működésében nincs semmi ezoterikus. Amikor megpróbáljuk

¹¹² Bár a kutyák állítólag képesek álmodni.

fenomenológiailag leírni, akkor nem valamiféle introspektív pszichológiát művelünk. Egyszerűen csak olyan kifejezéseket keresünk, amelyekkel metaforikusan leírhatjuk azt, amit megtapasztaltunk. Tisztában vagyunk a jelenség által kiváltott esztétikai reakcióval, de azt is tudjuk, hogy a reakciót valamiféle nyilvános nyelven kell leírnunk – és ennek a leírásnak a jelentésetelisége azon múlik, hogy sikerül-e az észlelés elemeit az észlelt jelenség elemeivel összehozni. Rá kell tudnunk mutatni, hogy a dallam változása vagy a ritmus váratlan eltolódása vagy valamely zenei frázis az oka, hogy ezt az érzést vagy amaszt a képzeleti reakciót tapasztaljuk.

Ugyanezt a fenomenológiai nyelvet használhatjuk az épületek leírására is. Ez esetben az épületek képzeletünkre gyakorolt hatásának leírására alkalmazzuk e leíró nyelvet, ha képzelő képességeink rávezettek bennünket arra, hogy esztétikai figyelmünk eredményeként észleljük azt, amit észlelünk. Scruton ezt a gondolatot a klasszikus reneszánsz és manierista épületek oszlopsorának észlelésére vonatkozó példákkal illusztrálja. Amint észrevesszük, hogy a szomszédos oszlopok közötti távolság változik, rájövünk, hogy építőik elképzelése szerint valójában egyfajta játékos szemlélésre és a különbségek észlelésére ösztönöznek. Ha például a Peruzzi által tervezett Palazzo Massimo alle Colonne oszlopait nézzük, négy vagy három oszloppárt láthatunk, attól függően, hogy a szomszédos oszlopok közötti rövidebb vagy hosszabb távolságra koncentrálnak. De ugyanígy Palladio Villa Cornaroja is arra hív fel, hogy elgondolkodjunk a távolságok közötti különbségeken, és eljártsszunk az oszlopok képzeletbeli rendezgetésével. Az oszlopok elrendezése a homlokzat síkján arra bátorítja a szemlélőt, hogy nézzen rá egyszer egyféleképpen, aztán máshogy, ráébredtve őt arra is, hogy figyelme áthelyezésével másképp is észlelheti a dolgokat. Ezzel az építész vizuális képességeink bátrabb használatára taníthat bennünket.

Scruton további példákkal is illusztrálja, hogy bizonyos épületek sajátos kialakítása arra készíti a szemlélőt, hogy értelmezze saját tapasztalatait. Amit az építészeti szándék megismerésének folyamatában az épületek szemlélése és egyes részeik összehasonlítása révén elsajátítunk, az nem más, mint az észlelésünkre való reflexió, amely által az észlelésünk maga is a figyelem másodlagos tárgyává válhat. A tapasztalatnak abban a sajátos formájában, amelyre szert teszünk, észlelésünk közvetlenül a képzeletünket

szólítja meg: az esztétikai élvezetet keressük, még mielőtt ténylegesen elkezdenénk érzékelni az épület egyes részleteit, és éppen ez különbözteti meg e tapasztalatunkat a reflektálatlan észleléstől.

Az elsődleges észlelés és az észlelés másodlagos, képzelet segítségével történő értékelésének egymásra építését meg lehet tanulni, fejleszteni és tökéletesíteni is lehet. Ez a tanulási folyamat az, ami megváltoztatja az épületek szemlélését, és ami ízlésen alapuló ítéletté, az esztétikai ítélőképesség eszközévé teheti azt. Scruton itt tehát nem csak arra utal, hogy milyen fontos az építészeti alkotások elsődleges látványának értő észlelése. A sík felület, a homlokzat vizuális befogadásán túl azt is leírja, hogyan sajátíthatjuk el az épület háromdimenziós mivoltának, térbeli kiterjedésének helyes érzékelését és értékelését. Még az auditív élmény jelentőségét is hangsúlyozza, s arra is utal, hogy az építészeti élménynek vannak tapintható, sőt szagfüggő rétegei, amelyeket mind figyelembe kell venni.

Az épület esztétikai tulajdonságairól alkotott teljes és megfelelő benyomás megszerzéséhez szükséges, a képzeletünket is mozgósító figyelem azonban még nem minden, amit a szemlélőtől elvár. Az épülettel való teljes megismerkedésünk második lépése az érzéki észlelés után következik: ekkor van szükség az épület tétjének megértésére irányuló erőfeszítésre. Mint rámutat, „a képzelőerőt mozgósító figyelem egyik legszembetűnőbb jellemzője, hogy a tapasztalás és a megértés egymást követi”.¹¹³ Az értelmi megragadás értelmében vett megértésnek rögtön az épület „tanulmányozása” után kell megtörténnie, de persze szorosan kapcsolódik az érzékszervi felfogáshoz. A megértés ezen művelete által az épületnek tulajdonított jelentés ugyanis visszahat „a képzelőerőt mozgósító figyelem aktusára” is.¹¹⁴ A megértésnek az épület teljes észlelése értelmezésében betöltött szerepe teszi lehetővé, hogy vitassuk az épület esztétikai tulajdonságaira irányuló megítélés eredményét, azaz ennek köszönhetően lehet érvelni az épület erényei mellett vagy ellen. Scruton ezért részletesen kitér a megértésnek az építészeti alkotások megítélésében betöltött szerepére.

Mindenekelőtt két fontos szempontot kíván hangsúlyozni, amelyek ellentétesek az ízlés működéséről vallott szokásos feltevéseinkkel. Az egyik

¹¹³ SCRUTON 1979: 101.

¹¹⁴ SCRUTON 1979: 101.

a tapasztalat racionalizálásához, a másik az oktatás szerepéhez fűződik. Egy templom példáját hozza fel, hogy rámutasson, mit ért racionális mérlegelesen az aktív, illetve a képzeletet mozgósító észlelés folyamatában. Így írja le Geoffrey Scott a velencei Santa Maria della Salutét:

A szobrok sziluettjei (akárcsak a lanterna obeliszkjei) arra szolgálnak, hogy piramisszerű kontúrt biztosítsanak a kompozíciónak: olyan vonalvezetést, amely minden más eszköznél határozottabban szolgálja azt a célt, hogy egységet és erőt kölcsönözzön a tömegnek [...] alig van olyan elem a templomban, amely ne hirdetné a tömeg szépségét és azon erejét, amelynél fogva lényegi egyszerűséggel és méltósággal ruházza fel a barokk leggazdagabb és legfantasztikusabb álmait is.¹¹⁵

Persze ugyanazt az épületet egy másik megfigyelő másként is leírhatná. John Ruskin úgy találta, hogy Longhena temploma nem sokkal több, mint meglehetősen masszív részek értelmetlen együttese, amelyek nem állnak össze nagyobb egésszé. A különbség pedig nem Scott vagy Ruskin szemének képzettségében van. Inkább arról van szó, hogy egyikük a megértés folyamatában arra a következtetésre jut, hogy a részek közötti kapcsolatok meggyőzők, míg a másikuk észlelése és arra vonatkozó (ön)reflexiója sikertelennek találja az egységesítő törekvést. Teljességgel lehetséges, hogy ugyanaz a fajta tapasztalat – személyes intellektuális háttérük függvényében – más-más általános hatást gyakoroljon a megfigyelőkre. Más szóval ahhoz, hogy egy épület szépségét élvezhessük, a mi aktív megfigyelői-értelmezői részvételünkre is szükség van – a befogadásból értelmünk működtetése sem maradhat ki. Scruton ebben az összefüggésben Platónnak az esztétikai élvezetről, mint „az elme alacsonyabb birodalmaiból a magasabb rendűekbe való felemelkedésről” alkotott felfogására hivatkozik.¹¹⁶ Platón különösen hajlamos az esztétikai élvezet magasabb rendű intellektuális elemeit hangsúlyozni. De Scruton Arisztotelészt is idézi, aki szerint a tapasztalás maga is képes döntő érvet szolgáltatni a befogadónak; ez azonban azt is jelenti, hogy

¹¹⁵ SCOTT 1914: 232.

¹¹⁶ SCRUTON 1979: 113. Szerzőnk itt természetesen Szókratésznek Platón *Lakomája* végén elmondott magával ragadó beszédére utal.

az érvelés elvezethet a tapasztalatból logikusan adódó következtetéshez, de el is vétheti azt – az intellektualizmusnak ez az eleme Arisztotelésznek a tapasztalatról szóló önálló tanításában is felbukkan. Mindazonáltal óvatossá kell lennünk, nehogy félreértsük a lényegét: ítéletalkotásról szóló leírásában továbbra sincs semmi determinizmus; nincs szigorúan egyvágányú logikai szükségszerűség az ítéletalkotás folyamatában. Az összefüggés megteremtésének folyamata intellektuális, kognitív és imaginatív aktivitást, erőfeszítést feltételez a befogadó részéről.

De mi is a jelentősége a szerző számára annak, hogy az antik görögök ilyen hangsúlyt fektettek az értelem szerepére és funkciójára az esztétikai tapasztalat értelmezése során, hogy a tapasztalat helyes ízlésítélethez vezethessen? Scruton arra próbál ezzel rámutatni, hogy a teljes esztétikai ítélet magában foglalja a kritikai megkülönböztetést is, amely túlmutat az érzékszervi észlelés adatainak összességén. Szükséges hozzá ugyanis „a tapasztalat imaginatív átalakítása”, „az igazi mérce, a »helyes« tapasztalat megtalálása érdekében – egyszóval annak minden lehetséges módon történő vizsgálata, hogy mi a »megfelelő«”.¹¹⁷ Az olyan kifejezések, mint a „megkülönböztetés”, a „helyes” és a „megfelelő” igazi jelentőségét csak később fogja kifejteni szerzőnk kötete, de az már most nyilvánvaló, hogy a filozófus számára az esztétikai ítélet valami többet jelent, mint egyszerűen az érzéki benyomásokra adott szubjektív és intuitív választ, hiszen az intellektus közreműködését is igényli.

Első benyomásunkban egyértelműen jelen van a primitív esztétikai reakció eleme, és ennek a reakciónak a sürgető jellege kizárja annak lehetőségét, hogy az esztétikai jelenség magyarázatára sikeresen alkalmazzuk az olyan „tudományos” elméleteket, mint a pszichoanalízis vagy a marxizmus. Az ilyen „tudományos” elméleteket ugyanis aligha tudnánk mozgósítani a választás testi-érzékszervi szakaszában. Ugyanez a probléma az építészet jelnyelvként való értelmezésével: abban minden egyes összetevőnek jól meghatározott jelentéssel kellene rendelkeznie, ahogyan a nyelvben az egyes szavak és nyelvtani összefüggéseik kódolják az üzenet egy-egy szignifikáns vonatkozását. Bár az építészek a tervezésben gyakran folyamodnak

¹¹⁷ SCRUTON 1979: 115.

általánosításokhoz, az építés tényleges folyamata gyakran figyelmen kívül hagyja ezeket a normákat. Valójában az építészeti eredetiség fontos feltétele, hogy tudjon játszani ezekkel a szabályokkal, s hogy a szabályok figyelmen kívül hagyásának és áthágásának is tudjon értelmet adni. E tekintetben egyenesen a költészethez hasonlíthatjuk az építészetet. A költő nyelvhasználata hasonlóképpen követi vagy hagyja figyelmen kívül a beszélt vagy írott nyelv szabályait, és alapoz vagy nem alapoz a megszokott kompozíciós és retorikai módszerekre, vagyis mindig kész szándékosan túllépni ezeken a normákon, hogy váratlan és meglepő módon generáljon jelentést.

Az építészet és a művészi nyelvhasználat közötti összehasonlítás visszavezet ahhoz a feltételezéshez, hogy az építészeti stílus képes jelentést kódolni az épület testébe. De a stílus nem logikus érvelés; meggyőzősi formája eltér a logikáétól. Amikor az építész stilisztikai eszközöket alkalmaz, nem egyszerűen az alkalmazás már meglévő szabályait kell szem előtt tartania, hanem az együttesen szemlélt részek egységét, összhangját vagy helyénvalóságát kell mérlegelnie. Scruton az oxfordi Ashmolean Múzeumot hozza fel példaként. Tervezője, Cockerell a klasszikus stílusrepertoár különböző elemeit alkalmazta, de az épület igazi zsenialitása abban rejlik, ahogyan sikerült összehangolnia a nagyon különböző részeket: „Római féloszlopok, görög fejezetek, Palladio-stílusú, Vignola-féle párkányok, görög rozetták és díszlécék, barokk orozatok és Michelangelót idéző ablakkeretek, sok-sok saját, eredeti találmánnyal tetézve: mindez az egyik legharmonikusabb angol épületet eredményezi.”¹¹⁸ A tehetséges építész oly módon teremti meg a rendet, hogy szemmel láthatóan megszegi a szokásos szabályokat – például azt, amely tiltja, hogy stíluselemeket keverjünk; paradox módon a szabályok felrúgásával és a személyes építészeti „nyelvtan” megalkotásával teremti egyedi módon rendet.

Scruton elutasítja az építészeti elemek alkalmazása és a természetes nyelvek grammatikájának kódolási rendszere közötti egyszerű megfelelés gondolatát. Cáfolja a kifejezés és az absztrakció egyszerű elméleteit is, amelyek az építészet működését és természetét próbálják magyarázni. Kitér arra a lehetőségre, hogy az épületeknek imitatív vagy reprezentatív funkciókat is tulajdoníthatunk, miközben hangsúlyozza a két fogalom

¹¹⁸ SCRUTON 1979: 176.

jelentése közötti különbséget. Erre Michelangelo Medici-kápolnájának belső kialakítását hozza fel példaként. Michelangelót szerinte itt a művészeti ágak közül inkább a szobrászat érdekelte, mint az építészet, és a szobrokat körülvevő összes építészeti elem egyfajta monumentális keret részeként szolgál, „amely keretet egy teljes térben viszi körbe, négyoldalú fölkét alkotva”.¹¹⁹ Rámutat, hogy még a kápolna alaprajza is bonyolult megmunkált képerketet utánoz. Egyszóval Michelangelo manierista művészként képes bizonyos kifejező értéket hozzáadni az általa tervezett terekhez, ahogyan a legjobb barokk mestereknek is sikerült építészeti eszközökkel érzelmeket, sőt szenvedélyeket kiváltaniuk. Scruton példája ez utóbbira a Cornaro-kápolnában található, Szent Teréz extázisát ábrázoló Bernini-szobor köré rendezett tér. A kompozícióban szerepet játszó építészeti elemek egyedi összhatását Pevsner leírása alapján idézi fel, amely viszont maga közel áll az *ekphraszisz*hoz, a művészi igényű kép- vagy tárgy-leíráshoz.¹²⁰ Scruton lényegi mondanivalója az, hogy az építészet csakugyan lehetővé teszi a jelentés- és értékgenerálás ilyen sajátos módjait, míg a kritikus feladata az, hogy azonosítsa az egyes esetekben alkalmazott stílusrepertoárt – példánkban a manierista és a barokk építésznek az emberi lény érzelmi erőforrásait kiemelő eszköztárát mint a néző befolyásolásának eszköztét.

Magyarán azt állítja, hogy a többi művészeti ághoz hasonlóan az építészetnek is van bizonyos expresszív funkciója. Ebben az összefüggésben az épületek antropomorf jellegére hívja fel a figyelmet. Például a homlokzat mint az épület „arca” szerinte különleges jelentőségű. Scruton a következőképpen magyarázza, hogy miért összpontosít a homlokzatokra: „Egy épület nem annyira érzelmet fejez ki, mint amennyire bizonyos kifejezést ölt magára.”¹²¹ Ez a kifejezés szerinte intranzitív. Nem mutat valami önmagán kívüli dologra, mint a reprezentatív művészeti ágak alkotásai. De az épületeknek felismerhető karakterük van, és a hozzájuk fűződő kapcsolatunk az adott karakter dekódolásától és értékelésétől függ. Mindazonáltal cseppet sem könnyű az egyes épületek, illetve a különböző építészeti stílusok

¹¹⁹ SCRUTON 1979: 192–193.

¹²⁰ PEVSNER 1963: 255. Az a tény, hogy Scruton Pevsnert forrásként használja, azt mutatja, hogy művészettörténészként nagyra értékelte szakmai tudását.

¹²¹ SCRUTON 1979: 196.

jelleget fogalmilag megragadni. Az építészetkritikus retorikai, sőt költői tehetségét kamatoztatva azzal a kihívással szembesül, hogy a természetes nyelv szókészletére „fordítsa le” a felfedezett vonások repertoárját. Scruton példával illusztrálja, hogy ő maga hogyan olvassa az épületek karakterét: „A György korabeli polgárház kecses és barátságos, a barokk palota méltóságteljes, büszke, de szívélyes, a toronyház rideg és elidegenedett.”¹²² Azért hasznos az egyes épülettípusok karakterének ilyenfajta fenomenológiai-metaforikus leírása, mert könnyen el tudjuk képzelni magukat az épületeket, amikor ezeket a leírásokat olvassuk róluk, ami a leírt épületek karakterességére és a kritikus által jellegük leírására használt természetes nyelv kifejezőerejére egyaránt utal. Scruton leírása hasonlít ahhoz, ahogyan a gyerekek megpróbálják jellemezni a különböző nyelvek dallamát és más zenei tulajdonságait: elvonatkoztatnak a kifejező értékektől, és a hangok által keltett benyomásokra összpontosítanak, amelyek számukra a jelentést hordozzák, majd igyekeznek leírni például olyan módon, hogy a francia irodalmi nyelv „nőiességét” vagy az amerikai angol egyes dialektusainak „férfiasságát” emlegetik.

Nyilvánvaló, hogy azok az expresszív minőségek, amelyekkel az épületek befogadása során találkozunk, különböznek más művészeti ágak, például a költészet, a zene vagy a tánc expresszív funkcióitól. A legtöbb művészeti ág esetében az objektív részletek és a szubjektív észlelésük közötti kapcsolat szokott érdekelni bennünket, azon sajátos tapasztalatok alapján, amelyeken közvetlenül átmegyünk a műalkotás értelmezésének folyamatában. Ám ettől az általános sémától eltérő módon érzékeljük a dolgokat, amikor az épületeken belül látunk, érintünk és mozgás közben érzékelünk. Talán úgy is fogalmazhatunk, hogy még reflektálatlanul alkalmazkodunk ahhoz, amit az épület általános légkörének nevezhetnénk. Az elsődleges érzéki benyomásokon alapuló primitív választás azonban a befogadás folyamata során átadja helyét a kritikai ítéletnek, amely további, intellektuálisabb értelmező tevékenységet foglal magába.

Scruton könyve a kritikusnak a részletek iránti érzékére is utal mint ami az építészeti kritika lényegi feltétele. Kezdetről fogva hangsúlyozza,

¹²² SCRUTON 1979: 196.

hogy az épület részleteire való odafigyelés nemcsak az épület észlelésének szükséges része, hanem olyasvalami, amire mindennapi életünkben is folyamatosan készek vagyunk, attól a pillanattól fogva, hogy belépünk az épületbe. Felidézi azt a konvencionális megállapítást is, miszerint a részletekre összpontosítva igazából a részletek egymáshoz és az egészhez való viszonyát mérlegeljük. Ezzel kapcsolatban azonban eltér a megszokott értelmezéstől, mivel azt állítja, hogy a fogalom geometriai értelmében nincs objektív harmónia (*concinnitas*) a részek között. Ehelyett arról beszél, hogy szépérzékünk figyel a részletekről szerzett benyomásaink összekapcsolására irányuló képességünk sugallataira. E sugallatok alapján ítéljük meg a részek közötti összhangot, és ez fogja eldönteni az épületről alkotott végső esztétikai ítéletünket.

Scruton szerint a szemlélő tapasztalata az, ami számít, és ez az, ami bizonyos esztétikai minőséget tulajdonít az épületnek, például bájt vagy humánumot – ráadásul ezek a benyomások akkor is kialakulhatnak, ha az egyes részletek, amelyek ezeket a reakciókat kiváltják a nézőből, objektív, például geometriai szempontból nem tökéletesen kivitelezettek.¹²³

Scruton a kagylódísz hozza fel példának, amely bevett motívumként a római építészet alapszókincséhez tartozott. A reneszánsz építészek innen, az ókori elődöktől vették át e díszítést. A motívum felhasználásának reneszánsz módja azonban különbözik attól, ahogyan később, például a barokkban használták. Scruton összehasonlítja a motívum használatát Bramante Tempiettójában azzal, ahogyan azt Borromini használta. Bramante ezt a díszítőelemet arra használja, hogy kontrasztot teremtsen a vaskos dór oszlopokkal. Borromini szintén kagylódíszeket helyezett el az alkóvokban, de ezt egészen más építészeti keretezésben tette. A motívum különböző formákban visszatér a szintén római San Carlino-templomban. Az egyik forma hasonlóan kontrasztot alkot a vaskos oszlopokkal, ám a másikkban ez a kontraszt eltűnik. Még az első esetben sem annyira egyértelmű a kontraszt, mivel az erős oszlopok és a fülső közötti távolság, az azokat egymástól elválasztó tér is más, ezért az inkább tűnik „a fal artikulációjának,

¹²³ A műalkotás esetében persze óvatosságnak kell lennünk: a tulajdonságok hozzárendelésének mindig az a feltétele, hogy tisztán felismerjük a művészi szándékot; ellenkező esetben könnyen a benyomások (impressziók) által vezérelt szubjektívizmus áldozatává válhatunk.

mint a falba vágott fülkének”.¹²⁴ Bramante díszítőelemét az antik római prototípusokhoz viszonyítva értelmezzük, míg Borromini már bizonyos értelemben Bramantével versenyez. Bramante a tökéletességet akarta elérni, felhasználva a fülke és az oszlop elemeit, amelyeket a klasszikus szókincsből kölcsönzött. Borromini szándékosan „elrontja” Bramante újítását, hogy saját szándéka érvényesüljön, amely a klasszikus harmónia és az ideális arányok helyett a mozgást és a fényt, a lángszerű minőséget hangsúlyozza. Scruton ezzel az összevetéssel azt kívánja bemutatni, hogy miként alakult át egy motívum használata a rómaiaktól a reneszánszon át a barokkig. Azt is hangsúlyozza, hogy ennek a fejlődésnek a felfedezése nagymértékben rajtunk, a mi érzékelésünkön múlik. Ha felfedezzük a motívumot, és készek vagyunk összehasonlítani annak más elemekkel való kapcsolatát az épület átfogóbb keretein belül, akkor hasonló megfigyelésekre leszünk képesek. Minden azon múlik, hogy képesek vagyunk-e felismerni, hogy a bátor építész kész lerombolni akár egy már tökélyre vitt építészeti összefüggésrendet is azért, hogy az eredetihez képest teljesen más hatást érjen el. Nyitottnak kell lennünk arra, hogy ebben új, eredeti művészi teljesítményt lássunk – annak ellenére, hogy felismerjük az eredeti tökéletesség feláldozását is.

Ez utóbbi példa arra mutatott rá, hogy az ugyanazzal a jelentéssel bíró jelet különböző kontextusokban különbözőképpen lehet értelmezni. Az építészeti műalkotás teljes körű esztétikai értékeléséhez az ilyen gyakorlatok vezetnek el bennünket, amelyek során a jelentésszerű részekre „vadászunk”, hogy segítségükkel felfedjük az építészeti együttes részleteit alakító építész szándékait. Scruton megközelítésében a jelentőségteljes részleteknek ez a keresése kivételes relevanciára tesz szert. Nem állítja azonban, hogy ez a módszer a saját találmánya volna. A filozófus szemével olvassa az építészetről szóló történeti traktátusokat – és persze olyan kulturális háttérrel, amely segít neki abban, hogy olvasmányait összevesse, illetve különböző építészeti remekművekre vonatkoztassa. Így például megállapítja, hogy Albertit kevésbé érdekli a szépség általános fogalma, és sokkal inkább „az »illő« (*aptus, decens, commodus, proprius*) eszméje”, vaslószerűen azért,

¹²⁴ SCRUTON 1979: 215–216.

mert szerinte a szépség ez utóbbi következménye.¹²⁵ Hogy Alberti nézetei az „illő”, „illeszkedő” művészetéről Scruton számára mennyire fontosak, az a témáról szóló esszéjéből derül ki, amelyet először 1977-ben a *Times Literary Supplement*-ben jelentetett meg cikk formájában, később a *Classical Vercular* című, főként klasszikus építészetről szóló gyűjteményes kötetében tett közzé.¹²⁶

A kötetben Scruton, az építészet esztétikájának tárgyalását kiegészítendő, az ókori gyakorlati filozófiához tér vissza. Értelmezése szerint az „illő” fogalma lényegében a részletek észszerű „összeillesztését” jelenti magában az alkotófolyamatban. Az építész nem egyszerűen a legjobb megoldást akarja megtalálni egy gyakorlati problémára. Amit keres, az a részletek szabályos rendje. E rend révén az épület részek harmonikus egészeként jelenik meg, és felismerhető stílust ölt magára. A stílusra is érzékeny építész a részletek rá jellemző, ám ugyanakkor megfelelő, *illő* alkalmazásával különbözteti meg magát.

Az emberi személyiséget a karakter jellemzi. Ez a karakter a konkrét gyakorlati döntések összecsengésében – más szóval a stílusban – nyilvánul meg; mint Buffontól tudjuk, stílusa határozza meg az embert. Az építész azáltal, hogy egy irányba mutató gyakorlati döntéseket hoz az épület egészének a részletekből való összeállítására, sok mindent elárul saját magáról is. Miközben tagadja az esztétikai döntések teljes szubjektivizmusát, Scruton fenntartja az esztétikai választás és a döntést hozó egyén sajátos karaktere közötti kapcsolatot. Ebben az összefüggésben visszatér egészen Hume-ig és Kantig. Úgy tűnik, elfogadja Kant állítását, miszerint az ember személyisége több, mint benyomások, meggyőződések stb. egyszerű nyalábja, ahogyan Hume gondolta. Scruton az „én” transzcendentális egységének kanti gondolatát vallja magáénak – még ha szerinte ezt az egységet az egyén maga soha nem is ismerheti meg teljes mértékben, mivel az egyáltalán nem fogalmazható meg propozicionális formában. Az önismeret szempontjából nélkülözhetetlen önreflexió sokkal inkább a gyakorlati döntésekben nyilvánul meg, más szóval a cselekvésben, választásainkban. „Az önmagamról, mint részek egységéről alkotott tudás elválaszthatatlan a világgal szemben

¹²⁵ Az illendővel, megfelelővel kapcsolatos gazdag szókincs kapcsán Scruton a következő munkára támaszkodik: LÜCKE 1975–1979.

¹²⁶ SCRUTON 1994: 85–95.

megnyilvánuló hozzáállástól, amelyet a sajátomnak tudott cselekedetekkel, érzésekkel, észlelésekkel kapcsolatos felelősségvállalás jellemez.”¹²⁷

Az önismeretnek ezt a (kvázi) kantiánus leírását Scruton egy további, hegelianus elemmel egészíti ki. Ha feltételezzük, hogy az egyén (iség) kifejezési formája a cselekvés, ez azt is jelenti, hogy az önismeret nyilvános – mások szeme előtt valósul meg, akik saját maguk fogják megítélni. Scruton úgy látja, hogy az emberi lény „a társadalmi tevékenység összetett formájaként” nyilvánul meg; kiteljesedése attól függ, hogy megtalálja-e helyét egy nagyobb egészben, vagyis hogy „otthon van-e a világban”.¹²⁸ Az ember ugyanis olyan lény, aki a jelek árnyalt értelmezése révén képes értelmet adni önmagának és világának: az értelmesnek tűnő világban érzi otthon magát. Az építés és a szemlélő célja ezért egyaránt az, hogy értelmet adjon, illetve azt találjon az épületben. Az építész célja, hogy a helyes döntéseket hozza meg, amelyek olyan részleteket eredményeznek, amelyek illeszkednek egymáshoz. A szemlélő pedig a részek közötti ilyenfajta értelmes párbeszédet keresi. Az ilyenfajta összedolgozás révén az épület értelmes egységet alkot, így teremtv meg a körülményeket ahhoz, hogy a használók otthon érezzék magukat az épületben mint értelmes egészben. Amint a szemlélő képes felismerni az épület részleteinek egységét, az épületet értelmesnek fogja találni, és otthonosan fog mozogni benne.

A külső, objektív rend és a belső, szubjektív harmóniaérzet közötti kapcsolat Scruton szerint akkor is megnyilvánul, amikor egy utcát észlelünk, és megértünk. „Az utca esztétikai értelmezése magában foglalja a belső és a külső, a homlokzat és a mögötte húzódó tartalom közötti kapcsolatot.”¹²⁹ Ezzel szemben végzetes hibának tartja, hogy a modernista urbanizmus lerombolta az utcát, és létrehozta a lakótelepet a maga elszigetelt épületeivel, amelyeknek nincs jellegzetes homlokzatuk, és amelyeket nem is értelmet tükröző utcák kötnek össze, hanem csak üres terek, amelyek sem a lakók, sem a látogatók számára nem hordoznak semmilyen értelmezhető jelentést.

Scruton építészeti filozófiája tehát az építészeti tevékenységet nem csupán az önismeret gyakorlásában való részvétellként, a nyilvános cselekvésen

¹²⁷ SCRUTON 1979: 244. A hivatkozás tárgya: SCRUTON 1977; valamint D. C. Dennett egyik tanulmánya.

¹²⁸ SCRUTON 1979: 246–247. Lásd GROTE 1865: 16 („otthon a világmindenségben”).

¹²⁹ SCRUTON 1979: 249.

keresztül történő önkifejezésként mutatja be, hanem a külvilág, vagyis a közterület meghatározott részleteinek rendezéseként is. Az építész tevékenysége a káosz rendezéséhez hasonlítható. Működését egyfajta realizmus jellemzi. Miközben Scruton kész elismerni a szoros kapcsolatot, sőt bizonyos esetekben az átfedést a gyakorlati erkölcsi ítélet és az ízlésen alapuló esztétikai választás között, elutasítja azt az állítást, miszerint az építészet teoretikusa rátalálhatna a receptre, amely alapján szabályszerűen meghatározhatná az erkölcs és a művészi ízlés közötti bonyolult kapcsolatot. Scruton kimondja, esztétikai választásunk „tartalmazhat bizonyos utalást (*intimation*)” – és érdemes itt figyelni a Scruton által használt oakeshotti kifejezésre is – „az erkölcsi érzékre (*moral sense*), amely által társadalmi lényekként a minket meghaladó rendhez kötődünk”. A következtetés tagjai közötti viszony azonban nem fordítható meg: „az erkölcsi értékek nem tartalmaznak esztétikai megtestesülésekre vonatkozó utalást.”¹³⁰ Az erkölcsi érzék és a szépérzék közötti kapcsolat egyirányúsága azonban nem jelent problémát Scruton számára. Valójában ez a művészi szabadság biztosítéka: hogy nincs kötelező és determinált kapcsolat az erkölcsi értékek és az esztétikai választás között.

Scruton azonban nem zárkózik el attól, hogy legalább két állandó vonását azonosítsa a „felhalmozott kritikai ítéletekből” felépülő építészeti eszménynek.¹³¹ Ez a két elem a díszpárkány és a homlokzat. A díszpárkány a vízszintes hangsúlyok kialakításának és a szögek kiemelésének építészeti eszköze; a puszta felület felöltöztetésére szolgál az építész kezében. Díszpárkányok nélkül nagyon nehéz értelmesen tagolni az épület felületét. Hasonlóképpen a homlokzat nemcsak a belső tér külső, nyilvános kifejezését segíti, hanem az épület alapeszméjét is közvetíti. A homlokzat valójában az épület arca, két értelemben is. Elsősorban karaktert kölcsönöz az épületnek, értelmes egésszé egyesítve annak részleteit. Másodsorban ez az épület nyilvános oldala, amely azáltal teljesíti közösségi feladatát, hogy maga is részt vesz az utca vagy a tér, az emberi település közterületének alakításában. A díszpárkányok és a homlokzat révén tud az épület megfelelően illeszkedni térben és időben a környezetébe. Scruton elfogadja az

¹³⁰ SCRUTON 1979: 253.

¹³¹ SCRUTON 1979: 253.

ókori görögök bölcsességét, ahogy azt Sir Denys Lasdun megfogalmazta: a sikeres építész feltétele, hogy „időhöz, helyhez és emberekhez és a világban való otthonosság érzéséhez” kötődik.¹³²

A klasszikus építészeti nyelvváltozat (classical vernacular):

Építészeti elvek a nihilizmus korában (1994)

Érdemes összehasonlítani Scruton építészetéről szóló két kötetét. A szerző által ezekben kifejtett nézetek 15 év különbséggel jelentek meg, így nem is csoda, hogy eltérnek egymástól. Az *építészeti esztétikája* a fiatalember műve, míg *A klasszikus építészeti nyelvváltozat* az érett szerzőé, aki mind a maga erősségeivel, mind hiányosságaival világosabban tisztában van. Míg az első kötetet kezdetől fogva monográfiának szánta, a második célkitűzései szerényebbek: ez csupán esszégyűjtemény egymással lazán összefüggő kérdésekről, amelyet az építészet mint közös téma tart össze, s persze Scruton múlthatatlan szerelme e művészeti ág iránt. Mire ezt a második kötetet kiadta, sikeréhségét már bőven kielégíthették olyan, időközben megjelent művei, mint: *The Politics of Culture (A kultúra politikája, 1981)*, *The Aesthetic Understanding (Az esztétikai megértés, 1983)*, *Philosopher on Dover Beach (Filozófus a doveri tengerparton, 1990)*. Valamiért mégis fontos volt számára az építészet témája: szemlélatomást vissza akart térni hozzá, ezért gyűjtögette éveken át a vonatkozó rövidebb írásait, és szerkesztette aztán egybe őket.

A klasszikus építészeti nyelvváltozat újdonsága a korábbi monográfiához képest, amelyben még pusztán a saját gondolataival küzd, hogy most már inkább az olvasót igyekszik segíteni. A könyv címe már önmagában is provokáció: a benne szereplő két kifejezés látszólag ellentmond egymásnak, hiszen – Carroll William Westfall építészettörténetész magyarázata alapján – „a hagyomány vezérli az építészeti regionális nyelvét (*vernacular*), és a klasszikust is, pedig e két fogalom az épülettípusok spektrumának ellentétes végpontjait jelenti.”¹³³ Míg az építészet regionális nyelvváltozatának (*vernakulárisnak*) különböző formái léteznek, az európai építészetben a klasszikus mindig

¹³² LASDUN 1977. Idézi: SCRUTON 1979: 255. Scruton nem foglalkozik Lasdun saját Nemzeti Színház-tervével, amely nem felel meg a fenti követelményeknek.

¹³³ WESTFALL 2019.

ugyanazt jelenti: az ókori görög és római építészetből átemelt építészeti nyelvet és annak reneszánszait az európai történelem folyamán. Scruton paradox módon azt javasolja, hogy a klasszikusra úgy tekintsünk, mint az építészet regionális nyelveinek egyik különleges formájára.

A könyv alcíme is sokatmondó. Scrutont harcias véleményvezér értelmiségiként állítja elénk, aki a könyv megjelenésének idejére már feladta egyetemi állását, és ezzel együtt tudományos karrierjét is, azok miatt az éles ideológiai összecsapások miatt, amelyekbe belekeveredett. Az *Építészeti elvek a nihilizmus korában* címválasztással nem fogja vissza magát. Ismét ellentétet állít fel, egyrészt a jelen pillanat értéktelensége és üressége jelenik meg benne, másrészt az építés elvszerű, tehát értékvezérelt módja. Ha van benne valami reményteli, az az, hogy a szerző szerint tehát a kultúra hanyatlása ellenére az építészet területén még mindig lehet elvekről vitázni, sőt meg is lehet védeni azokat.

A cím mellett a másik metatextusban megjelenő útmutatás az olvasó számára a Bevezetés, amely meglepően rövid – bár az egész kötet is karcsú, nem több, mint 150 oldal. S ha figyelembe vesszük az illusztrációként használt 55 képet is, akkor igazán nem lehet szószátyársággal vádolni Scrutont. Egy ilyen tömör kötetben a bevezető, még ha csak hétoldalas is, különleges jelentőséget nyer. Ebben a szerző filozófiai antropológiája tömör ismertetését nyújtja, amellyel egyébként számos egyéb írásában – többek között az *On Human Nature (Az emberi természetről)* című könyvében – szintén foglalkozik majd. Abból a feltételezésből indul ki, hogy az emberi társadalmakat divatok, uralkodó trendek irányítják. Scruton, a rendkívül kritikus esztéta nem tudja nem összekapcsolni a modernista építészet kritikáját a háború utáni világ tervgazdaságának csípős bírálatával: úgy tekint a két jelenségre, mint amelyek megtestesítik a korszak közpolitikáját.

A következőkben azokat az intézményi körülményeket írja le, amelyek az általa „építészeti félrenevelésnek” nevezett oktatási gyakorlathoz vezetnek: a hanyatlás szerinte az építésztechnikai iskolákban folyó, célt tévesztett oktatás következménye. Scruton úgy vélte, hogy a modernizmusnak nem lett volna ilyen nagy hatása épített környezetünkre, ha az építészeket nem az építészeti iskolákban képezték volna ki. Amikor azonban úgy döntöttek, hogy a kézműves szakmák korábbi műhelyei helyett az építészeti iskolákba

költöztetik a szakmai oktatást, maga a tanterv is megváltozott. Ahelyett, hogy az illő fogalma által definiált stílus és formanyelv elsajátításában segítettek volna, ezen iskolák tanárai úgy döntöttek, hogy a hallgatóknak elméletet kell tanulniuk, mégpedig a modernizmus tanait. A kortárs építészek ezért nincsenek tisztában például a homlokzat szerepével, az utca mint köztér jelentőségével vagy azzal, hogy az épületeknek hogyan kell illeszkedniük a valós vagy eszmei közösség környezetébe. Nem tartják tiszteletben a köz- és a magánszféra közötti különbséget, amely a fő választóvonal az épületek két funkcionális alaptípusa között. Célzatosan alábecsülik vagy félreértik a díszítés és a részletek természetét és jelentőségét. Ehelyett kiemelten érvényesítik az ideológiát és az utópiát.

Scruton azonban nem elégedett meg csupán azzal, hogy átfogó kritikát fogalmazzon meg a modernista építészeti oktatásról. Ehelyett az volt a célja, hogy valódi alapot nyújtson, amelyre az általa preferált klasszikus építészeti nyelvváltozat, vagyis a klasszikus elvek mai alkalmazása felépülhet. Olyan filozófiai antropológiát vázol fel, amely csakugyan előkészíti a terepet az építészet számára. Az emberi természet két oldalát különbözteti meg: a biológiai és a szociális. Az emberi természet biológiai meghatározottságai közül a következőket emeli ki: (1) elsősorban vizuálisan tájékozódunk a világban; (2) felegyenesedve járunk; és (3) a szélsőséges időjárási körülmények miatt biztonságos lakhelyet keresünk. Mindhárom felsorolt elem hatással van az építészetre. Ugyanez igaz a racionalitásra, az emberi társiasság fő forrására is. Szabad lényekként az általunk felismert értékek és kötelességek motiválnak. Erkölcsi, esztétikai és vallási kritériumaink vannak a cselekedetek és a gondolatok értékelésére. Ezek a forrásai az ítéleteinknek, s ezekre építve ítélnének mások is felettünk. Tevékenységeink keresztezik egymást, közösséggé rántanak össze minket. A közösségnek stabilitásra és folyamatos átalakulásra egyaránt szüksége van ahhoz, hogy alkalmazkodni tudjon a folyamatosan változó környezetünkhöz. Így hozunk létre együtt közös értékrendet.

Scruton az emberi természet e két forrásából alakítja ki építészeti esztétikájának fő építőköveit. A kiindulópont a szépérzék, amely segít az esztétikai értékek keresésében és értékelésében, elsősorban a vizuális, de az imaginatív térben is. Lehetővé teszi számunkra, hogy bizonyos formákat

és anyagokat elfogadjunk, míg másokat elutasítsunk, ami a jellegzetesen emberi, a dizájn és a rend esztétikája által meghatározott környezet létrehozásához vezet. Az ember olyan tárgyakat hoz létre, amelyek célja, hogy jelentést és esztétikai minőséget hordozzanak, és a szem, az elme és a lélek számára is az öröm forrásai legyenek. Az építő képes olyan épületeket alkotni, amelyek önmagáért is tanulmányozásra érdemesek, még hozzá azzal a szemlélődéssel, amely gyönyörűséget talál az emberi racionalításban. A hagyományos oktatási folyamatban az épületek esztétikai értékelését is így gyakoroljuk, miközben elsajátítjuk „az ízlést, az ítélőképességet és a kritikát”.¹³⁴ Az építészek tevékenysége, a városon belüli közös lakóhely mindig is közösségi mérlegelés és vita tárgya volt és maradt.

Az építészetnek ez a közösségi aspektusa, amely megkülönbözteti a többi művésztől, visszatérő téma a kötetbe foglalt esszéekben. Ez a szempont fedi fel az építészet mint művészeti ág és a politika, különösen a város politikája közötti kapcsolatot. Ezen állításunk alátámasztására a következőkben két esszére összpontosítunk, amelyekben a szerző közvetlenül összekapcsolja építészet iránti érdeklődését a várospolitikai iránti kíváncsiságával.

A Public Space and the Classical Vernacular (A nyilvános tér és a klasszikus építészeti tájnyelv) 1984-ben jelent meg először. Kiindulópontja maga a köztér fogalma, beleértve a nyilvánosság, vagyis a „köz” meghatározását. Ahhoz, hogy megértsük a nyilvánosság fogalmát, meg kell vizsgálnunk ellentétét, a magánszférát is. Amikor ez utóbbiról beszélünk, olyan emberi kapcsolatokra utalunk, amelyek intimek, és egyszersmind önkéntelenül is fennálló kötelezettségeket jelentenek a körülöttünk lévő szűk kör, leggyakrabban családuknak, szeretteink iránt. A magánélet általában azt jelenti, hogy az ember saját komfortzónája fedezékébe húzódik, ahol biztonságban érezheti magát. Ezzel szemben a nyilvánosságban való megjelenés azt jelenti, hogy kilépünk komfortzónánkból egy olyan területre, ahol figyelembe kell vennünk a számunkra ismeretlen emberek ránk irányuló figyelmét és velünk kapcsolatos viselkedését is, akiket ráadásul adott esetben nehezen felfogható indítékok mozgatnak, és akiknek cselekvéseihez és gondolkodásmódjához rugalmasan kell alkalmazkodnunk. Míg a privát szféra a családdal, a minket

¹³⁴ SCRUTON 1994: xvii.

közvetlenül körülvevő háztartással (*oikosz*) azonosítható, addig a hegelianus értelemben vett nyilvános szféra nem más, mint a civil, avagy polgári társadalom (*bürgerliche Gesellschaft*) világa.¹³⁵ Amikor érvényesülni szeretnénk a közsférában, különbséget kell tennünk azok között, akik szemlátomást támogatják törekvéseinket, és azok között, akik ellenzik azokat.¹³⁶ Scruton a családot a *pietas*, a tisztelet, a szeretet és az engedelmesség emberi viszonyaival hozza összefüggésbe, míg a polgári társadalomra a szabad választás és a szerződéses megállapodás jellemző. Míg a magánszféra alapvetően olyan világot alkot, amely ismerős és ezért kedves az egyén számára, addig a közsféra ismeretlen. Ez utóbbiban a kiindulópont a bizalom hiánya, amelyet olyan szerződésekkel kell megteremteni, amelyekhez ragaszkodunk, és amelyeket az intézmények szavatolnak. E szerződések legfontosabb és legerősebb garanciája maga az állam, amely a Hobbes által a *Leviatánban* felállított modell szerint azért jött létre, hogy a békét biztosítsa, és feloldja a konfliktusokat a közsféra résztvevői között. A jól működő államban a kormányzat célja az igazságosság, az emberek közötti tisztességes megállapodások biztosítása, amely a kölcsönös megbecsülés követelményeit érvényesíti. Ezzel összefüggésben Kant egyik, általa igen kedvelt gondolatára támaszkodik Scruton: eszerint a társadalomban megvan az az igény, hogy a másikat ne csak eszköznek tekintsük saját szándékaink eléréséhez, hanem öncélnak is.

Az igazságosságnak vannak ugyan intézményes garanciái is, de az ókoriak úgy tartották, hogy nagymértékben függ az egyén erényességétől is. Scruton is utal a jól működő szerződések egyéni összetevőire is: arra, amit „jó modornak” vagy „udvariasságnak” (*civility*) nevez, és ami „a polgári társadalom uralkodó erényének – a személyek egymás iránti tisztelete erényének – formalizált kifejezése”.¹³⁷ Úgy látja, hogy udvariasság és jó modor nélkül nincs esély fenntartható civil társadalomra. Az építészet fontos szerepet játszhat az udvariasság – gyakran az idealizált brit kultúrához társított – erényének megteremtésében és erősítésében.

¹³⁵ Mint már említettem, Hegel *Jogfilozófiája* meghatározó hatással volt Scruton gondolkodására.

¹³⁶ Scruton megkülönböztetéséről eszünkbe juthat a Carl Schmitt-i barát–ellenség fogalmi ellentétpár.

¹³⁷ SCRUTON 1994: 29.

Scruton azt állítja, hogy a magán- és a közszféra közötti különbségtétel politikai jellegű, az építészet viszont a legnyilvánvalóbb módja annak, hogy fizikailag elválasszuk a magánszférát a közszférától. Ennek kapcsán még Ruskinra is utal, aki *The Seven Lamps of Architecture* (*Az építészet hét lámpása*, 1849) című művében az építészetet a leghatározottabb művészetnek nevezte.

A *Köztér és a klasszikus építészeti nyelvváltozat* (*Public Space and the Classical Vernacular*) című esszének a címében is fontos a tér fogalma. Ebben az összefüggésben az építészeti teret a geometria által meghatározott fizikai tértől, illetve a fenomenológia témáját képező, az emberhez tartozó személyes tértől különbözteti meg szerzőnk. Az építészetben a teret az „észlelt határok” határozzák meg, vagyis az emberi kéz által épített falak, amelyek az egyéni tulajdonos vagy az adott emberi közösség egésze által birtokolt területet kijelölik. A tanulmány nem a templom, a városháza, a piac vagy a tér (*square*) jelenségét vizsgálja, hanem az utcára összpontosít. Az utca jelentésének meghatározását lehetővé tevő ellentétes fogalom a park, a modernisták kedvenc külső tere. Jane Jacobsra hivatkozva Scruton azt állítja, hogy amikor a modernisták a parkot tekintették a nyilvánosság paradigmájának, megfedkeztek a városi közterek elsődleges formájáról, az utcáról.¹³⁸ „Az utca a legfontosabb a nyitott közterületek közül, és az utca megépítésének feladata a legfontosabb, amellyel bármely tervező szembesülhet.”¹³⁹ Az építész érdeklődésének az utcáról a parkra való áthelyeződésével együtt jár a politikától való elfordulása, amely egyben a nyilvánosságtól való eltávolodást is jelenti. Érdekes módon Scruton az utca fontosságának fel- és elismerését az ókoriaknak tulajdonítja. Az általa említett példák görög *polis*ok voltak: Epheszosz és Pergé; végső soron mégis abban találja meg a jó modor valódi kifejeződését, ahogy a rómaiak kialakítják utcáikat. Törekvésük lényege az volt, hogy a polgári erényekre támaszkodva harmóniát teremtettek a köz- és a magánélet között.

Amikor arról beszél, hogy az utca hogyan tudja egyensúlyban tartani a külső és a belső teret a nyílászárók és a homlokzat révén, Scruton már a modern építészettel foglalkozik. Hayeknek a spontán rendről mint a virágzó társadalom egyik fő vívmányáról szóló ismert gondolataira hivatkozik, illetve John Gray Hayek-értelmezésére utal, amelyről egy évvel korábban már írt a

¹³⁸ JACOBS 1961.

¹³⁹ SCRUTON 1994: 32.

Salisbury Review-ban. E szerint a társadalom egyfajta „hallgatólagos tudással” rendelkezik, amely elsődleges jelentőségű a város építészeti minőségének értékelése szempontjából.¹⁴⁰ A társadalom spontán rendje tagjai gyakorlati tudásának szándékolatlan eredménye, beleértve készségeiket és más szellemi és erkölcsi erőnyeiket is. Scrutonnak még Hayek spontán rendről alkotott elképzelésébe is sikerül az arisztoteliánus elemet belecsempésznie. Arisztotelész volt ugyanis az, aki hangsúlyozta a gyakorlati tudás (*phronészisz*) szerepét a *polisz* zavartalan működése szempontjából. Scruton a gyakorlati és az elméleti tudásnak a *Nikomakhoszi etika* VI. könyvében szereplő megkülönböztetését a hétköznapi tapasztalatnak az elvont elvek szerinti tervezéssel való szembeállításakor használja fel. Hayek fő hivatkozási alapja a piac volt, mint olyan társadalmi intézmény, amely képes spontán rendet teremteni, de amely maga sohasem központosított racionális tervezés eredménye. Ebben a Hayek-értelmezésben persze Oakeshott Scrutonra tett hatása is érzékelhető, hiszen Oakeshott kiemelten bírálta a 20. század bürokratikus, ideologikus, a dolog természetét sokszor figyelmen kívül hagyó észjárását. Scruton azonban itt nem említi név szerint Oakeshottot. Ehelyett az előítélet burke-i apológiájára hivatkozik ihletőjeként ebben a kérdésben.

A biciklizés – Hayek és Oakeshott által is használt – példájával szemlélteti a gondolkodó azt a különbséget, amely a reflexiót nem igénylő gyakorlati tudás és a gyakorlati végrehajtást nem feltétlenül segítő elméleti tudás között feszül. A biciklizést próba-szerencse módszerrel sajátítjuk el, példát követve: ami a legfontosabb, a testünket arra kondicionáljuk, hogy megtartsuk az egyensúlyt. Ezzel szemben az egyensúly fizikájának elméleti ismerete szükségtelen a kerékpározáshoz, de abban segíthet, hogy jobb kerékpárt alkossunk, olyat, amelyet könnyebb irányítani, vagy amely gyorsabb, és ezért jobban használható például egy versenyen. Scruton azonban nem állítja szembe a tudás e két formáját öncélúan, hanem arra hívja fel a figyelmet, hogy a kettő nagyon is jól együttműködhet. Ismét az antik Epheszoszra és Pergére hivatkozva a tudatos tervezői törekvés nyomait is felfedezni véli azokban. Szerinte nem önmagában a tervezés kontraproduktív, hanem csak az a tervezői mentalitás, amely elvont elvekből indul ki, és ezek megvalósítására törekszik, függetlenül attól, hogy milyen árat kell érte fizetni. Ezen a

¹⁴⁰ A „hallgatólagos tudás” kifejezés Polányi Mihálytól származik, többek között a *Personal Knowledge* (1958) (magyarul POLÁNYI 1994) és a *The Tacit Dimension* (1966) című munkájából.

ponton talán épp Eliotra gondolt, aki *A kultúra meghatározása* című híres írásában arra figyelmeztet, hogy „amit mindenképpen el kell kerülnünk, az éppen az *univerzális* tervezés; mindenképpen tisztázni kell a tervezhető dolgok korlátait”.¹⁴¹

A város fejlesztése során érdemes figyelembe venni az életünket irányító gyakorlati tudás sugalmazásait is, s a tervezőnek nem szabad engednie annak a gőgös hitnek, hogy ő jobban tudja, mi a jó a lakosoknak, mint ők maguk. Azt, hogy mi a fontos az adott közösség és tagjai számára, nem könnyű kívülről meghatározni; épp ezért a tervezők súlyos hibákat követhetnek el, amikor mindenképpen ragaszkodnak a terveik által szolgáltat céljaikhoz. Az épületek homlokzata vagy a város utcái nemcsak funkcionálisak, abban az értelemben, hogy lehetővé teszik a célzott tevékenységek végzését, hanem önmagukban is értékesek. Egy utca nemcsak azért van, hogy az emberek A pontból B pontba jussanak, hanem önmagáért is élvezhetik az utcában lakók, dolgozók vagy az adott városrészbe látogatók.

Az utca kialakítása segítheti az egyént abban, hogy otthon érezze magát, sőt hozzájárulhat identitása megerősítéséhez is. Scruton, mint láttuk, tisztában volt annak a helynek a jelentőségével, amelyhez hozzászoktunk, illetve kötődünk. Korábban már említettem az *oikophiliát*, vagyis az otthon szeretetéről alkotott fogalmát. Ez a szeretet nemcsak a helynek, hanem az ott élő embereknek is szól. Az egymáshoz közel élő embereket ugyanis láthatatlan kötelék fűzi egymáshoz: egyazon emlékezethorizonton osztoznak, és mindannyian ugyanabban a történetben játszanak szerepet.

Scruton folyamatosan hangsúlyozza a határok jelentőségét az otthon érzésével kapcsolatban. Meglátása szerint a falak és a homlokzatok teremtik meg azt a teret, amelyben otthon érezzük magunkat: „A klasszikus építészeti idióma tökéletesen végrehajtja a civilizált határok kijelölését.”¹⁴² A hivatkozott előd ismét Eliot, aki szintén úgy érezte, hogy a helyek meghatároznak bennünket, abban az értelemben, hogy kijelölik társas létünk letelepedett formájának kereteit. Persze Eliot esete némiképp rendkívüli: bár traditionalistának vallotta magát, valójában eléggé messze költözött szülőhelyétől, amikor Amerikából áttelepült Angliába. Ez azonban magyarázható azzal

¹⁴¹ ELIOT 2003: 27.

¹⁴² SCRUTON 1994: 37.

a ténnyel, hogy az amerikai angol kultúra forrása a brit kultúra volt. Ezt az összefüggést tárja fel az amerikai és a brit kultúra között Russell Kirk könyve, amelynek címe: *Amerika brit kultúrája*.

Ahhoz, hogy otthonosan érezzük magunkat, barátságosan és emberien kell kialakítani az épületek falait. A homlokzat nem más, mint éppen ilyen barátságossá és emberivé alakított fal. Scruton saját londoni utcája leírásában „udvariasan egymás mellett sorakozó homlokzatokról” beszél.¹⁴³ A jól megszabott határokról adott leírásában megerősíti azt a gondolatot, hogy a határok olyan tereket segítenek létrehozni, amelyekben biztonságban és otthonosan érezhetjük magunkat. Felidézi a bekerítés gondolatát is: a védhető területét, amely emberi léptékű, és amelyet lakói ellenőrzés alatt tudnak tartani. Amikor arról beszél, hogy utcájának zárt terei „udvariasan” viszonyulnak egymáshoz, leckét ad abból, mit jelent a polgárság. „A stílus udvariassága [...] folyamatosan emlékeztet a társadalom eszményi állapotára, amelyben az emberek együttműködésre törekcszenek, és amelyben a parancsolás helyét a társalgás veszi át.”¹⁴⁴ Itt is párhuzamot von tehát az építészet rendje és a társadalmi kötelékek között. És ismét Oakeshott-tól kölcsönöz, akinek a „társalgás” volt a kedvenc szava az emberi közösségben kíváncsatos találkozás leírására az agresszió és az erőszak megnyilvánulásai helyett. A klasszikus építészetre jellemző faltípus, a maga mércéivel és normáival, megtaníthatja az embereket arra, hogy miként éljenek egymás mellett, mivelhogy „emberi arányú, biztonságos, és arra emlékezteti a járókelőt, hogy nincs egyedül, hanem az emberi találkozások világában mozog, ahol meg kell felelnie az őt vezető fal udvarias modorának”.¹⁴⁵ A filozófus itt ismét az építészet és a közösség erkölcsi szokásai közötti kapcsolatra hívja fel a figyelmet.

A kötet egy másik esszéje, amely szintén a politika és az építészet kölcsönhatásáról szól, és amely az *Architecture and the Polis* (*Az építészet és a polis*) címet viseli, számozott bekezdésekből áll, mintha kiáltvány vagy jogi normaszöveg lenne. A kiáltvány a modernista építészet és képzőművészet sajátos írásmódja: célja mértékadóan összefoglalni a témával kapcsolatos

¹⁴³ SCRUTON 1994: 38.

¹⁴⁴ SCRUTON 1994: 39.

¹⁴⁵ SCRUTON 1994: 39.

alapigazságokat. Scruton írása az emberi letelepedés történetét meséli el. Mindahányszor a *lakozás* szó felbukkan, dőlt betűvel szedi, a szónak tulajdonított sajátos értelemre – és a heideggeri kölcsönzésre – utalva. Heidegger számára az egyén – vagy akár a közösség – térbelisége kulcsfontosságú. A lakozás már a *Lét és időben* is foglalkoztatja a némethoni mestert, de még nagyobb figyelmet kap a későbbi nagy hatású szövegben, az *Építés, lak(oz)ás, gondolkodás* (1954) címűben. Ez a létezésnek arra a sajátos aspektusára utal, amely az otthonhoz, a helyhez köt minket.¹⁴⁶ A lakozás a letelepedés közösségi aktusának eredménye, és az erre a célra kiválasztott helynek különleges jelentősége van: azt ugyanis az adott nép szent helynek tekinti. Scruton ezzel összefüggésben Durkheimre hivatkozik, de akár Fustel de Coulanges *Az antik városállam* (1864) című művére is gondolhat. Fustel de Coulanges ugyanis kifejezetten a vallást és a kultuszt tekintette a görög-római intézményépítő szemlélet forrásának. Scruton azt is hangsúlyozza, hogy a letelepült nép vallásos jelentőséget tulajdonít a választott helynek, és szent épületeket fog emelni a központjában: vagyis a letelepedett nép első építési formája szakrális lesz. Ahhoz, hogy a közösség nyugodt életet éljen, és megteremtse a fejlődés lehetőségét, világossá kell tennie irányadó normáit is, hogy mind tagjai, mind a közösség vendégei megismerhessék azokat. Ezért az együtt élő emberek megalkotják saját törvényeiket. Scruton felidézi itt, hogy Mózes a Sínai-hegyen nemcsak a tízparancsolatot, népe alapvető törvényeit veszi át Istentől, hanem egy felépítendő templom tervét is.

Ahogyan a vallási kultusz nyilvános épületei az isteneket védelmezték, ugyanúgy tekintették a magánházakat a családokban élő egyének legfőbb védőbástyájának. A törvény előírta Isten imádatát, de ugyanúgy az egyén magánéletének védelmét is. A személy fogalma a zsidó-keresztény gondolkodásban „a törvény által megszentelt emberi élet” ószövetségi felfogásához kapcsolódik.¹⁴⁷

Scruton különleges jelentőséget tulajdonít annak, hogy a templom nem egyszerűen elkerített terület (*enclosure*), hanem sajátos körzet (*precinct*). Ez utóbbi a határ olyan formája, amely átjárható. Isten ugyanis nyitva hagy(at)ja

¹⁴⁶ Lásd WHEELER 2020.

¹⁴⁷ SCRUTON 1994: 106.

az épületet, hogy az újonnan érkezők csatlakozhassanak a közösséghez; mi több a közösség új tagjaiként el is várják tőlük, hogy belépjenek az épületbe, hogy elvégezzék a megfelelő kultikus cselekményeket, kifejezzék a helyi istenek iránti tiszteletüket. Ezen túl található a templom belső része, a belső szentély, ahová viszont csak azok léphetnek be, akiknek a vallási szertartásokban valamilyen különleges szerepük van, legfontosabb feladatuk az Isten tiszteletére felajánlott áldozat bemutatása.

Az épület átjárhatóságát építészeti eszközökkel is egyértelművé teszik. A templom oszlopokból, oszlopcsarnokból és lépcsőkből áll. Ezek közül az oszlopok a legfontosabbak: ezek hordozzák az épület tetőszerkezetét. E fontos feladatuk zavartalan ellátásához függőlegesen állnak; ebből adódóan az álló emberekhez hasonlíthatók, de egyben útjelzők is Istenhez. Az oszlopnak ez az emberszerű, ugyanakkor Istent szolgáló jellege vezetett a szobor megszületéséhez, amely a szakrális építészet fontos része, később azonban önálló létmódra tett szert azáltal, hogy a közterek díszítésére szolgált, történetet és szimbolikus jelentést kölcsönzött azoknak. Ahogy a felegyenesedett emberi testnek, az oszlopoknak is van bizonyos tartásuk, különböző részeik pedig eltérő funkciókat töltenek be. Ezek a részek egymáshoz viszonyítva alakítják ki az oszlop belső arányait. Végül az oszlop nemcsak az a kő, mint nyersanyag, amelyből készült, hanem a kőből kialakított forma is, amely a felület finom kidolgozása révén képes befogadni a fényt is, de önárnyékkal érzékelteti háromdimenziós térbeli alakját is.

Az oszlopok sorban állnak, oszlopcsarnokot alkotva a lépcsőzetes talapzaton. Az oszlopcsarnok építése külső fal helyett átjárható épület eredményez. A közösség tagjai az oszlopcsarnokon keresztül léphetnek az épületbe, a lépcsőt követve. Ezek a grádicsok arra szolgálnak, hogy a polgárt magasabbra, a hétköznapi élet síkja fölé emeljék. Átjárhatósága révén a templom a város szerves részévé válik: Istene – miként Scruton fogalmaz – „a polgárság egyetemes istensége”.¹⁴⁸ Az oszlopok, az oszlopcsarnok és a lépcsősor építészeti elemei az otthonosság érzetét keltik a templomba érkezőkben: a templom léptéke az emberi alakhoz igazodik. A templom építészeti formájának ez az emberi léptéke biztosítja, hogy mind az istenek, mind az emberek úgy

¹⁴⁸ SCRUTON 1994: 107.

érezzék: a templom hozzájuk idomul. A görög templom lokális istensége közvetíti a közösség és az isteni szféra között. Ez a helyi istenség „az igazságosság és a jog istene”, „aki törvényt, békét és egyezséget hoz”.¹⁴⁹

A görög templom tehát nem csupán szent hely, hanem a város istenének lakóhelye is. Kifejezi és testi mivoltában meg is jeleníti a települést, a közösség egészét szolgáló közjó. Formája a harmónia három különböző rétegét ölti magára: a közösség és istenei közötti összhangot, a jog és a politika egymáshoz illeszkedését az isteni oltalom alatt, valamint az egész épület vizuális összecsengését, amelyet *pars pro toto* az oszlop a sztülobatésszel és az architrávval együtt fejez ki.¹⁵⁰ A templom tehát a város különböző dimenzióit egyesíti. Egyszerre a vallási szertartások helyszíne és politikai-jogi entitás, de földrajzi hely is, amely otthont ad az egész közösségnek és isteneinek a sajátos esztétikai tulajdonságokkal rendelkező fizikai környezetben. Ebben az értelemben a vallási célokat szolgáló középület több, mint egyszerű funkcionális egység; saját esztétikai mércével is rendelkeznie kell. A templom a közösség jogi és vallási meggyőződéseinek nyilvános felmutatása. Legfontosabb jellemzője az oszlopok rendje, amely megnyitja a teret a közösség minden tagja előtt. A templomot azért építették, hogy megjelenítse a vallás marandóságát, sőt az örökkévalóságot, amely a közösség politikai életét meghatározó kairotikus pillanatok mindenkor ellenpontja. Az építész azonban egészen különböző célokra is alkalmazhatja a klasszikus rendet, hiszen az egyben szemet gyönyörködtetően adaptálható építészeti eszköz is, amellyel az épülettervezés alapvető problémái oldhatók meg. Az ókori Rómában az oszlop más-más szerepet játszott a különböző épülettípusokban, beleértve a vallási rítus helyszíneit, a nyilvános – politikai, katonai-védelmi, szórakoztató és kereskedelmi – tevékenységek fedett vagy nyitott tereit, valamint a magánházakat. Az oszlopok rendje lehetővé tette, hogy az épület kölcsönhatásba lépjen azokkal, akik számára épült, más szóval az építészeti formák elkezdhettek jelentést hordozni, ahogyan arra a látható és a láthatón túli harmóniáját kifejező „érzékeltetett rend” fogalma utal. A mintakönyv nemcsak az építő, hanem a megépült épülettel szembesülő eszközzé vált – olyan szótárrá, amelyet az építő és az épületet szemlélő

¹⁴⁹ SCRUTON 1994: 107.

¹⁵⁰ SCRUTON 1994: 107–108.

egyaránt arra használhatott, hogy értelmet adjon, kódolja és dekódolja egyes részletei jelentéseit. Mint arról már szó esett, Scruton kedvenc jelei ebből a jelnyelvből az épület kifejező funkcióit biztosító homlokzattagoló díszpárkányok és szegélyek.

A filozófus ékesszólóan bizonyítja a klasszikus görög-római templom központi helyét az építészettörténetben. A középkor gótikus katedrálisának előképeként szolgált, amely kivezeti az embert a mindennapi tapasztalat világából, hogy lelkét a metafizikai és természetfeletti elvonatkoztatás terébe emelje. Mi több, az is történeti tény, hogy a templomépítészet elemeit magánházakban is alkalmazták, ahol az érzékeltetett rend eszméje hozzájárul ahhoz, hogy a funkcionális épület igazán otthonossá váljon, lehetővé téve, hogy a magánszféránk méltó együttlétet biztosítson a családtagok és vendégeik számára. A mintakönyv jeleinek nyelvezete az építőket és a lakosokat egyaránt az udvariasság, a jó modor és a tisztesség társadalmi-politikai értékeire kívánta rávezetni.¹⁵¹

Bár mind a középkori keresztény templom, mind a középkori város közönséges lakóháza megőrizte a klasszikus templom bizonyos építészeti elemeit, egyik sem tekinthető az európai építészeti köznyelv olyan központi elemének, mint amilyen a templom volt az ókori *polis*ban. Az egyén ott-hona azért épül, hogy megfelelő arányai által is lehetővé tegye a polgár és családtagjai számára, hogy a közösség tagjaiként értelmes életet éljenek. Ha az alkalmazott építészeti megoldásokban a művészi értelemben erős megoldásokat túlادagolják, mint a gótikus katedrálisok, vagy elhanyagolják, mint a modernista funkcionális épületek esetében, akkor az építészet elhibázza célját. Scruton szerint mindkét szélsőségből hiányzik az emberi lépték, és ezért az épület nem tudja megfelelően betölteni azt a feladatát, hogy összekösse a család tagjait egymással, vagy a közösséget a szakrálissal. Ha pedig az érzékeltetett rendet a feje tetejére állítják, az építészeti forma nem szolgálja a település céljait. E két lehetséges hiba közül a szentségtörés modernista botránya a pusztítóbb, mivel mértékvesztett életmódot eredményezhet. De a Pugin által javasolt megoldás, hogy a gótikus katedrális eszméit ültessük át a magánépületek formanyelvébe, ugyanolyan aránytévesztés. Az ötlet pusztá

¹⁵¹ SCRUTON 1994: 109.

szeszély, mivel egy magasztos stílust tévesen használ fel hétköznapi célokra. Valójában Scruton szerint a két szélsőség össze is kapcsolódik: a 19. századi neogótikus stílus aránytalansága és elhangoltsága tette lehetővé, hogy a modernitás elveszítse kapcsolatát a szenttel, és lerombolja az együttélés kiegyensúlyozott épített kereteit. Scruton fogalmilag megkülönbözteti a kollektivitást és a közösséget: míg az első kifejezés a rész és az egész közötti szervesen kapcsolatra utal, addig a második az egyén és az ő privát, valamint nyilvános közösségei – családja, városa és vallása – közötti kiegyensúlyozott kapcsolatot jelenti.

Az építészet és a politika kapcsolatának fenti két példája után nézzük meg, hogyan mutat be Scruton egy-egy konkrét művészt, illetve építész és gondolkodót! A modern mesterek, építészek és építészetteoretikusok tárgyalása mellett Scruton külön esszét szentelt Leon Battista Albertinek, a humanista építésznek és építészeti gondolkodónak is. Alberti építészeti elképzeléseit antik mintákat követő írásaiban fejtette ki, amelyeket Cicero retorikai eszméi ihlették, de közvetlen hatással volt rá az ókori római építészeti gondolkodó, Vitruvius is. Humanista szemlélete ösztönözte arra, hogy írjon az építészetről, miközben gyakorló építész volt, aki Mantovában két templomot is tervezett. Ezekben a munkáiban nemcsak olyan technikai kérdésekkel foglalkozott, mint az épület egyes részeinek építési módja és sorrendje, hanem építészetben túliakkal is: például azzal, hogy miként kellene élnünk.¹⁵² Az általa művelt humanista diskurzus érintette ugyanis a mérnöki tudományok mellett az esztétikát és az erkölcsfilozófiát is. Ezért a brit filozófus számára igazi kihívás egy ilyen gondolkodó bemutatása a kortárs olvasónak. Scruton tanulmánya Alberti művészi felfogását építészeti/elméleti szótárának legfontosabbnak vélt kifejezéseivel kívánja jellemezni.¹⁵³ Módszere kicsiben a német eszmetörténészek által gyakorolt fogalomtörténetre, például a Koselleck-féle *Geschichtliche Grundbegriffe* (Történeti alapfogalmak) lexikonéra emlékeztet.

Scrutont azonban nem a múltbéli gondolkodás elmesélésének módszertana érdekli elsősorban. Inkább annak jelentőségére kíván rámutatni, hogy a humanista kontextusban az építés megfelelő módjának kifejtése szükségessé

¹⁵² SCRUTON 1994: 86.

¹⁵³ Alberti értekezésének fogalmait tudományos igénnyel gyűjti egybe: LÜCKE 1975–1979.

tette a helyes életmód kérdésének tárgyalását is. Ezért az a célja, hogy túl lépjen Alberti munkásságának szigorúan művészettörténeti megközelítésén, és intellektuális teljesítményének teljes spektrumát vizsgálja. Ehhez használja fel szókincsének filozófiai elemzését.

A filozófus Scruton azt is igyekszik kimutatni, hogy Alberti szépségfogalmának egyszerű azonosítása a matematikai arányossággal félrevezető. Finoman érzékelteti, hogy Alberti miként közelítette meg az arányok problémáját. Szókincsét elemezve ugyanis rögtön kiderül, hogy a reneszánsz mester egész sor kifejezést használt az arányosságról szólva, és ezek közül a leggyakrabban említett, a *concinntas* valójában nem a legfontosabb.¹⁵⁴ A felhasznált szavak listája hosszú (*aptus, commodus, decens, dignus, integer, numerus, proprius*), de az elemek mindegyike osztozik a „megfelelő”, a „mérték szerinti” és a „helyes” jelentésen.¹⁵⁵ Más szóval, amikor a szépségről gondolkodott, Alberti arra a következtetésre jutott, hogy amit szépségnek tartunk, azt akár „megfelelőnek” vagy „illőnek” is nevezhetjük. Ezek a fogalmak nem helyettesíthetők egyszerű matematikai képletekkel, hanem inkább úgy kell értelmezni ezeket, mint amelyek meghatározzák, hogy mi az, ami vizuálisan értelmes és pozitív értéktartalommal bír a megfigyelő számára. Ez a vizuális elfogadhatóság az épület részleteinek megfelelő – Scrutonnál „alkalmas és jelentőségteljes” – kiválasztásától és elrendezésétől függött. Értelmezésében a humanista akkor találja egy-egy részlet megválasztását megfelelőnek, ha a választás eszméi kiállták az idő próbáját. A részletek megfelelő szelekciójának olyan gondolkodásmódról kell tanúskodnia, amely nemcsak a felmerülő technikai problémákkal, hanem az emberi természettel is tisztában van. Az építész feladata, hogy a szemnek tetsző részleteket válassza ki, miközben azt keresi, ami a racionális lények számára egyszerre tűnik helyesnek és kellemesnek. Mi, emberek, „olyan lényekként ismerjük magunkat, akik fennmaradnak”. Az építész által választott részletekben a „szimbolikus megjelenését” is keressük, mert tudjuk, „aki ilyen megjelenésre törekszik, az egyúttal bizonyos életstílusra is törekszik”.¹⁵⁶ Az illő és helyes cselekvés megválasztása gyakorlati, erkölcsi

¹⁵⁴ SCRUTON 1994: 89.

¹⁵⁵ SCRUTON 1994: 89.

¹⁵⁶ SCRUTON 1994: 89.

döntés. Más szóval, az építés folyamán hozott döntések nem egyszerű funkcionális választások, hanem egyúttal esztétikai értékelés tárgyát is képezik. Az építész döntéseinek ez a második szempontja az, amiért az esztétikai nevelés olyan fontos szerepet játszik az építészet humanista megközelítésében. Vállalni az élethosszig tartó tanulást maga is életre szóló választás. Ebből a szempontból a szerző nagyra értékeli Alberti gazdag kulturális tőkéjét, amelyet a kor legjobb iskoláiban, Padovában és Bolognában szerzett.

Scruton lelkesen rekonstruálja Alberti szépségdefinícióját, miszerint a szép „azon részek összhangja (*concinnitas*), amelyek a megfelelő mérlegelés eredményeképp úgy illeszkednek egymáshoz, hogy ahhoz semmi sem adható hozzá, semmi sem vehető el belőle, és semmi sem változtatható meg rajta, anélkül, hogy el ne rontanánk”.¹⁵⁷ Amint azt korábban megjegyeztük, a harmónia fogalma döntő jelentőségű ebben a gondolkodásmódban, mivel az eredményezi az illőt (*decus*). A harmónia azonban nem objektíve, a körülményektől függetlenül megadható matematikai vagy geometriai minőség, hanem olyasvalami, amit a szemlélő érez, amikor szépérzéke az épület részleteit megítéli, és ezt a harmóniát a részletek „illő” és „megfelelő” összhangjában fedezi fel. Ehhez az érzéki észleléshez a részletek összehasonlításával, más szóval az értelmes megfontolás révén jut el. Scruton Albertit idézi erről: „*non opinio, verum animis innata quaedam ratio efficient*” (nem a vélemény, hanem a lélekben lakozó ráció dönt).¹⁵⁸

A döntés tehát olyan gondolati folyamat eredménye, amely magában foglalja mind a szépérzék gyakorlását, mind a racionális igazolást. A folyamatnak ez a második része olyan nyelvezetet vagy stílust igényel, amely jelentést tulajdonít a részeknek: ezek kapcsolatának megértése során a nyelvi kifejezést a nyelvtani forma és a szókincs elemzésével értelmezzük, amelyek meghatározzák a beszélő stílusát is. A gondolkodási folyamat eredménye ez esetben – akárcsak Arisztotelész gyakorlati szillogizmusa esetében – nem elméleti következtetés, hanem az az érzés, hogy valami összefüggő és helyes. Amikor a részek közötti megfeleléseket keressük, saját érzékszervi

¹⁵⁷ SCRUTON 1994: 90. Az idézet forrása: ALBERTI 1986: VI. könyv, 2. fejezet.

¹⁵⁸ Scruton nem adja meg az idézet forrását: ALBERTI 1485: IX.v. Idézi: COHEN 2014: 19 (37. jegyzet).

benyomásainkra hagyatkozunk: megtanulunk megfelelően figyelni és reagálni arra, amit legbelső énkünkben tapasztalunk a jelentéshordozó külső elemek észlelésekor.

Albertinek az építészetben érvényesülő szépségről alkotott felfogását azért nehéz megértenie a mai olvasónak, mert fogalmilag nem választja szét az esztétikai és a funkcionális elemeket az építész döntéseiben, vagyis nem tesz kifejezett különbséget a *tekhné* szempontjai és az esztétikai aspektus között. Az esztétikai ítélet nála a *phronészisz*, illetve a *prudentia* értelmében vett gyakorlati döntéssel is összefügg. Ebben a gyakorlatban Scruton nyilván az arisztotelészi terminológiát ismeri fel. De Heidegger is ide kapcsolódik, pontosabban az a sajátos mód, ahogyan a német filozófus Arisztotelészt értelmezte, amikor a *phronészisz*t a saját életünkkel való gyakorlati törődésként írja le.¹⁵⁹ Az épület tervének (koncepciójának) döntő aspektusa a szemlélő számára az épület formája és megjelenése. Az építés művészi formája azt teszi lehetővé, hogy „az épület számára valamennyi részével együtt megfelelő helyet, pontos arányokat, illő elrendezést és harmonikus rendet találjunk”.¹⁶⁰

Scruton nem hivatkozik közvetlenül Heidegger Arisztotelész-értelmezésére, amikor rámutat az esztétikai és az erkölcsi értékek közötti kapcsolatra. Egyszerűen azt magyarázza el, hogy Alberti nem tisztán esztétikai terminológiát használ. Forrásai után kutatva Scruton megpróbálja Alberti terminológiáját visszavezetni a klasszikus római erkölcsi és retorikai írásokban, különösen a Cicero *Szónokában* fellelhető gyakorlati okfejtésre. De nemcsak arra mutat rá, hogy a *concininitas* terminust Cicero is használta, hanem arra is felhívja a figyelmet, hogy Alberti ugyanazzal a szóhasználattal él az építészetről szóló értekezésében, mint a családról írt, cicerói ihletésű értekezésében.¹⁶¹ E korai művében Alberti „a civilizált viselkedés sajátos harmóniáját és kellemét” kereste.¹⁶² Scruton szerint ez korántsem véletlen, ugyanis Alberti egész életében arra törekedett, hogy együtt tartsa az esztétikai ízlést és a

¹⁵⁹ Lásd VOLPI 2007.

¹⁶⁰ SCRUTON 1994: 93. Ami a filozófiai részeket illeti, kritizálja Leoni fordítását. Az első angol nyelvű kiadás: ALBERTI 1726. Magyarul csak a mű részletei jelentek meg 1982-ben, a BME belső kiadású, kéziratos jegyzetként.

¹⁶¹ Martin McLaughlin szerint Alberti Cicerón kívül Xenophónra is inspirációs forrásként hivatkozik. McLAUGHLIN 2010. Elhangzott 2009. március 26-án a Brit Akadémia felolvasásán.

¹⁶² SCRUTON 1994: 94.

gyakorlati (erkölcsi) gondolkodást, folyamatosan a szépérzék és az erkölcsi ítélőképesség közötti összefüggésre irányítva a figyelmet. Scruton számára ennek több okból is döntő jelentősége volt.¹⁶³ Egyrészt összhangban állt Watkinnak az építészet erkölcsi jelentőségéről alkotott árnyalt felfogásával. Másrészt – ami ennél is fontosabb – kritikai alapot biztosított a modernistákkal szemben, akik – állítása szerint – moralizáltak elméleteiket, miközben a gyakorlatban totalitárius impulzusnak engedtek. A modernizmus eszerint nemcsak önmagának mond ellent az említett módon, hanem agresszívnek is mutatkozik, szemben „Alberti beszédmódjának szelídségével és szerénységével”. Scruton itt is meglehetősen kritikusan viszonyul a modernizmushoz, miközben Alberti terminológiai harmóniáját támogatja. Érvelésében persze bizonyos szempontból nincs semmi meglepő: a humanizmus *locus communis*ának számító felvetést ismétli meg, miszerint a művészetet az emberhez kell igazítani. Bár a modernnek tisztában voltak ezzel az ókori posztulátummal, gyakorlatuk retorikájukkal szemben figyelmen kívül hagyta az egyént, és helyett szinte kizárólag a tömeges kereslet kielégítésére összpontosítottak. Scruton számára ez döntő erkölcsi kudarcnak bizonyul, amelynek esztétikai vonatkozásai is vannak.

A brit filozófus elemzése ezen a ponton ismét összekapcsolja filozófiai érdeklődésének kétféle irányát, a művészetet és a politikát. Az ókori római illendőség eszméit újjáélesztő humanista, Alberti gondolkodása példaképpül szolgált Scruton, a 20. századi filozófus számára. Cicero *decorum*eszménye és Vitruvius építészetfelfogása egyaránt összekapcsolta az esztétikai értékelést az erkölcsi értékkel. Alberti és kortársai újjáélesztették ezt az eszményt, és amikor maguk is számos művészeti és tudományág művelőivé váltak, akkor is azt feltételezve jártak el, hogy a rend és az arányosság néhány központi fogalma egyformán alkalmazható mindezekre a gyakorlatokra. Végző soron Scruton is ebben az értelemben polihisztorrá igyekezett válni: számos művészeti és tudományág elméletével és gyakorlatával ismerkedett meg, hogy egyrészt az emberi természetről és létmódról tudjon valamit mondani, másrészt a politika totalitárius kudarcáról is számat tudjon adni.

¹⁶³ Ezért is némileg zavarba ejtő, hogy később Barbaro metafizikára való hivatkozását idézi, mintha ugyanarról az évről lenne szó. Amit a posztszkolasztikus irodalomban metafizikának neveznek, az a gyakorlati tudás ellentéte; ez az, amit Arisztotelész teoretikus tudásnak nevezett.

Az új urbanizmus és Scruton bizottsági szerepvállalása

Scrutont egész pályafutása során végigkísérte vonzódása az építészethez, amelyen nem csak a házépítés és -tervezés, hanem a közösség- és otthonteremtés lehetőségét is értette, vagyis a városépítészetet is beleértette. Bár több építészeti monográfiát nem publikált, továbbra is írt a témáról, méghozzá többnyire a modern várostervezés eszménye és tényleges valósága közötti távolságról – meglehetősen kritikus hangvételű szövegeket. A kortárs építészeti tervezéssel és gyakorlattal szembeni kritikája bizonyos értelemben ugyanolyan ikonikussá vált, mint a baloldali-liberális gondolkodás 20–21. századi megnyilvánulásaival szembeni ellenállása. Ezen a téren is első számú közellenséggé vált, akit az ország értelmiségi elitjének és politikai osztályának jelentős része gyűlölt (gyakran a konzervatív kormányzati körökben is).

Bizonyos értelemben az egyszerű emberek bajnokává vált, mivel habozás nélkül elítélte az embertelen gyakorlatot mind a politika, mind az építészet (főleg a középület-tervezés) területén. Sőt, olyan kultikus figurává lett, akinek sikerült egyfajta tanult ellenállást megszemélyesítenie a központosító akarat minden megnyilvánulásával, az összehangolt globális társadalmi mérnökösködés olyan törekvéseivel szemben, amelyek figyelmen kívül hagyják a helyben lakók érdekeit és véleményét, és azzal dicsekednek, hogy *ex nihilo* új gondolkodásmódokat tudnak létrehozni, míg valójában csupán eltakarítják az útból a régi és bevált intézményeket, gyakorlatokat és életformákat.

A Scruton építészeti gondolkodásáról (és kapcsolódó tevékenységéről) szóló jelen fejezet utolsó részében a kortárs építészethez való viszonyulásának három formáját fogjuk tárgyalni. Először is egy kortárs mozgalomban betöltött szerepét fogjuk felidézni. Másodszer az általa támogatott urbanisztikai irányzat egy konkrét példájára térünk ki. Végül áttekintjük az építőipari ágazat szabályozási hátterét vizsgáló független vizsgálat elnökeként, majd társelnökeként elért eredményeit, vagyis hogy miként szorgalmazta a helyi normák szem előtt tartását a városi beruházások során.

Egy rövid, az American Enterprise Institute által közzétett szövegében Scruton kiáltványt fogalmazott meg az építészeti tervezés és az urbanisztika

új mozgalma, az új urbanizmus mellett.¹⁶⁴ Történt ez 2012-ben, amikor a mozgalom a leginkább fellendülőben volt, főként az Egyesült Államokban; fogalmi szinten azonban még hiányzott mögüle a koherens elmélet. A mozgalom felelősei azért fordultak Scrutonhoz, hogy tömören foglalja össze azokat az alapgondolatokat, amelyek az új mozgalom támogatására szolgálhatnak; alapozza meg észérvekkel a mozgalomnak a létező városrendezési politikákkal szembeni kritikáját, és fogalmazzon meg javaslatokat az alternatív irányvonalra vonatkozóan.

Ez annál is inkább figyelemre méltó, mivel a mozgalom a 20. századi építészetelmélet olyan sztárjainak ötletein és publikációin alapult, mint Lewis Mumford és Jane Jacobs. Úgy tűnik, Scruton nyilvános elismertsége ekkorra már a kortárs építészeti gyakorlatok és gondolkodásmód e nagy kritikusaihoz kapcsolta nevét.

A kezdeményezés mögött álló mozgalom már az 1980-as évek elején megjelent az Egyesült Államokban. Siddhartha Sen az új urbanizmusról szóló szócikkében azt állítja, hogy

az új urbanizmus vagy neotradicionális tervezés az amerikai elővárosok legbefolyásosabb posztmodern tervezési paradigmája. Az építészek és a várostervezők kezdeményezésére a kora 1980-as évektől kezdve bonthatozott ki. E tervezési irányzat a városok széttagoztságával előidézett és a második világháború utáni elővárosi fejlesztéssel kapcsolatos egyéb problémák kezelésére tett kísérletet.¹⁶⁵

A mozgalom intézményi alapját az 1993-ban létrehozott Új Urbanizmus Kongresszusa biztosította. Alapszövege, az Új Urbanizmus Chartája leszögezi:

Támogatjuk a közpolitika és a fejlesztési gyakorlatok átalakítását a következő elvek támogatása érdekében: a városrészeknek változatosaknak kell lenniük a használat és a lakosság szempontjából; a közösségeket a gyalogosok és az átmenő forgalom, nemcsak a személygépkocsik tárolásának figyelembevételével kell tervezni; a városokat és a településeket fizikailag

¹⁶⁴ SCRUTON 2012a.

¹⁶⁵ SEN 2005.

lehatárolt és mindenki által hozzáférhető nyilvános terek és közösségi intézmények alkossák; a városi helyeket olyan építészeti és tájépítészeti tervezésnek kell kereteznie, amely a helyi történelmet, éghajlatot, ökológiát és építési gyakorlatot részesíti előnyben.¹⁶⁶

Bár a Kongresszusnak és a Chartának nagy hatása volt a szakemberek, valamint a közpolitikák alakítói és a döntéshozók meghatározott körében, és 2009-ben új fogalmi eszköz is született a *Canons of Sustainable Architecture and Urbanism* (A fenntartható építészet és urbanizmus kánonjai) című szöveggel, a mozgalom egyértelműen úgy érezte, hogy továbbra is erősíteni kell koncepcionális hitelességét; bizonyára ezért keresték meg Scrutont.

Scruton üzenete világos, és összhangban áll a filozófia más területein kifejtett gondolataival. Érvelése abból indul ki, hogy a nyugati kultúra a városok kultúrája. Ennek igazolására Hayeket idézi: „Az általunk ismert civilizáció elválaszthatatlan a városi léttől.”¹⁶⁷ Hayeknek a skót felvilágosodás iránti vonzalma bizonyára összefügg azzal is, hogy annak időszakát „az udvariasság koraként” emlegetik.¹⁶⁸ Európa virágzó időszakaiban városaink döntő szerepet vállaltak, és amikor városaink hanyatlanak, egész kultúránk is hanyatlik. Rámutat, hogy a városokból, különösen a városközpontokból való menekülésnek és az elővárosi terjeszkedésnek vagyunk tanúi – ez olyan folyamat, amelynek eredményeképp bárki, aki megengedheti magának, saját kis privát világot építhet magának, elzárkózva a közösségtől. Mindebből a következő kérdés adódik: hogyan lehet a városközpontokat újjáéleszteni? Sürgető probléma ez, amelyre különösen nehéz megoldást javasolni az Egyesült Államokban egy konzervatív gondolkodónak. Ennek oka, hogy az amerikai jobboldal hagyományosan bíz a piacban, és bizalmatlan a központi hatósággal szemben, legyen az szövetségi, állami vagy akár önkormányzati. Az amerikai konzervatív jobban szereti a szabadságot annál, mint amikor alá kell vetnie magát a személytelen hatóságok vagy más hatalmi központok akaratának. A városközpontok elnéptelenedését azonban nehéz a hagyományos piaci eszközökkel kordában tartani, viszont a beruházások

¹⁶⁶ The Charter of the New Urbanism [é. n.].

¹⁶⁷ HAYEK 2011: 466.

¹⁶⁸ JUCKER 2020: 117–134.

föderális támogatása és szabályozása meglehetősen idegen az amerikai politikai és üzleti közösség gondolkodásától. A piac megerősíteni látszik az egyéni döntések tendenciáit, és a túlterhelt központok helyett az elővárosokat részesíti előnyben. Hosszabb távon azonban ezzel egy fenntarthatósági probléma jár együtt: a város nélkül logikusan nincs előváros sem.¹⁶⁹

E kiábrándító jelenségegyüttesre megoldást keresve Scruton kiindulópontként elfogadja Jane Jacobs kritikáját a várostervezésben alkalmazott körzetekre, zónákra osztással kapcsolatban. Jacobs közismerten bírálta a város különböző funkciói közötti mesterséges elkülönítést, amely a modernista várostervezés egyik fő újítása volt, és amely minden funkcióhoz más-más zónát, városrészt rendelt. Scruton azonban ezt a Jacobs-féle felismerést nem arra használja, hogy általános támadást indítson a központi tervezés ellen. Mint rámutat, számos nagyszerű város emberi tervekből nőtt ki – köztük az Egyesült Államok fővárosa, Washington is; vagy ha még messzebbre megyünk vissza a történelemben, a középkori városok szintén jelentős jogi korlátok között fejlődtek, amelyek behatárolták az egyéni építők választási szabadságát a város határain belül és különösen a városközpontokban. Az ilyen korlátozások sikerének példája Velence, ahol a városi hatóságok nem haboztak már igen korán előírni az új épületek egyes technikai részleteivel kapcsolatos elvárásokat.

Scruton a probléma lényegét abban látja, hogy a nagy üzleti vállalkozások foglalják el a városközpontot, és ezért a középosztály elhagyja azt. A lakások ára a központban emelkedik (és ezzel együtt a bűnözés mértéke is), és az emberek hajlandók inkább naponta ingázní, autót használni, cserébe azért, hogy távolabb éljenek a nagyváros nyomásától. Így alakult ki a „belváros plusz elővárosok” modell.¹⁷⁰

Történeti megközelítéséhez hűen Scruton felidézi ennek a fejlődésnek a korábbi kritikusait, köztük Joel Kotkint és Robert Bruegmann, valamint James Howard Kunstler *The Geography of Nowhere* (A seholföldrajza, 1993) és *The Long Emergency* (A hosszú vészhelyzet, 2005) című, népszerű művét. Ezt a kritikai irányvonalat a forrásokig vezeti vissza: olyan szerzőkig, mint John Ruskin, William Morris és mások, egészen fel Lewis Mumfordig.

¹⁶⁹ Ismét Robert Grantnek tartozom köszönettel, amiért felhívta a figyelmemet erre.

¹⁷⁰ BANFIELD 1974: 2. fejezet (*The Logic of Metropolitan Growth*).

Ezek a szerzők szolgáltatták az inspirációt az új urbanizmus mozgalmához, amely mind Amerikában, mind Európában egyre nagyobb népszerűségre tett szert a közelmúltban.

Hogy kiutat mutasson a fennálló gyakorlat zsákutcájából, Scruton felidézi Clough Williams-Ellis befolyásos ötletét, a brit várostervezési és vidékfejlesztési törvényt, 1946-ból. E jogi norma célja az volt, hogy zöldövezetet biztosítson a brit városok körül – vagyis hogy megfékezze az elővárosi terjeszkedést, vagy egyszerűen csak megőrizze a vidéket, a természeti tájat. Erre az előzményre hivatkozva Scruton maga is javasolja bizonyos intézkedések bevezetését annak érdekében, hogy megfordítsák a városközpontok kiüresedésének nemkívánatos tendenciáját.

Scruton szerint a központ a város szíve, amely alkalmat ad a lakosok egymás közötti, sőt a látogatókkal való személyes találkozására is. Az egyik ok, amiért városokban élünk, éppen az, hogy szívesen vesszük az ilyen találkozások lehetőségét. Az időtöltés olyan formái, amelyek az embereket társasági, vagyis egymással állandó interakcióban álló lénnyé teszik, megkövetelik a központokra jellemző többfunkciós térhasználatot. A békés, ám dinamikus társadalmi interakciók megéléséhez bizonyos környezeti feltételek szükségesek, beleértve az építészeti sűrűséget is. A városközpontok csakis akkor vonzzák az embereket, ha az építők tekintettel vannak e vonzalom emberi feltételére: a szépségre. Az amerikai modernizmus megfeledkezett a szépségről, mivel túlságosan el volt foglalva a befektetők és az építők funkcionális igényeinek kielégítésével. Scruton kiáltványa felhívja a figyelmet a szépség központi jelentőségére városi tapasztalatunkban, a városközpontokról alkotott benyomásainkban. Szerinte különös figyelmet és gondosságot igényel, hogy egy helyet úgy alakítsunk ki vagy rendezzünk be, hogy az emberek ott jól érezzék magukat. Még ha a konzervatívok többsége az irányítatlan, szerves növekedést részesíti is előnyben, a piachoz hasonlóan a városnak is megfelelő normákra van szüksége a fenntartható fejlődéshez. Összehangolt mércék nélkül nincs összehangolt emberi interakció, így egyetlen település sem működhet megfelelően.

Scruton Párizst tekinti példának arra, hogyan növekedhet egy város úgy, hogy közben megőrzi életerejét és vitalitását. Ez kissé igazságtalannak tűnhet amerikai olvasói számára, mivel Párizs történelme sokkal zűrösebb

volt, mint a legtöbb amerikai városé, és jelenlegi fizikai formája épp ezt a zűrés történelmet tükrözi. A legtöbb amerikai belvárossal épp az a baj, hogy belőlük viszont hiányzik a történelem. Scrutonnak sikerül Párizs történelmi példájából következtetéseket levonnia arra nézve, hogy miként lehet a szépen elrendezett környezet irányába terelni a dinamikus, akár robbanásszerű fejlődést is. Párizs sikerének egyik kulcsa, hogy a hatósági rendeletek nem elérendő célokat irányoztak elő, hanem csak azokat a követelményeket rögzítették, amelyeket teljesíteni kellett, ha az emberek építeni akartak. „A magasságra és a léptékre, az anyagokra és az építészeti részletekre vonatkozó korlátok szolgálnak annak biztosítására, hogy bármit is építenek vagy újítanak fel, az illeszkedjen a környezetéhez.”¹⁷¹ Ezek a követelmények gondoskodnak arról, hogy egy újonnan felépített épület beágyazódjon és illeszkedjen a környezetébe.¹⁷² A környezethez való alkalmazkodás az épület beilleszkedésétől függ. Az épület megjelenésének vonzereje pedig esztétikai minőségétől.

A második következtetés, amelyet Scruton a párizsi tapasztalatokból levon, az, hogy az építkezésre vonatkozó korlátozásoknak nyíltan esztétikai irányultságúnak kell lenniük. A megfelelő esztétikai megszorítások mellett a végtermék – amely maga is állandóan változik – a közösség arculatát fogja erősíteni, amely így felismerhető és élvezetes, esztétikailag igényes épített megjelenéssel fog rendelkezni. Az élvezetes látvány és városkép hamarosan vonzani fogja az embereket, akik jól érzik majd magukat az esztétikus városi környezetben. Ehhez a gondolathoz Scruton a polgárság kendőzetlen dicséretét is hozzáfűzi. Ugyanis a jómódú középosztály kész további erőfeszítéseket tenni azért, hogy környezetét igazi településsé, otthonná alakítsa át.

A centripetális város a polgárság városa: az a város, amely a központjába vonzza azt a jómódú és kalandkedvelő középosztályt, amely nemcsak a gazdasági élet katalizátora, hanem hajlandó befektetni a közrendbe, megmenti

¹⁷¹ SCRUTON 2012a: 7.

¹⁷² Úgy tudom, Scruton lakhelyén, az angliai Cotswoldsban hasonlóan szigorú követelmények érvényesülnek, kitűnő eredménnyel.

az iskolákat az összeomlástól, támogatja a színház és a hangversenyterem túlélését, megtölti és fenntartja az egyetemeket.¹⁷³

Scruton kiáltványának fő mondanivalója, a nemkívánatos közelmúltbeli fejlemények ellensúlyozására tett javaslatcsomagja élete utolsó évében méretetett meg, amikor is a konzervatív kormány őt tette meg annak a független bizottságnak az elnökévé (majd társelnökévé), amelyet azzal a céllal hozott létre, hogy tanácsot kérjen: hogyan kellene az ilyen esztétikai korlátozásoknak országos szinten működniük a gyakorlatban.

A brit kormány Lakásügyi, Közösségi és Önkormányzati Minisztériuma 2018 novemberében állította fel a provokatív nevű testületet, a Building Better, Building Beautiful Commissioint (Építsünk Jobban, Építsünk Szépet Bizottság, BBBBC). James Brokenshire államtitkár hármas célkitűzést fogalmazott meg a bizottság számára:

1. Az otthonok, falvak, városok és főutcák jobb és stílusosabb tervezésének előmozdítása, annak érdekében, hogy tükrözzék a helyi közösségek kívánságait, építve arra a tudásra és hagyományra, amely saját vidékükön bevált.
2. Annak feltárása, hogy az új településeket hogyan lehet nagyobb közösségi egyetértéssel fejleszteni.
3. Annak előmozdítása, hogy a tervezési rendszer a jobb és stílusosabb tervezést támogassa, ne pedig ellene dolgozzon.¹⁷⁴

Sir Roger Scruton kézenfekvő, de azért bátor választás volt a bizottság elnöki tisztségére.

A szépség keretrendszerének adminisztratív eszközökkel történő megteremtése a korábbi *status quo* megkérdőjelezését jelentette az építészetben és a várostervezésben. A kormány mégis szilárd talajon állt, mivel a közvélemény és a józan ész nyilvánvalóan támogatta azt az elképzelést, hogy a tervezésnek a szépségre kell törekednie. Ezenkívül a kezdeményezés kifejezetten hivatkozott a helyi tudásra és hagyományokra. Ennek viszont a konzervatív napirend természetes részének kellene lennie, amint arra

¹⁷³ SCRUTON 2012a: 8.

¹⁷⁴ UK Government 2018.

Scruton maga is rámutatott. A programot pártállástól függetlenül általános tetszés övezte az egész országban. Sőt, a kormány egy demokratikus – mások szerint talán populistá – elemmel is kiegészítette az esztétikai programot: a „nagyobb közösségi egyetértés” kifejezéssel, amely lehetőséget kívánt adni a helyieknek, hogy egymással, a tervezővel és a kivitelezővel egyeztetve beleszóljanak a tervezési és építési folyamatba, és részt vegyenek benne.

Scruton felkérése a bizottság elnöki tisztségére természetesen azonnali felháborodást váltott ki, főleg az értelmiség körében. Az építészeti és tervezői szakmák, a brit építőipari ágazat úgy érezte, hogy a kezdeményezés szakmai kiváltságaikat támadja. A bizottságnak azonban nagyon erős szellemi háttere és világos felhatalmazása volt. Tagjai között volt Gail Mayhew ingatlan-tanácsadó, akit „a tervezési folyamatba való közösségi bevonás szószólójaként” emlegettek, Mary Parsons, „a Várostervezési és Vidékfejlesztési Szövetség elnöke és kurátora”, Nicholas Boys Smith író és várostervezési aktivista, valamint Kim Wilkie, „a neves tájépítész és környezettervező”.¹⁷⁵ A bizottság munkáját tanácsadói csoport is támogatta, amely szakemberekből és tudományos kutatókból állt. Miközben a bizottság és szakértői még dolgoztak, Scrutont a *New Statesman* folyóirat részéről politikai indíttatású médiatámadás érte 2019 áprilisában. Egy újságíró számos politikailag érzékeny témát érintő interjút közölt vele, majd az interjú alapján a közösségi médiában közzétett bejegyzésében Scrutont homofóbnak és rasszistának állította be, aki elfogadhatatlan minősítésekkel becsmérli a kínaiakat és a zsidókat.¹⁷⁶ A kormány Scrutont a megkérdésezése nélkül menesztette a bizottság elnöki tisztségéből. Egy másik brit politikai magazin, a *Spectator* és annak jeles konzervatív újságírója, Douglas Murray fáradhatatlan erőfeszítései, valamint az interjú teljes szövegének és hanganyagának közzététele változtatta meg a vita irányát. A hanganyaggal való összevetésből kiderült, hogy az újságíró súlyosan elferdítette Scruton nézeteit, szándékosan kiragadva a kijelentéseket eredeti kontextusukból, s ez szabadította el az online csöcselék – az eltörlés kultúrájára jellemző – támadását ellene. Júliusra a

¹⁷⁵ UK Government 2019. Wilkie-t később Adrian Penfold tervezési szakértő és kormányzati tanácsadó váltotta fel.

¹⁷⁶ George Eaton újságíró ezt követően pezsgőzős szelfit posztolt az Instagramon, a következő felirattal: „Ilyen érzés kirúgatni a jobboldali rasszista és homofób Roger Scrutont.”

folyóirat bocsánatot kért, amit Scruton elfogadott, majd a kormányzat újra kinevezte, ezúttal a bizottság társelnökévé.¹⁷⁷

Időközben a bizottság megbízatása szerint dolgozott. 2019 júliusában közzétette időközi jelentését *Creating Space for Beauty* (*Teret engedni a szépségnek*) címmel.¹⁷⁸ A jelentésben elismerik a korábbi elnök 2019 áprilisáig tartó munkáját, és azt is, hogy Kim Wilkie is a bizottság tagjaként tevékenykedett.

A jelentés a fogalmak meghatározásakor három szintet, azaz léptéket határozott meg, amelyekre vonatkozóan a bizottság a szépség mibenlétét meg kívánta határozni: az egyes épületek, az épületek összességéként létrejövő helyek, valamint a település tájba illeszkedésének szintje. A bizottság a jelentés elején nyolc javaslatot terjesztett elő, nevezetesen az alábbiakat:

- legyen első a szépség;
- építsenek helyeket, ne csak házakat;
- regeneratív fejlesztést;
- korai együttműködést összeütközés helyett;
- egyenlő versenyfeltételeket;
- esztétikus növekedést (amely a helyi közösségeknek a közsféra szerveivel való együttműködésére, a vegyes használatra és a „kíméletes beépítési sűrűsége” is kiterjed);
- készséget a közös tanulásra;
- a szépség előtérbe helyezését (beleértve a formai alapú kódokat és a jólét, a közegészségügy és a szépség objektív mérését, valamint a természet helyreállítását).¹⁷⁹

Az időközi jelentés a saját szerepéről és funkciójáról szóló nyilvános vitára is reflektált, és kifejezetten elismerte, hogy annak tudható be az ellene irányuló támadások zöme, hogy vizsgálódása a szépségre irányult. Álláspontja védelmében a bizottság számos találkozót szervezett a közösségi és az üzleti élet vezetőivel, az érintett iparágak szakembereivel és a nyilvánosság, valamint a hatóságok képviselőivel, adatokat és bizonyítékokat gyűjtve

¹⁷⁷ Lásd Scruton az eseményekről szóló összefoglalóját: SCRUTON 2019d.

¹⁷⁸ *Creating Space for Beauty* 2019. Az időközi jelentést Boys Smith ideiglenes elnök, valamint Mayhew és Parsons, két bizottsági tag írta alá.

¹⁷⁹ *Creating Space for Beauty* 2019: 8–9.

arról, hogy mit akarnak maguk az emberek. Megállapításuk szerint „nagy fokú egyetértés mutatkozott abban, hogy milyen jellemzőkkel rendelkezik egy »jó hely«,” sőt a jellemzők kialakításához szükséges számos tervezési megközelítést illetően is.¹⁸⁰ A jelentés a lakossági igények kifejeződése volt, amely közvetített a települések lakói, valamint a helyi és az országos hatóságok között. A bizottság tanulmányútjai, helyi meghallgatásai és a legkülönbözőbb érdeklődőkkel vagy éppen a korábbi épületfejlesztések eredményeit elszenvedett emberekkel folytatott konzultációi, kutatásai és bizonyítékgyűjtései alapján a jelentés bemutatta az összegyűjtött adatokat, a kidolgozott érveket és a legfontosabb témák listáját a szépségnek az épített környezetben való megjelenésére vonatkozó kutatás mindhárom szintjén. Megpróbálta kialakítani saját szellemi kánonját – Immanuel Kant német filozófustól az angol koszorús költőig, Sir John Betjemanig –, főbb meggyőződéseit, sőt azon terminológiát is, amely lehetővé tette számára az érdekelt felek és a nagyközönség közötti közvetítést. Egyrészt a múlt jó gyakorlatainak és ötleteinek felidézésével, másrészt a jelenlegi gyakorlatok felmérésével is foglalkozott, hogy megtalálja a legmegfelelőbb megoldásokat a legsürgetőbb szükségletekre és problémákra. Küldetését tekintve nem tűrt megalkuvást, folyamatosan a szépséget helyezte előtérbe, sőt függékben még szójegyzéket is mellékelte arról, a bizottság hogyan értelmez egyes fogalmakat. Harminc szakpolitikai javaslatot tett – ezek közül az első úgy hangzott: „Követeljük meg a szépséget!”; a harmincadik pedig: „Ne támogassuk a rútat!” Az esztétikai értékeket logikailag zárt láncba rendezte, ahogy azt fentebb már láttuk.¹⁸¹

Scruton visszatérése után a bizottság folytatta munkáját, amely a *Living with Beauty: Promoting Health, Well-Being and Sustainable Growth* (Szép környezetben élni. Javaslatok az egészség, a jólét és a fenntartható növekedés előmozdítására) című zárójelentés közzétételéhez vezetett. A jelentés mindössze néhány nappal a filozófus halála előtt készült el, és 2020. január 30-án, posztumusz jelent meg.¹⁸²

¹⁸⁰ *Creating Space for Beauty* 2019: 10.

¹⁸¹ *Creating Space for Beauty* 2019: 69.

¹⁸² *Living with Beauty* 2020.

A jelentés remekül tervezett címlapján városrészletek láthatók, köztük szimbolikusan egy hagyományosan épült templom tornya és egy köztér is.¹⁸³ Ezek a fényképek a bizottság által a kormánynak, az építész- és az építőipari szakmának, valamint a nagyközönségnek küldött üzenetet foglalták össze vizuálisan. A jelentés úgy is olvasható, mint annak a filozófusnak az utolsó üzenete, akiről a zárójelentés – immár múlt időben szólva – *Az építészet esztétikája* című úttörő művének említése után azt írta, hogy „népszerű írásai révén igyekezett felhívni a közvélemény figyelmét az épített környezet és az emberi közösségek boldogsága között fennálló kapcsolatra”.¹⁸⁴ A szöveg mottóját is a bizottság néhai társelnökétől kölcsönözte: „akárcsak a barátságban föllelt öröm, a szépségben talált élvezet is kíváncsi: szeretné megérteni tárgyát, és értékelni, amit talál.”¹⁸⁵ Az idézet Scruton *A szépről* írt kötetéből, *A szépre vonatkozó ítélet* című fejezetből, még pontosabban az *Érdek nélküli élvezetről* szóló részből származik.¹⁸⁶ Ezzel a mottóval, amely a szépséget a legmagasabb rendű arisztotelészi erkölcsi erényhez, a barátsághoz hasonlítja, a bizottság világossá tette, hogy a zárójelentést Scruton emlékének ajánlja.

A dokumentum vezetői összefoglalójában három egyszerű ajánlás formájában tette egyértelművé üzenetét. Az „új fejlesztési és tervezési keretrendszer” hármas célja az volt, hogy „követeljük meg a szépséget, utasítsuk el azt, ami rút, tegyük népszerűvé a törődést környezetünkkel (*stewardship*)”. Az első cél megköveteli, hogy a szépség legyen „az a mérce, amelynek minden új fejlesztésnek meg kell felelnie”.¹⁸⁷ A szépség ugyanis az „egészséges és boldog élethez”, valamint a „hely” és az „otthon” fogalmához is elengedhetetlen. A „valahol” lenni kifejezés az otthont jelenti. Az eredetileg a *West Side Story* (1957) című musicalből átvett fogalmat Scruton *News from Somewhere: On Settling* (*Hírek valahonnan. A letelepedésről*, 2004) című, illetve David Goodhart úttörő kötete, a *The Road to Somewhere: The Populist Revolt and the Future of Politics* (*A valahová vezető út. A populista lázadás*

¹⁸³ Megjegyzendő, hogy a jelentés külalakja is igen vonzó, amely ugyanazt az üzenetet közvetíti, mint a szöveg: a dolgok kinézete, külső formája, alakja és stílusa számít.

¹⁸⁴ *Living with Beauty* 2020: 141.

¹⁸⁵ *Living with Beauty* 2020: ii.

¹⁸⁶ SCRUTON 2019a: 36.

¹⁸⁷ *Living with Beauty* 2020: iv.

és a politika jövője, 2017) tette népszerűvé. A szöveg rámutat továbbá a rút látványt előidéző helytelen tervezés és téves döntések súlyos társadalmi költségeire. Azok az épületegyüttesek tekintendők rútnek építészetiileg, amelyek „alkalmazkodásra képtelenek, egészségtelenek és visszataszító látványt nyújtanak”, és azt állítja, hogy a rút látvány mindig akkor jelenik meg, amikor az új terv nem illeszkedik a környezetébe. A csúnya épületek „tönkreteszik a helyet, aláássák a közösség szellemét, és ahhoz vezetnek, hogy nem érezzük magunkat otthon a világunkban”.¹⁸⁸ A harmadik felszólítás, a gondoskodó törődés népszerűsítése az ökológiai szemléletre is utal, hangsúlyozva, hogy „épített és természeti környezetünk összetartozik”. Edmund Burke stílusában emlékeztet arra a generációkon átívelő felelősségre, hogy „a jövő nemzedékeknek legalább olyan jó örökséget adjunk át, mint amelyet mi kaptunk”.¹⁸⁹ A jelentés ökológiai érzékenységet tükröző üzenete világos és közvetlen: „Túl régóta zsákmányoljuk ki és romboljuk hazánkat. Itt az idő, hogy inkább felvirágoztassuk és gondozzuk.”¹⁹⁰ Egyszerű nyelvezetének köszönhetően az összefoglaló szuggesztív; retorikai hatást keltő, már-már költői szöveg. Terminológiája is igen erőteljes: a *stewardship* (gondoskodó törődés, sáfarkodás) szó például az angol *common law* terminológiájához tartozik, és annak szemléletét fejezi ki. Eredeti jelentése az óangol *stiward* vagy *stigweard* szóból származik, amely „házörzőt, intézőt” jelent.¹⁹¹ Különleges mellékjelentése a mások tulajdonáról való gondoskodásra is utal. Érdeemes felidézni ebben az összefüggésben azt, hogy Burke generációk közötti igazságosságra vonatkozó elve hogyan kapcsolódik a köznapni értelemben vett gondnoksághoz:

Ám egyike a legelső és legfőbb elveknek, amelyek alapján az állam és a törvények megszenteltetnek, hogy ideiglenes birtokosaik ne tegyenek úgy, megfélemlítve arról, hogy mit kaptak őseiktől, és mivel tartoznak utódaiknak, mintha ők lennének a teljhatalmú urak; ne képzeljék, hogy joguk van hitbizományt kikanyarítani maguknak, vagy tékoználni az örökséget,

¹⁸⁸ *Living with Beauty* 2020: iv.

¹⁸⁹ *Living with Beauty* 2020: v.

¹⁹⁰ *Living with Beauty* 2020: v.

¹⁹¹ Lásd az *Online Etymology Dictionary* „*steward*” szócikkét.

kényük-kedvük szerint roncsolva társadalmunk eredeti szövetét; azt kockáztatván, hogy emberi lakóhely helyett pusztaságot hagynak az utánuk következőkre [...].¹⁹²

A jelentés nyolc prioritást javasolt, amelyek a következő nyolc fogalomhoz kapcsolódnak: tervezés, közösségek, gondoskodó törődés (*stewardship*), megújulás, városrész, természet, oktatás és gazdálkodás. A felsorolt témakörök mindegyikét egy-egy munkacsoporthoz rendelték, amely a téma kutatásával és az adott területre vonatkozó szakpolitikai javaslat megfogalmazásával foglalkozott. A javaslatok némelyike meglepőnek tűnhet, mivel ellentmond a konzervatív gondolkodásmódról alkotott előítéleteknek. Vegyük például a közösségeket, amelyek kapcsán a kitűzött cél a demokratikus döntéshozatal szintjének erősítése volt! Az ajánlás összefoglalójában kifejezetten szerepel: „Több demokráciára lenne szükség a helyi tervezési szakaszban.”¹⁹³ Egy másik meglepetés a megújulás, az ipar által magára hagyott vagy a helyi lakosság és a hatóságok által lakhatásra alkalmatlannak ítélt területek felélesztésének hangsúlyozása: „A kormánynak el kellene köteleznie magát, hogy véget vet a »elhagyatott« helyek botrányának.”¹⁹⁴ A javaslat arra is kitért, hogy a kormányon belül állítsanak fel a megújulásért felelős tisztséget, a helyi tanácsokban pedig legyen egy-egy *Chief Placemaker* (helyteremtésért felelős tisztviselő). Habár ez a kérdéskör egyértelműen kapcsolódott a természetvédelem fogalmához, nem utalták a végrehajtó hatalmi ág hatáskörébe, mivel a kormány szerepéről alkotott konzervatív elképzelés korábban nem annyira az aktivizmusról és a közösségi ügyekért való felelősségvállalásról szólt, mint inkább a civil társadalom gazdasági szabadságát biztosító minimális állam működtetéséről.

A jelentés kreatívan és innovatívan közelítette meg az építészetet. Azt javasolta, hogy a tervező az „épületegységek” tervezése és építése helyett inkább a „helyek létrehozásában” gondolkodjon, abban tehát, hogy valódi otthonok és fenntartható városrészek jöjjenek létre. A szöveg tisztában van azzal, hogy nehéz megváltoztatni a lakosság és a hatóságok felfogását

¹⁹² BURKE 1990: 188.

¹⁹³ *Living with Beauty* 2020: 3.

¹⁹⁴ *Living with Beauty* 2020: 3.

a lakásberuházások funkciójáról, legyen szó akár magán-, akár állami beruházásokról. Mind ez a cél, mind az emberi települések újrazöldítésének szándéka tudatos oktatási programot, az építészeti tanterv strukturális és szemléletbeli átalakítását igényli.¹⁹⁵ A jelentés a „rút látvány” elkerülése érdekében bevezette az építészeti formanyelvre is kitérő tervezési keret-szabályok gondolatát is.

A szöveg egyfajta vizuális beavatást nyújtott az új urbanizmus által elért felismerésekbe a jó gyakorlatokról és a kerülendő példákról szóló fényképekkel. Céljainak megfogalmazására szókimondást is javasolt, ezen belül a „városkép” – amely egyfajta műalkotásszerű egységet tűzött ki célul – és a „vegyes használat” fogalmát, sőt az otthoni munkavégzés lehetőségével is foglalkozott (még a világjárvány tapasztalata előtt). Egyszerre mutatott szociális érzékenységet, hangsúlyozta a „megfizethetőséget” és – hangsúlyosabban a konzervatív oldalát mutatva – az „örökség tiszteletére” is fehérvott. Ami a stíluspreferenciákat illeti, a helyi közösségek értékítéletének elfogadását javasolta, azt, hogy a helyben lakók törekvéseivel találjon összhangot a tervező. Mi több, meglehetősen kritikus volt az építészeti szakemberek ízlésével szemben, és az egyszerű városlakók, a helyiek értékpreferenciáinak figyelembevétele mellett állt ki. Ennek háttérében Le Corbusier, a Bauhaus és az orosz konstruktivizmus nézeteinek a szakmai ízlésre gyakorolt történelmi hatásával szembeni kritika húzódott meg, kiegészülve azzal a feltevessel, hogy a kritikai regionalizmus és az új urbanizmus hatásai következtében a kocka fordulni látszik. A szöveg minden kertelés nélkül foglalt állást az építészeti szakmai diktátumaival szemben: „Ne feltételezzük többé, hogy az embereket az építésznek és a tervezőknek kellene irányítaniuk, e viszony inkább fordítva kívánatos.”¹⁹⁶

Az ajánlás stílusa pragmatikus, így az építészeti kézikönyvekben, szabályzatokban és különböző más helyi útmutatókban szükséges változtatásokra vonatkozóan is javaslatokat tesz. Emellett technikai segítséget nyújt a tervezéshez, és megalapozza a hatóságok, a szakemberek és a befektetők lakhatással kapcsolatos új szemléletének kialakítását. Legmeglepőbb része alighanem a javasolt változás részletes mesterterve volt (*Az ördögi körtől*

¹⁹⁵ *Living with Beauty* 2020: 4.

¹⁹⁶ *Living with Beauty* 2020: 48.

a virtuóz körforgásig), rendkívül részletes ütemtervvel, amely rendezi a szereplők közötti munkamegosztást, és felvázolja azt az időkeretet, amely meghatározza, hogy az egyes szereplőkre mikor hárul felelősség a cselekvésért vagy a többiek igényeire való reagálásért.

Végül érdemes kiemelni a jelentés magas szintű önreflexivitását: azt, hogy mindvégig tisztában van az állami szervek korlátaival, és hogy a problémák megoldására a menedzseri szemléletet alkalmazza. Konkrét eszközöket biztosít annak ellenőrzésére, hogy a kezdeményezett folyamatok a helyes irányba haladnak-e, sőt még saját végrehajtása nyomon követését is lehetővé teszi. Célja eléréséhez a kormány mellett működő független testület felállítását írja elő, amely a bizottság munkája befejezése után visszajelzést ad a hatóságoknak és a nyilvánosságnak a projekt aktuális állásáról. A jelentés gyakorlati eredményessége a jövő kérdése. Bizonyos azonban, hogy méltó befejezését nyújtja Scruton nyilvános építészetteoretikusi pályafutásának.

WAGNER-KULTUSZ:

METAFIZIKA, POLITIKA ÉS ZENE

Az építészet mellett a másik művészeti ág, amelyben Scruton igazán otthon érezte magát, a (komoly)zene volt. Pályafutása során újra és újra visszatért a témához, folyamatosan olyasmiről írva, amit a zene filozófiájának nevezhetnénk. Érdekes módon azonban viszonylag későn szentelt külön kötetet a zenének: általános zeneesztétikai beszámolóját *The Aesthetics of Music* (A zene esztétikája) címmel írta meg 1997-ben. Következő zenével kapcsolatos kötete, a *Death-Devoted Heart: Sex and the Sacred in Wagner's Tristan und Isolde* (Halálra szánt szív. Szexualitás és szakralitás a Trisztán és Izoldában, 2004) már Wagnerre összpontosít. 2009-ben jelent meg *Understanding Music* (A zene megértése, 2009) című könyve, majd ismét visszatért Wagnerhez *The Ring of Truth: The Wisdom of Wagner's Ring of the Nibelung* (Az igazság gyűrűje. Wagner A Nibelung gyűrűjének bölcsessége, 2016) című könyvében. Utolsó, posztumusz megjelent műve, a *Wagner's Parsifal* (2020) szintén a német zeneszerzőről szól.

Az építészettel ellentétben, ahol soha nem lépte át az elméletet és a gyakorlatot elválasztó határvonalat, a zeneszerzésben ki is próbálta magát.

Két operát írt, *The Minister* (1994) és *Violet* (2005) címmel; mindkettőt be is mutatták.¹⁹⁷ S ha ez nem lett volna elég, tehetséges zenészként még a nyilvános zenélésre is vállalkozott. Élete végéhez közeledve vasárnaponként orgonán játszott a helyi anglikán istentiszteleten.

Beszélgetőkönyve utószavából is kiderül, hogy milyen fontos szerepet tulajdonított a zenének egész életében. Mark Dooley kérdésére, hogy milyen sírfeliratot szeretne magának, rögtön rávágja: „Garsdonban, az All Saints templom kertjében álljon majd egy sírkő, ezzel a szöveggel: »Az utolsó angol: e templom orgonistája.«”¹⁹⁸ Ez a személyes kívánság nagyon sokatmondó: olyan történet, amelyben az építészet a zenével találkozik a vallás és a nemzeti kötődés által biztosított keretben. A sírkő talán a legegyszerűbb épített objektum, amelynek az a funkciója, hogy egy ember életére emlékeztesse az arra járókat. Azt szeretné, hogy a sírkövön írás álljon, összekötve az építészetet a nyelvvel, ezen keresztül az irodalommal és általában a kultúrával. „Az utolsó angol” nyilvánvalóan túlzó kifejezés, s úgy hangzik, mint egy regény címe. Melankolikus kifejezőereje azonban visszautal arra a témára, amellyel szerzőnk az *Anglia, egy eltűnő ideál* (2000) című könyvében foglalkozott. Scruton azt szeretné, ha úgy emlékeznek rá, mint az utoljára elesett harcosra a szellemi csatatéren – s mint templomi orgonistára, amely, valljuk be, különös szerep egy filozófus számára.

Scruton maga is írt a garsdoni All Saints kápolnában vállalt orgonista szerepéről *Gentle Regrets* című önéletrajzi műve zárófejezetében. Tíz évvel e könyv megírása előtt a filozófus „kíváncsiságból elment a helyi templomba, már nem tolvajként, hanem bűnbánóként”.¹⁹⁹ Itt értesült a tényről, amelyet a templom honlapja ma is említ, hogy az anglikán egyház imádságos könyvét, a *Book of Common Prayer*t használják, „amelynek nyelvén imáim mindig is szóltak”. E szívének kedves liturgia megtartása miatt döntött úgy, hogy csatlakozik a gyülekezethez, és „önként jelentkezett orgonálni” az esti zsolozsmára. Elismeri azonban, hogy kételyei még itt, az orgonista

¹⁹⁷ Első operáját még azelőtt befejezte, hogy megjelentette volna a zene esztétikájáról szóló első kötetét.

¹⁹⁸ SCRUTON–DOOLEY 2021: 209. A fordításon változtattam.

¹⁹⁹ SCRUTON 2005b: 233.

szerepében is megmaradtak benne: „Egykor énekelve járultunk Isten színe elé, most pedig sóhajtvá regisztráljuk távollétét.”²⁰⁰ Úgy döntött azonban, hogy még ha tele is van kételyekkel, egy kápolnában a korálok éneklése nem maradhat abba, és ezért folytatta az orgonálást és a zsoltáréneklést a régi nyelven. Emlékiratainak utolsó szavai ezt a következőképpen fogalmazták meg: „ha tehát össze kellene foglalnom sokat módosított, de mégis visszanyert vallásomat”, akkor azt nem olyan költők soraival tenném, mint Eliot és Rilke, hanem a *Jubilate Deo* megnyugtató szavaival:

Újjongjatok, minden földek, | az Istennek örvendjete! | Előtte szép énekekkel | szolgáljátok őt víg szívvel. || Tudjátok, hogy ő az Isten, | ki teremtett minket bölcsen. Mi vagyunk az ő népei, | legelőjének juhai. || Színe elé gyűljetek be, | hálát adván szívetekbe! || Mert nagy az ő kegyessége, | mely megmarad mindörökre.²⁰¹

Scruton ebben a regiszterben, a bibliai zsoltárok nyelvén gondolkodott a zene funkciójáról az emberi életben. Egyik kedvenc zeneszerzője Wagner volt, akit szintén általában ebben az emelkedett stílusban elemzett. A következőkben először Wagner operáinak, különösen *A Nibelung gyűrűjének* a scrutoni értelmezésével foglalkozom. Ezt a nyugati komolyzenéről alkotott általános elképzeléseiről szóló alfejezet követi.

Meglehetősen szűkre szabott e fejezet vállalása, amikor Scruton zenéről szóló írásait rekonstruálja. Csupán vázlatosan tér ki a brit filozófus Wagnerről, másrészt általában a klasszikus zenéről szóló gondolkodására; annyiban, amennyiben azok a politikára és az esztétikára vonatkozó kettős perspektíváját érintik. Az olvasó tehát ne várjon a következő oldalakon részletes beszámolót Scruton zenei szakismeretéről! Ezek helyett inkább gyakorlati filozófiájára és az emberi természetéről alkotott nézeteire fogunk kitérni zenei írásai kapcsán is – ahogyan ezek a témák a Wagner munkásságáról szóló, és általában a klasszikus zenéről írt műveiben megjelennek.

²⁰⁰ SCRUTON 2005b: 234.

²⁰¹ SCRUTON 2005b: 239–240. A magyar fordítás forrása: Újjongjatok, minden földek (*Jubilate Deo, omnis*) [é. n.].

Wagner politikája és metapolitikája

Wagner olyan zeneszerző volt, aki mindvégig kihívást jelentett Scruton számára. A filozófus különleges, bensőséges viszonyt ápol a wagneri opera mint összművészeti alkotás (*Gesamtkunstwerk*) sajátos világával. A Wagner művészete iránti rajongása aligha tette lehetővé számára, hogy távolságtartóan írjon róla és elemezze – de azért reflektált rajongó volt, aki soha nem vesztette el kritikai érzékét. A klasszikus zene szeretete nagymértékben függ az egyén képességeitől (zenei hallásától) és zenei műveltségétől. E tekintetben Scruton a filozófusok között egészen kivételes helyzetben volt. Elsősorban önképzésen alapuló háttérismerete már-már a hivatásos zenészekéhez és zenekritikusokéhoz mérhető. A zenei műértésnek ez a kifinomultsága magyarázza gazdag Wagner-értelmezését. A következőkben részben a Wagner-jelenség általános scrutoni leírásával foglalkozom, részben pedig annak magyarázatával, hogy *A Nibelung gyűrűje* történetében a két fő téma, a szerelem és a hatalom hogyan kapcsolódik egymáshoz. Teszem ezt abban a reményben, hogy ezáltal megtudjuk, miként látta Scruton Wagner zenéjének művészetén átszűrte politikáját, különösen az említett műről *The Ring of Truth* (*Az igazság gyűrűje*) című könyvében adott értelmezésében.²⁰²

Scruton Wagnerhez való hozzáállását már kötete első mondatában világossá teszi azzal a kijelentéssel, miszerint „*A Nibelung gyűrűje* a modern idők egyik legnagyszerűbb műalkotása”.²⁰³ E felütéssel nyilvánvalóan elismerte, hogy eleve a Wagner-rajongók oldalán áll. Könyve azonban többet nyújt, mint Wagner művészetének rajongó összefoglalását. Scrutont a zeneszerző kortárs relevanciája érdekli, különösen a művészet és a politikai gondolkodás mai vitáinak összefüggésében tekintett jelentősége.

A Wagner-kutatás egyik legmegosztóbb témája maga a zeneszerző személyisége volt, amelyet Scruton a „titáni” és az „ambiciózus” jelzőkkel illetett.²⁰⁴ Scruton korántsem volt vak hőse szembetűnő jellemhibáival szemben. Mindenekelőtt Wagner védhetetlen antiszemitizmusát említette, amelyet a

²⁰² SCRUTON 2017C.

²⁰³ SCRUTON 2017C: 1.

²⁰⁴ SCRUTON 2017C: 1.

nácik lelkesen kihasználtak, „a német rasszizmus ikonjaivá” avatva szereplőit.²⁰⁵ A filozófus fájdóan tudatában volt annak, hogy Wagner „Hitler kedvenc zeneszerzője” lett.²⁰⁶ Már értelmezése legelején világossá teszi saját álláspontját a Wagner gondolkodásában rejlő antiszemitizmussal kapcsolatban: feltétel nélkül és habozás nélkül elítélte. Viszont azt is hozzáfűzte, hogy nem ez adja a kulcsot a zeneszerző jelleméhez és munkásságához. Scruton ódzkodott attól, hogy az életművet az alkotó halála után bekövetkezett események tükrében értelmezze. Szerinte azok a német történelemről és nemzeti identitásról vallott nézetek, amelyek Wagner saját gondolkodásának középpontjában álltak, egyáltalán nem egyeznek a náci rendszer vezetőinek és ideológiai gondolkodóinak nézeteivel. Scruton szerint azért értelmezték az előbbit az utóbbi szemszögen keresztül oly sokan, Adornótól a pszichoanalitikusokig, mert a 20. századi német történelemben „Hitler Németországról alkotott felfogása siralmas győzelmet aratott Wagneré felett.”²⁰⁷

Scruton értelmezése Wagner Németországról vallott nézeteiről nagyrészt a zeneszerző „megdöbbenő” önéletrajzán alapult, amelyet azonban óvatosan kell olvasnunk – tette hozzá –, mert egy része konstruált.²⁰⁸ Mindazonáltal nem lehet náci mentalitást felfedezni benne – érvelt Scruton –, mert Wagner számára, amint az *A nürnbergi mesterdalnokok* című műből kiderül, Németország nem az 1871 utáni, új nemzetállam, hanem az *ancien régime*, a Szent Római Birodalom országa.²⁰⁹

Scruton olvasatában például *A mesterdalnokok* nem kevesebbet fejez ki, mint az autonóm középkori német város politikai ideálját. Bár itt nem említette Otto von Gierkét, utalása a céhekre épülő városra, amelynek rendjét autonóm kisközösségek tartják fenn, a német történész főművéhez, a *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*hoz (*A német közösségek jogtörténete*) hasonló fényben láttatta a középkori Németországot. Gierke híres könyve 1868-ban jelent meg, nagyjából abban az időben, amikor Wagner az emlékiratain dolgozott. Scruton szerint Wagner is a régi Németország

²⁰⁵ SCRUTON 2017C: 1.

²⁰⁶ SCRUTON 2017C: 1.

²⁰⁷ SCRUTON 2017C: 3.

²⁰⁸ Scruton azt tanácsolja az olvasónak, hogy a torzításokat ellensúlyozandó forduljon a következő kötethez: DEATHRIDGE–DAHLHAUS 1984.

²⁰⁹ SCRUTON 2017C: 3.

védelmének szentelte életművét, és sajnálkozott annak eltűnése felett, miután Napóleon korában, illetve azt követően megszületett az új nacionalizmus. Scruton értelmezésében a polgári társadalom aranykora iránti nosztalgia és „a lemondás etikája”²¹⁰ jellemezte az érett Wagner ideológiáját. Scruton ebben az összefüggésben kritizálta Wagner drezdai korszakának forradalmi filozófiáját, amelyet a legtöbb értelmezője hajlamos az egész életművére vonatkoztatni, de amelyet Scruton kritikusan kezel, mivel az szerinte a zeneszerző hosszú távú törekvéseivel kapcsolatban megtévesztő.

Scruton Wagner-értelmezése kétségtelenül eredeti, ráadásul az is kijelenthető, hogy saját filozófiai felfogásához illeszkedik. Vegyük példának azt, hogy miként használ egy szimbolikus figurát Wagner egész művészetének jellemzésére: ez „az újra felfedezett apa – a vándor hazatérési kísérlete”.²¹¹ A motívum Scruton munkásságára éppúgy érvényesnek tekinthető, mint Wagnerére. Scruton Wagner-olvasatában általában is érvényesül egy olyan tendencia, hogy a műveket tükörként használja, vagyis azokat a témákat keresi bennük, amelyek szorosan kapcsolódnak saját, részben filozófiai, részben egzisztenciális problémáihoz. Ez a zeneértelmezési mód természetes következménye Scruton meglehetősen sajátos filozófiai megközelítésének, amely teljesen eltér attól, ahogyan Wagner művének legtöbb hivatásos értelmezője dolgozik. Míg utóbbiak folyamatosan panaszkodnak „életének hibái” miatt, Scruton filozófusként, alapvető pesszimizmussal, sőt bizonyos nyugalommal és tárgyilagosan veszi tudomásul e ballépéseket, hiszen konzervatív emberképe alapján semmi újat vagy meglepőt nem talál az emberi törekénység és jellemhibák gondolatában.

Scruton eredeti Wagner-megközelítésének, egyben érett filozófiájának eredménye az a felismerés, hogy a hatalmas német hősokról és félistenekről szóló mesék ködfátyla mögött a zeneszerző összetett jelképek segítségével kommunikál, amelyek mély üzenetet közvetítenek; például azt, hogy „a hatalom akarásának legyőzése olyan áldozatot követel, amelyet csak a szeretet képes meghozni”.²¹² Úgy tűnik, a filozófus valóban érteni vélte a zeneszerzőt. A zeneszerzővel együtt ő maga is azt vallotta, hogy „az egyén

²¹⁰ SCRUTON 2017C: 4.

²¹¹ SCRUTON 2017C: 4.

²¹² SCRUTON 2017C: 7.

önfeláldozása rendezi át a világot”.²¹³ A wagneri mítosz eredeti, Scruton általi értelmezése Freudnak a lélek hármass szerkezetéről alkotott felfogására emlékeztetheti az olvasót. A zeneszerző szintén három világot azonosít ebben a mitológiában: Nibelheim az alvilág, ahol a hatalom uralkodik; a Walhalla a wagneri Olümposz, az istenek lakóhelye; míg *A walküre* a köztes, „az emberi világ, ahol a szerelem a joggal, a szabadság a sértett haraggal (*resentment*) harcol”.²¹⁴

A következőkben arra összpontosítok, hogy miként értelmezi Scruton Wagner beszámolóját erről az emberi birodalomról, amelyet a szeretet és a hatalom, illetve a szeretet és a jog közötti, soha meg nem haladható konfliktus ural. E szembenállás felismerése annak belátásához vezet, hogy az igazi szeretet az emberi életben csak az önfeláldozás vállalása révén valósulhat meg teljes mértékben, vagyis szükségszerűen szenvedéssel jár. Itt ismét a filozófus Scrutont látjuk akcióban. A filozófus a korábban már említett francia gondolkodó, René Girard vallásfilozófiájára támaszkodik. Scruton az ő gondolatmenete alapján jutott el arra a belátásra, hogy a vallás az egyén áldozatvállalására épül, amely megmenti a válsághelyzetben lévő közösséget. A vallás ad értelmet az emberi áldozatnak, a megváltás szent aktusa révén.²¹⁵

Girard magyarázata a vallási szertartásról elsődleges jelentőséggel bír Scruton számára, mivel az egyéni és a közösségi élet közötti kapcsolathoz szolgáltat támpontot. Scruton *A Nibelung gyűrűje* összefüggésében is idézi Girard-t, Siegfried áldozati halálának Thomas Mann-i értelmezése kapcsán. Az angol gondolkodó ugyanis a német író *Richard Wagner szenvedése és nagysága* című kötetében e jelentőségteljes eseményről nyújtott híres leírásból indul ki. Úgy véli, ezt a fenséges cselekedetet az emberiség nagy vallási elbeszéléseiben leírtakhoz hasonló áldozathozatalként kell értelmezni.²¹⁶ Szerinte a *Nibelung*-ciklus *Siegfriedje* Jézus Krisztus, az emberiség megváltója történetét meséli újra, ahogy az a keresztény Újszövetségben olvasható. „Mann Siegfried áldozati halálát azon régi

²¹³ SCRUTON 2017C: 7.

²¹⁴ SCRUTON 2017C: 7.

²¹⁵ Lásd különösen GIRARD 1972.

²¹⁶ MANN 1985: 100. Magyar fordítása a *Mérleg* sorozatban jelent meg: MANN 1983: 67–68.

legendák körébe utalja, amelyekben az isten azért hal meg, hogy megváltóként újjászülethesen.”²¹⁷

Scruton maga is meggyőzőnek találta Girard ezen felfogását az önfeláldozás motívumáról. Értelmezésében Girard „a szentség ősi tapasztalatát” mutatja be, és emellett érvel, hogy „az áldozat erőszakos meggyilkolását tekintsük az alaptapasztalatnak, amelyből megértjük, mi is a szakralitás”.²¹⁸ Az áldozat egyesíti a közösséget, amely egyébként szétesne. A közösség egyesítéséről itt a teológia nyelvén esik szó, hiszen az áldozathozatal az, ami hozzásegíti a közösséget a megváltás, az *Erlösung* eléréséhez. A megváltás olyan teológiai fogalom, amely kiemelkedő szerepet játszik a Jézus Krisztus életéről és haláláról, a második isteni személyről szóló keresztény tanításban is, aki azért lett emberré, hogy erőszakos halált haljon, és ezáltal magára vegye az ember eredendő bűnét. Wagner operájának megvan a maga mitológiája, a halni képes istenekről szóló saját tanulságával. Az önfeláldozás itt is fontos, mint a megváltás felé vezető lépés, „amely megszabadít bennünket mindazoktól a rossz dolgoktól, amelyek ránk zuhantak, rámutatva, hogy azok a lényegét tekintve értékes egész szükséges részei”.²¹⁹ Egy fontos szempontból azonban Scruton elégedetlen a wagneri megváltással. Míg a kereszténységben a megváltás az örök élethez vezet, addig Wagner univerzumában ez nem így van, mert itt nincs túlvilági élet.²²⁰

Scruton mindazonáltal képes felmenteni Wagnert saját filozófiai kritikájától. Értelmezésében kész túllépni az áldozat és a megváltás girard-i magyarázatán, amely értelmetlen, ha nem lehetséges túlvilági lét. Végso elemzésében tagadja, hogy Wagner azt akarta mondani, hogy az élet értelme a vallási áldozat. Ehelyett e világi kulcsot talál arra, hogy a Wagner világára oly jellemző önfeláldozást értelmezni tudja. Ahogy a görög tragédiában – különösen az *Antigoné*-ban, amely a német idealizmus és Wagner számára egyaránt a görög dráma archetípusa – „az élet többet jelent a rang és a hatalom hajszolásánál”.²²¹ Éppen halandó lényekként juthatunk el annak

²¹⁷ SCRUTON 2017C: 284.

²¹⁸ SCRUTON 2017C: 284.

²¹⁹ SCRUTON 2017C: 284.

²²⁰ Fontos, hogy Scruton vallásossága nem jelentett egyszersmind a túlvilági életbe vetett szilárd hitet.

²²¹ SCRUTON 2017C: 306.

a legbensőbb emberi képességünknek a felfedezéséhez, hogy „leértékeljük” saját személyes érdekeinket, és a halál elfogadásával „szembeszálljunk a pusztítás mindenütt jelen lévő erőivel”.²²² Ez a képesség arra irányul, hogy szembeszálljunk a hatalom kísértésével, amely a wagneri narratívának is középpontjában álló politika legfőbb veszélyforrása. A zeneszerző a művészet és a politika kapcsolatának új megközelítési módját kínálja azokban a pillanatokban, amikor „az egyéni áldozat [...] visszhangot ver a kulturális közösségben, mindenekelőtt a *Mesterdalnokok*ban és a *Parsifal*ban”.²²³ Döntő jelentősége van ebben a szerelem/szeretet és a hatalom közötti kapcsolatnak, amelyet Scruton a *Nibelung* tematikus középpontjában kimutat.

Az angol filozófus hajlandó a wagneri elbeszélés mélyére ásni, a zene azon rétege alá, amely elvarázsolja és lefegyverzi a hallgatót. A szerelem/szeretet és a hatalom wagneri világának elemzésében a schopenhaueri ellentétből indul ki, vagy ahogy ő nevezi, a természet és az akarat követelményei közötti konfliktusból. Az emberek szeretetre és vigaszra vágnak a természeti világban, amelyből ez hiányzik, ezért kívánják a hatalmat és az uralmat: még akkor is meg akarják ragadni, ha mások viszont nem hajlandók lemondani róla. Wagner politikai ökonómiája a következő kérdést teszi fel: melyek azok a természetes erőforrások, amelyek hozzásegítik az embert ahhoz, hogy le tudjon mondani arról, ami az emberi lét szempontjából a legfontosabb, az egyéni szabadságról? Nos, a szerelem az, amiben elmerülve az emberek elveszítik szabadságukat, hogy valami még fontosabbat elnyerjenek. Ez a politikai ökonómia a *Nibelung* gyűrűjének kiindulópontja, a *Rajna kincsének* valódi jelentése. Kétségtelen, hogy nem létezik olyan kereskedelmi számolás, amelynek végeredményeként valódi szeretetet és mély odaadást kaphatunk. Scruton ezen a ponton a klasszikus politikai gazdaságtan kritikáját fogalmazza meg, Locke, Hegel és – talán meglepő módon – Marx segítségével. Alberich törekvéseinek kudarca azt mutatja, hogy a pénzügyi tranzakciók révén megkísérelt hatalomszerzés nem vezet sehová. A gyűrű alberichi kikalapálását Siegfried kardjának

²²² SCRUTON 2017C: 306–307. Robert Grant szerint „Oakeshott jegyzetfüzeteiben vannak ehhez nagyon is hasonló evilági gondolatok”, bár azt is hozzáteszi, hogy „nem hiszem, hogy Roger olvasta ezeket”.

²²³ Ez ismét Robert Grant megjegyzése, amelyért hálás vagyok neki.

kikalapálása ellenpontozza, amely megtanítja őt arra, hogy miként tud kiskapuk nélkül is továbblépni a keresésben, hogy végül eljusson az önismerethez és sorsa elfogadásához. Siegfried elkerüli a pénzügyi alkuk zsákutcáját, amely foglyul ejti Alberich lelkét, és amelynek következtében szeretet nélkül marad.

Siegfried és kardja mellett Wagner Alberich végzetét más módon, Wotan „törvényes rendjének birodalmával” is ellenpontozza. Ez ismét a természeti világ alternatívája; olyan birodalom, amelyet nem lehet egyszerűen és költségek nélkül uralni. A pénznem, amelyben Wotan hajlandó fizetni, ismét a szerelem. Az óriások csak akkor hajlandók felépíteni a Walhallát, ha cserébe megkapják Freiát, a szerelem istennőjét. Ezzel ismét a nagy, őseredeti wagneri ellentéttel szembesülünk a szeretet/szerelem és a hatalom között. A szerelem jutalmáért le kell mondani a hatalomról, a hatalom megszerzéséért fel kell áldozni a szerelmet.

Scruton szexuális vágyról szóló munkája megelőlegezi azt, ahogy Wagner szerelemről és hatalomról szóló üzenetét elemzi.²²⁴ E korábbi művében a filozófus hasonlóan érzékeny értelmezést fogalmazott meg Wagnerről, megállapítva, hogy a féltékenységi nyilvánvalóan fontos szerepet játszik a valódi és testi mivoltában valódi szerelemben. A féltékenység azonban olyan méreg, amely megöli a szerelem ártatlanságát. Sőt, a szerelemnek van egy másik végzetes tulajdonsága is – egy másik ok, amiért a halál felé mutat. Scruton erre ebben a könyvben a – Denis de Rougemont-tól átvett – trisztánizmus szót használja. Trisztán szerelme Izolda iránt nyilvánvalóan tiltott szerelem, amely csak a halál elfogadásával teljesebbé válhat. Scruton ebben a korábbi művében már világossá tette, hogy a megoldás távol áll a szerelem szellemi egyesülésben megvalósuló eszményi végkifejletétől. Végére is a szerelmespár csak a halálban egyesül. Ez Shakespeare *Rómeó és Júliá*jának végkifejlete is: egy olyan paradigma, amely alkalmatlan arra, hogy megtanítsa a fiatalokat a szerelem elnyerésére. A halál nem nyújthat megoldást a tiltott szerelemre. A mértékletesség – a legszélsőségesebb formájában egyenesen a szűzi tisztaság –, a szenvedély erőszakosságáról való lemondás képessége teszi éretté az emberi jellemet, Scruton saját, a

²²⁴ SCRUTON 1986.

szexuális vágyról alkotott nézete szerint. A szerelem kiteljesedése árnyaltabb személyközi viszonyt feltételez, amely mindkét szerelmes teljes mértékű személyes jelenlétét igényli. Más szóval egyfajta egyensúlyt követel meg. Nagyon fontos, hogy megtanuljunk lemondani a szenvedélyes szerelemről, ha az nem kiegyensúlyozott. Scruton példája erre Hans Sachs a *Mesterdalnokokból*, aki képes lemondani vágya beteljesüléséről, amikor rájön, hogy az nem talál viszonzásra.

A másikkal megtalált harmónia, a kölcsönösség és a másokért való felelősség mind meghatározó fogalom Scruton szerelemről szóló elemzésében. De vajon Wagner számára is meghatározók voltak-e? Scruton az érzéki szerelem kellően meggyőző elemzését találja nála. Ez a szerelem a szexuális vágy és a gyöngéd ragaszkodás keverékeként jelenik meg (a Freiához társított témában a szerelem mindkét attribútumának zenei motívuma felcsendül).²²⁵ Scruton szerint Wagner azt feltételezi, hogy az igazi szerelem a másik teljes személyiségének bevonását és aktív részvételét feltételezi, azt az érzést tehát, hogy ez a partner egyszerűen „pótolhatatlan”.²²⁶ Önmagunk felajánlásának szándékos aktusára van szükség, ahogyan az Siegmund és Sieglinde szeretetkapcsolatában is megmutatkozik, amely által a szerelmes „önmagát ajándékozza oda”.

Az a tény, hogy halandók vagyunk, biztosítja, hogy a szerelem nem tart örökké, s természeténél fogva tragikussá teszi azt: a vég elkerülhetetlen. Ebben az értelemben a szerelem természete mindig tragikus: két, egymással ellentétes oldalra épül, a szeretőre és a szeretett személyre, akiket soha nem lehet egymással kibékíteni. Ez a zeneszerző mindegyik nagy művére érvényes, *A szerelmi tilalomtól* az érzéki szerelemnek búcsút intó utolsó operájáig, a *Parsifalig*. Bár az erotikus elem a szerelem legtöbb megnyilvánulásában megmarad, a hűséges ragaszkodása csak Wotan emberi gyermekeinek szerelmében jelenik meg. Holott csakis ez az elem az, ami értelmet ad a szerelemnek, képes átalakítani a világot, és az elkerülhetetlen szenvedést is értékessé teszi. A szerelmi szenvedés ezen tapasztalatában feláldozzuk az „én”-t – akár úgy, hogy elvész a vágyban, akár a másiknak

²²⁵ SCRUTON 2017C: 250.

²²⁶ SCRUTON 2017C: 250.

való önfelajánlás formájában. Bár a két végkifejlet hasonlóknak tűnhet, az élet nagyon is eltérően válik jelentésselivé a két esetben.

Scruton beszámolója a két szerelmes kibékíthetetlen összeütközését találja Wagner mondandója középpontjában, ami szerelmi tapasztalásunkat illeti, mivel saját metafizikája a kanti leírásból indul ki, amely az egyes embert egyszerre találja alannak és tárgynak. A kanti paradigma szerinti antropológiában az ember állati természete – amely Kantot nemigen érdekli – mindig szemben áll a „transzcendentális” perspektívával, amelyben az ember racionális lény. Az emberi természetnek ez a dualista leírása Schopenhauer idejére a *principium individuationis* már elkerülhetetlenül tragikusnak mutatta. „A szubjektum a tárggyal való küzdelemből nem tud kitörni, amely folyamatosan felülkerekedik rajta.”²²⁷ Bár az emberi szabadság valós, azt állati énünk mindig veszélyezteti, mivel eltökélten törekszik arra, hogy mindenképpen szétszakítson bennünket. Ez az önpusztító állati hajlam – amely, ahogy már esett róla szó, Kantot nem foglalkoztatja – csakis úgy győzhető le, ha az önfeláldozás aktusában önként feladjuk magát ezt a szabadságot. A szabadságnak ez a „lényegét tekintve korlátozott természete” Wotan alakjában jelenik meg. Az önfeláldozás mint kitüntetetten emberi cselekedet által – amelyre Wotan csak úgy nyer lehetőséget, ha feladja isteni mivoltát, és emberként születik újjá (már ha valóban így esik) – valósíthatjuk meg önmagunk valódi hatalmát önmagunk felett: a német idealizmus nyelvén *Selbstbestimmung*ként, amelynek még valamely értéktöbblet is tulajdonítunk.

Az emberi önmegvalósításnak szükségszerűen két dimenziója van: a belső-szubjektív dimenzió az önismerettel azonosítható, és az akarat irányítja, míg a külső-objektív a szuverenitás és a törvény definiálja. Wotan eredetileg mindkét dimenzió megtestesítője. Jelekpes dárdája egyszerre utal a jogállamiságra és az egyén akaratára, amely az előbbi fenntartásához szükséges. Mindkét aspektuson keresztül – az önmegvalósítás által és a jog uralma révén is – az ember arra törekszik, hogy elérjen valami olyasmit, ami meghaladja az emberi képességeket. Más szóval az egyén a *hübrisz* bűnébe esik, amely az ókori görög drámaforma, a Szophoklész *Antigoné*jával jellemzett

²²⁷ SCRUTON 2017c: 256.

tragédia dinamikáját idézi. Nem szabad ugyanakkor elfelejtenünk, hogy az önreflexió képessége, amely arra készítet, hogy ezt *hübriszként* ismerjük fel, maga is igazi személyes teljesítmény, amely a hétköznapi emberek számára aligha elérhető. Az emberi becsvágynak meg kell találnia a megfelelő mértéket – ahogyan azt a klasszikus görög filozófia és a művészet tanította, és közvetve Wagner is bizonyítani igyekezett.

Wotan központi szerepet játszik a wagneri mitológiában, mert ő testesíti meg a törvényesség – mint objektivált *Selbstbestimmung* –, vagyis a hatalom legitim használata és a szeretet, a szubjektív *Selbstbestimmung* közötti konfliktust, amely végül elkerülhetetlenné teszi az önfeláldozást. Akárcsak Platón *Államában*, a jogállamiság – mint a közösség külső aspektusa – párhuzamos az egyéni emberi lélek belső drámájával. Szintén Platónhoz hasonlóan az előbbi racionalitását az utóbbi irracionális ereje egészíti ki – hasonlóan a *Phaidrosz* emlékezetes fogatához, amelyet a két ló két különböző irányba húz. Sőt, ugyancsak Platónra emlékeztető módon az objektív, tudományos állítást itt is mindig a költői egészíti ki.²²⁸ Az objektív és a költői ilyenfajta összekapcsolását az európai szellemtörténet legnagyobb alakjai, így Dante, Shakespeare és Goethe tudták megvalósítani. Wotan dárdája jelkép: azt a jogi rendet jeleníti meg, amely nemcsak a személyközi kapcsolatokat határozza meg, hanem az elme belső rendjét képezi le a külvilágban. Mindkét rend kitett azonban a romlásnak, az elhasználódásnak és a hanyatlásnak. A Wagner által a germán mitológiában feltételezett szoros kapcsolat a közösségi rend és az egyéni lélek között tovább élt, és a középkori keresztény kontextusban is visszatér, amint arra Scruton szerint Rémi Brague nagy elbeszélése is rámutat.²²⁹

Ahogy a szerelemben, úgy a hatalom esetében is két egymással ellentétben álló elemmel van dolgunk. Az egyik bomlasztó: a pusztító hatalom, amely lehetővé teszi, hogy valaki uralkodjon mások felett, megfosztva őket a szabadságtól és az önrendelkezés lehetőségétől. A hatalomnak ez az oldala, amely az embert félistenné teszi, aki másokat irányít, önmagában bizonyára a *hübrisz* megnyilvánulása, ezért szüksége van a kiegyensúlyozó elemre, egy ellenőrző mechanizmusra. Ezt az ellensúlyt a törvény biztosítja, s „a *Tann-*

²²⁸ SCRUTON 2017C: 36.

²²⁹ BRAGUE 2005.

häusertől kezdve a Wagner-operák egyre inkább a törvénnyel foglalkoznak, mint olyan társadalmi erővel, amely követőinek lelki életére is kihat”.²³⁰

Ezekben a művekben a törvény korlátozza az egyén akarátát, és ezzel szűkebbre vonja szabadsága körét. Míg az istenek társulása szabad társulás, a Nibelungoké biztosan nem az. Ez a politikai birodalma, és a politikában senki sem lehet teljesen szabad. Ahhoz, hogy egy társulás fenntartható legyen, vagy szerződésen, vagy szereteten kell alapulnia. De mind a szerződés, mind a szeretet korlátozza az emberi tevékenységet. A különbség csak az, hogy a szerződésben a társulás feltételei kimondottan megfogalmazódnak (de elegendőbbi érzékelhetőek), míg a szerelemben nincsenek ilyen kifejezett feltételek. Az egyénnek azonban mindkét esetben le kell mondania szabadsága egy részéről. Az emberi társulás paradoxona az, hogy még ha szabadon választjuk is, mint a szerelemben, az, amit szabadon választunk, a szabadság elvesztése.

A szerelmi kapcsolatokban az egyéni szabadság korlátozottabb, mint a szerződéses viszonyokban, ezért a szerelem bizonyos fokig veszélyt – de legalábbis kihívást – jelent a jogrendre nézve. Wagner ismét az *Antigoné* paradigmáját alkalmazza, és Hegelhez hasonlóan az önfeláldozó szeretet és a természet törvénye (*Antigoné* álláspontja), valamint a politikai rend pozitív törvénye (*Kreón* álláspontja) közötti konfliktusként olvassa azt.²³¹ A két fél azonban ebben a konfliktusban is feltételezi egymást. Míg a felvilágosodás filozófusai (és mai örököseik) szerint a társadalmi szerződés által a természeti állapotból zökkenőmentesen át lehet jutni a jogrendbe, valójában ez az átmenet szükségszerűen önellentmondásos: a szerződéshez egy ígéret előzetes megléte szükséges, amely azonban a társadalmi szférán kívül, vagyis a természeti állapotban nem létezhet. Ez azt jelenti, hogy a társadalom megléte a jogi (azaz állami) rend kialakulásának feltétele. Hegel jogelméletének hármas rendszerében ellenben a polgári társadalom léte a közösség két másik formáját feltételezi: az alatta elhelyezkedő családot és a felette elhelyezkedő államot. Persze a történelmi fejlődés során maga a civilizáció is az egyszerűbb formától az összetettebb felé tart: a családtól eljut a civil társadalomig, majd a civil társadalomtól az államig. Az egyén a család

²³⁰ SCRUTON 2017C: 259.

²³¹ Wagner *Antigoné*-értelmezéséhez lásd WAGNER 1995: 265–271.

szeretetkapcsolatába születik bele, és hogy szabad lehessen, független személyiséggé válik, aki már szabad elhatározásából vesz részt a polgári társadalom ügyleteiben. Ahhoz, hogy ez utóbbi megfelelően működjön, törvényekre és a törvények kikényszerítésére van szükség, ami nyilvánvalóan hatással van az egyén tevékenységére: korlátozza azt. A jog feltételezi a törvényhozó, a végrehajtó hatalom és a bíró tevékenységét: az ő kölcsönhatásuk révén születnek meg a kötelezettségek, és ők kényszerítik ki azokat.

Wotan dárdája az uralom jogszerűségének elfogadását jelképezi, más szóval a politikai autoritás kifejezője. Uralma azt fejezi ki, hogy a jog semleges módon érvényesül az egyén felett, ami egyenértékű azzal az állítással, hogy a jog megteremti az igazságosságot. A megállapodások intézményesítése, azaz a jog révén a társadalom működéséből eltűnik a kényszerítés és a háborús-kodás. Hegel államának azonban a megfelelő működés biztosításához két dologra biztosan szüksége van: a legitim uralkodó tekintélyére és arra, hogy az uralkodó és a bíró kellő távolságot tartson egymástól. A távolságtartást valójában a szeretet megtagadása vagy az biztosítja, hogy az eljárás méltányos, vagyis az igazságosság. Scruton nem említi itt azt az arisztotelészi felvetést, hogy létezik olyan emberi társas kapcsolat is, amely kevesebb, mint a szerelem, de több, mint a törvénytisztelő magatartás: az erényen alapuló barátság, amelynek egy formáját, a politikai barátságot kulcsfontosságúnak tartja a filozófus a *polis* szempontjából. Wagner Nibelung-mitológiája nyilván nem ismer ilyen kapcsolatot, de azt gondolhatnánk, hogy Scrutonnak el kellene gondolkodnia ennek hiányán ebben a világban, amelyet a szerelem és a törvény konfliktusa jellemez. Végül is Arisztotelész ideális *politeiá*jában a pusztán egyéni akarat nagyrészt a barátság polgári erénye által alakul át a politikai lény társas magatartásává.

Wagner alternatívája a jogállamiság feltételei mellett működő emberi kapcsolatok e barátságalapú modelljére, amelyet Arisztotelész az athéni demokrácia tapasztalatai és számos más alkotmány tanulmányozása alapján dolgozott ki elméleti síkon, az, hogy világos különbséget tesz a konszenzuális, a jog által szabályozott rend és kényszerítő, „árulás és erőszak” által uralt formája között.²³² A szeretet helye rendkívül korlátozott abban a világban,

²³² SCRUTON 2017C: 266.

amely „e két rend között vergődik, gyakran szembekerülve az egyikkel, miközben folyamatosan fenyegeti a másikat”. „A szenvedés szférája” ez, „amely mindazonáltal egyesíti magában a jogállamiság egyetlen igazolását és a »legitim bitorlás« aktusát” – ezt a kifejezést Scruton De Maistre-től veszi át –, „amely a jog megalapozására szolgál”.²³³ A szerelem birodalmának korlátai és az a magas ár, amelyet az egyénnek fizetnie kell – sőt hajlandó is megfizetni – érte, az emberi együttélés elkerülhetetlen kockázatainak bizonyítéka, illetve annak jele, hogy valójában „minden, amit értékesnek tartunk, beleértve a szerelmet és a törvényt is, a másikkal szembeni ellenérzés forrongó magmája felett húzódó vékonyka rétegen nyugszik”.²³⁴

Valójában Wagner világnézete szerint az emberi létmód még ennél is lehangolóbb. Ha a szerelem a törvénytől függ – más szóval Wotan uralmától, amely természeténél fogva romlásra hajlamos, mert végső soron eltulajdonításon (legitim bitorlás) alapul –, akkor nincs mód a tragédia elkerülésére. „A törvény objektív rendjének összeomlásával tehát a hit és a bizalom belső rendjének összeomlása is együtt jár.”²³⁵ Siegfried Wotan feletti győzelmében, amelyet szimbolikusan az jelenít meg, hogy Siegfried eltöri Wotan dárdáját, Wagner arra a lehetőségre reflektál, hogy a szerelem csakugyan legyőzheti a törvényt (erről ismét Shakespeare *Rómeó és Júliája* juthat eszünkbe). Ám a lándzstöréssel Siegfried a törvényt is lerombolja, mert az nem tartható fenn Wotan uralma nélkül. Így a szerelem nemcsak társadalmilag romboló, hanem önpusztító is bizonyul: „a szerelem elkerülhetetlenül elpusztítja önmagát.”²³⁶

Ám ha empirikus síkon „az emberi létmód gyógyíthatatlan tragédiája”²³⁷ hosszú távon elkerülhetetlen is, az emberek megtapasztalhatják a személyes szeretet egyedi pillanatait, az emberi megváltás egyetlen formáját Wagner világában. A szerelmi kapcsolatokban az emberek életük olyan pillanatait élik át, amikor az empirikus rend transzcendens jelentést nyer. Amikor az ember beleszeret valakibe – éppúgy, mint amikor egy új élet születésének

²³³ SCRUTON 2017C: 266.

²³⁴ SCRUTON 2017C: 266.

²³⁵ SCRUTON 2017C: 267.

²³⁶ SCRUTON 2017C: 267.

²³⁷ SCRUTON 2017C: 268.

vagy egy szeretett személy halálának válik tanújává –, egyfajta „beavatási rítuson” esik át, hirtelen fordulópont következik be egyéni életében. Ugyanakkor ezek a pillanatok valamilyen rejtélyes, megmagyarázhatatlan módon „a társadalmi szerveződés túléléséhez és újratermelődéséhez” is kapcsolódnak.²³⁸ Ezek a pillanatok mintegy ablakok, amelyeken keresztül az embernek lehetősége támad megpillantani valami olyasmit, ami mélyebb értelmű, de jelentését a racionális elme nem képes teljesen felfogni.²³⁹ A transzcendens sejtések, mint korábban már láttuk, Scruton filozófiája szerint a vallás intézményesüléséhez vezetnek, amely – Krisztus radikális tanítása ellenére – nem felforgatja a társadalmi rendet, hanem transzcendensnek nevezhető alátámasztást biztosít számára. A transzcendensnek ez az egész tapasztalata, amely az intézményesült vallás születéséhez vezet, a belátás azon pillanataihoz kötődik, amelyeket megszentelt pillanatoknak (*moments of the sacred*) nevezünk.

Wagnernek sajátos felfogása volt a szakrálisról. Mint láttuk, a kereszténységgel ellentétben, amelynek túlvilági dimenziója is van, Wagner világában nincs helye a megváltásnak, amely a halál utáni békét ígéri az egyénnek. Nála „a megváltás nem a haláltól való megszabadulásban nyerhető el, hanem a halál elfogadásában a halandó szerelem nevében.”²⁴⁰ Wagner története nem ér véget azzal, amikor megmutatja, hogy mitológiája istenei valójában halandók: „az a tudat, amely megölte az isteneket, nem távolította el a szakrális dimenziót a tapasztalatunkból.”²⁴¹ De mi adhat értelmet az emberi életnek Wagner evilági univerzumában? A „szabad elköteleződés” – valódi és legértékesebb önmagunk megvalósítása „az önátadás aktusában.”²⁴² A szerelem logikus következménye, az önfeláldozás pillanata egyben a szentség pillanatának bizonyul: „ez az a pillanat, amely igazolja az életemet; az a pillanat, amely megmutatja annak abszolút értékét, hogy vagyok, ami vagyok.”²⁴³

Scruton azon recepcióos vonulatra utal, amely Wagner szentségre vonatkozó gondolataitól elvezet Rudolf Otto nagy hatású tudományos

²³⁸ SCRUTON 2017C: 269.

²³⁹ HÖRCHER 2024.

²⁴⁰ SCRUTON 2017C: 270.

²⁴¹ SCRUTON 2017C: 271.

²⁴² SCRUTON 2017C: 271.

²⁴³ SCRUTON 2017C: 271.

értekezéséig, *A szentig* (1917). Nyilvánvaló persze, hogy egy műalkotás és egy elméleti értekezés között igen nagy a különbség. Wagner sikeresen igazolja a szakrális tapasztalatát: a közönség tagjai valóban úgy fogják érezni, hogy a szentségnek van ilyen e világi pillanata. Scruton szerint Wagner üzenete segít megérteni az áldozathozatal emberi életben betöltött jelentőségét: azt, hogy az nem más, mint az „én” felajánlása a semmiért cserébe; csupán a szeretet megnyilvánulása, és hogy ezért ez az emberi élet legnagyobb pillanata, amelyet szentnek kell tekinteni. Ennek az üzenetnek a megértése „a legfontosabb lépés *A Nibelung* megértéséhez”.²⁴⁴ Ennek az operaciklusnak a világában a szent nem az egyén mindennapi élete meghaladásának módja, hanem az a pillanat, amikor a transzcendens belép az ember mindennapi életébe, és azt valami önmagában értékes és értelmes dologgá változtatja.

Az áldozathozatal emberi képességének különleges jelentőségét az a wagneri felismerés adja, hogy az emberben a társadalmilag felforgató elem is jelen van. *A Nibelung* története és még inkább zenei *crescendói* az emberek egymás közti konfliktusának pusztító hatalmára hívják fel a figyelmet, amely Wagner számára, akárcsak Nietzsche számára, az emberi cselekvés teremtő erejének része. Miközben Wagner igyekszik meggyőzni bennünket a szent pillanat valóságáról az emberi életben, nem habozik rámutatni az emberek által egymásnak okozott nyomorúságokra is. Mi több, „Wagner a kérlelhetetlen összeütközést állítja drámája középpontjába”.²⁴⁵ Ez azonban korántsem művészete aszociális jellegére utal. Épp ellenkezőleg, a szakrális színrevitelével művészete valóságghűségét mutatja: azt, hogy Dosztojevszkijhez hasonlóan ő is képes feltárni a bennünk lakozó gonosz erőt, de közben a szentre is nyitott.

A törvény és a szerelem dinamikájának az emberi életben betöltött szerepéről szóló elemzése végén Scruton visszatér a 20. századi náci koncentrációs táborok témájához. Állítása szerint Wagner képes volt előre látni mindazt a felfoghatatlan szenvedést, amelyet az ember a másik embernek okozhat. A zeneszerző önéletrajzára hivatkozik, amelyben Wagner az emberi élet abszolút negatív pólusa megtestesítőjeként Bakunyindra, az anarchista alakjára utal. Scruton Wagnerje – ahogyan arra elemzése végén rámutat – nem olyan

²⁴⁴ SCRUTON 2017C: 271.

²⁴⁵ SCRUTON 2017C: 272.

forradalmár, aki a feje tetejére kívánná állítani az emberi világot. Művészete mégis meg tudja mutatni, hogy milyen veszélyeket rejt az emberi életre vonatkozóan a bakunyini pszichében rejlő potenciális negativitás, amely „kizárólag a pusztításhoz és az egyre nagyobb pusztításhoz” ragaszkodik.²⁴⁶

Bár Scruton *Nibelung*-olvasata ezzel még nem ér véget, mi itt búcsút veszünk Wagner értelmezésétől. Scrutonnak sikerült igazolnia, hogy ez a zene egyszerre képes megjeleníteni a politikai élet mélypontját és az emberi szenvedés e világi megváltását. Elemzésének lényege az volt, hogy a német zeneszerző remekművében egyszerre fedezte fel a szentség, mint az e világi emberi élet kitüntetett pillanatának meggyőző szimbolikáját és a pusztítás és gyötrelmek emberi potenciáljának félelmetes képét. Ám helyett, hogy tovább követnének Scruton Wagner-elemzését ennek a hatalmas életműnek a labirintusában, most lépünk egyet hátra, és vegyük számba a filozófus általános állításait az európai klasszikus zenéről, illetve ezek kapcsolatát a politikai filozófiáról vallott nézeteivel!

A zene mint közösségi tapasztalat

Az, hogy valaki értékeli-e Wagner világát – az erőteljes zenét, a furcsa mitológiai narratívát, az operái színpadán felvonuló szereplőket és általában mindazokat az elemeket, amelyek ezt a világot felépítik –, ízlés kérdése. Kant szerint az ilyen esztétikai döntéseket a képzelet és racionális képességünk együttműködésével hozzuk meg. Végso soron az egyénnek ez a választása énjé kifejeződése, és ez nem olyasmi, amiről könnyű lenne vitatkozni. Azok vagyunk, akik, és ezek a döntéseink egyéni gondolkodásmódunk következményei. Bármennyire is határozott kijelentéseket tesz Scruton arról, hogy miért kell elismerni Wagner zenéjének magas színvonalát, senkit sem győzhet meg arról, hogy szeresse azt a világot, amely csakugyan egy erőteljes elme alkotása, de amelyről bárki minden további nélkül bevallhatja, hogy nem érzi otthonosan magát benne – mint ahogyan magam sem szeretem.

A Scruton zenefilozófiájáról szóló elemzés második felében elhagyjuk tehát Wagnert, és arra fogunk összpontosítani, hogy a zenéről való beszéd

²⁴⁶ WAGNER 1983: 388.

mit tehet hozzá a társadalomról vagy akár a politikáról szóló diszkusszióhoz. E gondolat magja Scruton *The Aesthetics of Music* (A zene esztétikája) című munkájának a Bloomsbury Revelations sorozatában megjelent kiadásához írt előszavában olvasható. Scruton ebben a szövegben átfogó állítást fogalmaz meg az európai zene tonális hagyománya és polifonikus jellege, valamint az Európára jellemző társadalom közötti párhuzamokról. E társadalom leírásához a polifonikus zene terminológiájára támaszkodik: „A mi társadalmunk a sokféle hang társadalma, amelyben az egyének függetlenek, és egyszersmind a harmónia által meghatározottak.” Thomas Mann *Egy apolitikus ember elmékedései* című művének gondolatait folytatva Scruton azt állítja, hogy az európai társadalom ilyenén alakulása a politikája intézményes kereteiben is visszaköszön; „ez pedig méltó szimbóluma legnagyobb politikai vívmányunknak, amely a közösen élvezett jogállamiság keretei között megvalósuló egyéni szabadság”.²⁴⁷

A társadalomnak a polifónia zenei fogalma általi leírása csakugyan erőteljes metafora. De ennél is többről van szó. Mégpedig arról, hogy – meglátásom szerint – Scruton folyamatosan arra törekszik, hogy gondolkodásában a klasszikus zene jellegzetességeit összekapcsolja nemcsak az emberi természetről általában, hanem különösen a nyugati vagy európai politikai közösségi életéről szóló értelmezésével. A következőkben ezt a törekvést kísérlem meg rekonstruálni, a kultúráról alkotott azon elképzeléseit vizsgálva, amelyeket *A zene esztétikája* utolsó fejezetében fejt ki.

Az említett mű a zene alapvető jellemzőit mutatja be, a hangokból kiindulva, egészen az előadásig. Tizenegynéhány ilyen fogalmat azonosít, amelyek közül néhány kifejezetten csak a zenéről szóló beszédben merül fel, a többi azonban általánosabb. Terjedelmes kötetét azon fejezettel zárja, amely arról szól, amit ő kultúrának nevez. Ebben a fejezetben Scruton visszatér mind a magaskultúra, mind a populáris zene témájához, és a kettő között politikai párhuzamot vonva hasonlítja össze ezeket: e politikai utalás a hagyományon alapuló politikai világ és a tömegdemokrácia megkülönböztetésére vonatkozik.

²⁴⁷ A *Bloomsbury Revelations* sorozatban megjelent kiadás előszava. SCRUTON 2016b: ix–x, x.

Platónról vett felismerésen alapul az összevetés. A görög bölcs szerint „a zene jellegéhez senki sem nyúlhat anélkül, hogy ne érintse a legalapvetőbb állami törvényeket”.²⁴⁸ Mint ismeretes, az ógörög filozófus úgy vélte, hogy a művészeti kifejezési forma és az adott politikai közösség formája egymással összecseng. De hogyan lehetséges ilyen közvetlen kapcsolat a társadalmi berendezkedés és a művészi alkotás között? Ennek az összefüggésnek a feltárása a filozófia egyik feladata.

Mint láttuk, a művészetet Scruton antropológiailag meghatározott jelenségnek tekinti. Csakis akkor jelenik meg a társadalomban, amikor annak tagjai már kielégítették sürgetőbb szükségleteiket. A túlélés kemény munkát igényel, és amikor az ember éhes és fázik, nincs se kedve, se energiája olyan dolgokkal foglalkozni, amelyeket egyébként szeret és élvez. Az evésre, az ivásra, a ruházkodásra és a menedék biztosítására irányuló tevékenységeket nem belső értékük miatt választjuk – ezek egyszerűen hasznos tevékenységek. Amikor azonban ezek a szükségletek kielégültek, az emberek olyan foglalatosságok felé fordulnak – „mint a sport, a beszélgetés, a szertartások, a fesztiválok és a művészet”²⁴⁹ –, amelyeket önmagukban élvezetesnek találnak. Az ilyen jellegű tevékenységek, amelyekben az emberek „magukra ismernek”, együttesen alkotják a kultúrát, pontosabban: egy bizonyos kultúrát. Scruton definíciója stilárisan emelkedett; a kultúrának olyan relevanciát tulajdonít, amelyet más témák kapcsán hiába is keresnénk. Eszerint „ezekkel a foglalatosságokkal alkotjuk meg az emberi világot, az eszközök rendszeréből a célok rendszerévé, a nem választott sorsból választott otthonunkká alakítva át azt”.²⁵⁰ Érdekes módon ezeket a tevékenységeket, amelyeket az ember számára eredendően értékesnek tart, Scruton Schiller játékkonceptiójához kapcsolja, amelyet a német szerző átfogó, *Levelek az ember esztétikai neveléséről* (1795) című művében tárgyalt.

A játék fogalma azért hasznos Scruton számára, mert szembeállítható Marx munkafogalmával, amely pontosan ugyanabból a szellemi forrásból származik. A munka és a játék fogalmi ellentétet alkot: amikor az ember túlélése érdekében dolgozik, akkor nincsen „otthon”, mivel nem olyan

²⁴⁸ Plat. *Rep.* 4.424c. Magyar fordítása: PLATÓN 1984: 239.

²⁴⁹ SCRUTON 1999: 457.

²⁵⁰ SCRUTON 1999: 457.

tevékenységet folytat, amely kifejezné valódi énjét, míg amikor játszik, akkor le tudja győzni a mindennapi rutinra jellemző „elidegenedés” élményét, és a cselekvésben önmaga lényegét találja meg. Míg a munka bizonyos céllal történik, a játék céltalan. Hasonló természetű cselekvésmód a barátság is, amely Arisztotelész szerint a legnemesebb emberi kapcsolat. A barátság fogalmilag céltalan, ha az interperszonális kapcsolatokat legemelkedettebb formájának akarjuk tekinteni: barátunkhoz fűződő viszonyunk nem cél-orientált, hanem egyszerűen csak örülünk annak, hogy van. Nincs célja, ám van következménye vagy funkciója: „a barátságnak funkciója van: összeköti az embereket, erőssé és tartóssá teszi a közösségeket.”²⁵¹ Scruton nyilván nem azt akarja mondani, hogy az embereknek azért vannak barátaik, hogy bizonyos funkciót töltsenek be. A megjegyzése mögött meghúzódó érvényes megfigyelés a következő: az emberek által saját belső értékük miatt választott tevékenységek (például „a szerelem, a tanulás, a sport vagy a művészet”) közül egyik sem magányos tevékenység. Éppen ellenkezőleg, ezekben az ember társiaságát, a másoktól való függést és – az Arisztotelész által használt kifejezés eredeti értelmében – „politikai természetét” tapasztalja meg. Például a brit állami iskolákban játszott rögbi esetében a fiúk közvetlen tapasztalatot szerezhetnek arról, hogy milyen érzés egy csapat tagjának lenni. Érdekes módon azok az élvezetes tevékenységek, amelyekbe belefeledkezve feladjuk magányunkat, nemcsak nyilvánosak, hanem össze is kötnek, egymáshoz vezetnek minket.

Mindez (bizonyos mértékig) még ma is igaz ránk, (poszt)modern európai emberekre. És különösen igaz a zenéhez kapcsolódó tevékenységekre: amikor énekelünk, hangszeren játszunk, táncolunk, vagy egyszerűen csak hallgatjuk a zenét a koncertteremben, akkor együtt vagyunk másokkal, és élvezetünket még jobban elmélyíti, hogy összeköt bennünket a zene.

Scruton a „többses szám első személyel” azonosítja ezeket az alkalmakat, amikor emberi természetünk szociális aspektusát fedezzük fel. De vajon miért kapcsolódnak az élvezetnek ezek az emelkedett formái ehhez a közös nézőponthoz? Úgy tűnik, a filozófus itt az antropológia tudományos eredményeire támaszkodott a művészetet és a kultúrát magyarázva:

²⁵¹ SCRUTON 1999: 458.

„A művészet a szabadidő terméke, a szabadidő a biztonsáé, a biztonság pedig a barátság ajándéka.”²⁵² Az emberi társadalmak azért fenntarthatók, mert a csoport minden egyes tagja tudatában van annak, hogy mindannyian készek megvédeni a csoportot és egymást. Ez a kölcsönös bizalom egymás segítőkészségében elősegíti a biztonságérzet kialakulását, ami lehetővé teszi, hogy az egyének a túlélésen kívül mással is foglalkozzanak, s így teljesül a művészi tevékenység megszületését lehetővé tevő fő követelmény.

A természetesnek nevezhető közösség ezen antropológiai leírásán túlmenően azonban a szabadidő egy másik elméletére is ki kell térnünk Scruton szellemi tájékozódása kapcsán. Josef Pieper, egy német katolikus gondolkodó volt az, aki 1948-ban kiadott *Muße und Kult* (*Szabad idő és kultusz*, 1948) című kötetében a szabadidő fogalmára alapozta a nagy művészeti és tudományos alkotások létrejöttét. Az ógörög *szkholé* fogalmából kiinduló gondolatmenete ugyanúgy szembeállította a szabadon végzett tevékenységet a munkával, ahogyan azt Scruton antropológiai ihletésű elemzésében is láthattuk. Pieper szabadidő-értelmezése Antiszthenész – Platón barátja és Szókratész tanítványa – alakjának elemzésére épül. A német gondolkodó úgy ábrázolja antik görög elődjét, mint az első munkamániást, aki annyira komolyan vette a munkát, hogy aszketikusan teljesen kizárta a munkán kívüli dolgokat mindennapi életéből. Pieper kifejti, hogy ez a hozzáállás milyen tisztító hatással van az ember saját életére:

Ennek a cinikus Antithenésznek, mint a függetlenség etikusának, semmi érzéke sem volt a kultikushoz, amelyet „felvilágosult” szellemességgel támadott; „amuzikális” volt (a múzsák ellensége, akit a költészet csak erkölcsi tartalma miatt érdekelt); nem reagált Erósz késztetéseire (sőt azt mondogatta, hogy „legszívesebben megölné Aphroditét”); mint lapos realista, nem hitt a halhatatlanságban sem (szerinte az igazán fontos az, hogy helyesen éljünk „ezen a földön”). A jellemvonásoknak ez a gyűjteménye mintha csak direkt a modern „munkamániás típust” lenne hivatott szemléltetni.²⁵³

²⁵² SCRUTON 1999: 458.

²⁵³ PIEPER 2022: 40–41. A fordításon változtattam. A munkamániások persze néha még arról is megfélekednek, hogy „helyesen” éljenek.

Bár Pieper nem szerepel *A zene esztétikája* hivatkozásai között, Scruton ekkorra már jól ismerte munkásságát. Mi több, a Pieper által Scruton gondolkodására gyakorolt hatást jól mutatja, hogy az angol filozófus írta a bevezetőt az angolra *Leisure, the Basis of Culture* (*A szabadidő mint a kultúra alapja*) címmel lefordított mű 1998-as újabb kiadásához, mindössze egy évvel az itt tárgyalt zenefilozófiai mű megjelenése után.²⁵⁴ Scruton bevezetője rendkívül tömör, a sűrű mondanivalójú kötet terjedelméhez méltó. A német gondolkodó által javasolt életszemléletet „derűsnek”, vezérelvét, a „csendesedj el!”-t egyszerűnek mondja. Ez a derű és csend az emberi tapasztalat auditív aspektusához kapcsolódik: olyan jelentésteliséget fejez ki, amely annak ellentétével érhető el, amit Heidegger „fecsegésnek”, illetve „irkálásnak” nevez.²⁵⁵ Scruton a jelentésteliségnek a csendben megnyilvánuló tapasztalatát a zene közönségre gyakorolt hatásához hasonlítja, illetve az egyén életének más kiemelkedő társas pillanataihoz, mint például a közös étkezés vagy a közös tánc, amelyekben az ember képes megérezni saját kivételes helyzetét, s ráébred, hogy öntudattal rendelkező lény a teremtett világban. „Ilyenkor, amikor együtt étkezünk azokkal, akiket szeretünk, amikor együtt táncolunk egy esküvőn, vagy együtt ülünk a zene által teremtett csöndben, felismerjük sajátos, kitüntetett helyzetünket a világban.”²⁵⁶ Sokatmondó körülmény, hogy a három alkalomból kettő a zenéhez kapcsolódik. Kétségtelen, hogy Scruton számára a zene az a médium, amely a legkönnyebben juttat el minket abba a lelkiállapotba, amikor érthetővé tudjuk tenni magunk számára, hogy mit is jelent embernek lenni. Ebből a szempontból a zene a szabadidő kitüntetett formája, amely önismerethez vezet azáltal, hogy megszabadít bennünket a munka monoton rabszolgaságától – bár még a közös munkavégzés szempontjából sem érdektelen a ritmikus zene mint lélekápoló és -emelő eszköz. A zene csöndjének sajátos formája a zenehallgatással járó alkalmakat egyenesen ünneppé teszi. Ez a leírás egyértelműen kapcsolódik a vallási kultuszhoz. Scruton itt a zenét mint kulturális jelenséget a vallással köti össze. A szeretteinkkel való étkezésről mondtak vonatkoznak a zenei előadás közös élvezetének alkalmaira

²⁵⁴ PIEPER 1998: 13–15. A magyar kiadás nem Scruton bevezetőjével jelent meg.

²⁵⁵ HEIDEGGER 2001: 35. paragrafus.

²⁵⁶ PIEPER 1998: 14.

is: „ez ajándék, áldozat és – legmagasabb fokán – szentség is.”²⁵⁷ Amit leír, az nem más, mint az ismeretlennel való találkozás, amely segít az embernek felismerni, sőt kifejezni saját élete kivételes minőségét egy olyan rituális aktus által, amely „földi életünk ünneplése és jóváhagyása”.²⁵⁸ Ez a pillanat megszabadít bennünket a túlélés folyamatos terhetől, amely állati énünkre nehezedik, és „az ünneplés, a lakoma és a hit” révén elvezet bennünket a belátás pillanatnyi élményéhez, az elmélkedés olyan formájához, amely „értelmet ad az életünknek”.

Pieper munkája (és csendje) hozzásegíti Scrutont ahhoz, hogy örömmel gyakorolja saját hivatását, a filozófiát, amely a szemlélődés e pillanatai révén az „isteni parancshoz” tud kapcsolódni. A filozófia „megismétli azt a parancsot, amelyet ama »halk és szelíd hang« mondott ki Illésnek, majd Pascalnak és Kierkegaard-nak; Pieper is a maga szelíd módján azt mondja nekünk: »csendesedj el!«”²⁵⁹ Paradox módon ezt a csendet a zene csodája éri el. Scruton ebben az esetben is felidéz a szó eredeti, ógörög értelmét. A hellén kultúrában a zene a múzák művészete volt, a görög *musziké* kifejezés eredetileg a múzák *tekhné*-jét jelentette. Ebben az összefüggésben azt sem szabad elfelejteni, hogy Pieper könyvének eredeti címe *Muße und Kult*; a cím első szava, a szabadidőt jelentő *Muße* is etimológiailag a múzákhoz kötődik.

Még ha nem is kifejezetten a zenét elemzi, Pieper felfogása a szabadidőről, mint az ihlet és a kreativitás pillanatáról nyilván a szemlélődés ókori görög fogalmával is kapcsolatba hozható. *Nikomakhoszi etikájában* Arisztotelész a boldogság legfőbb forrásaként magasztatja a kontemplációt. Mint ismeretes, a görög filozófus három életformát különböztet meg: az élvezethajhászt, a közügyekkel foglalkozót és az elmélkedőt. Ezek közül az elsőt nyilvánvalóan kritizálja. Az azonban már nem olyan egyértelmű, hogy értékhierarchiájában melyik áll az első helyen, az aktív, politikai élet vagy a szemlélődő, hiszen mindkettőt a maga nemében értékesnek mutatja.

Amikor Scruton a barátság fogalmát érinti, az elmélkedő élet arisztotelészi koncepciója jár a fejében. S csakugyan, a barátság legmagasabb formája Arisztotelész szerint ugyanúgy elegendő önmagának, mint a szemlélődő

²⁵⁷ PIEPER 1998: 14.

²⁵⁸ PIEPER 1998: 14.

²⁵⁹ PIEPER 1998: 15.

élet. Mindkettő belső önértékkel bír, amelyről Scruton így ír: „az önérték és az arra való törekvés a legmagasabb emberi cél eszköze: nevezetesen a boldogságé – azé a megfoghatatlan, mégis bőkezű valamié, amit csakis úgy érhetünk el, ha nem törekszünk rá.”²⁶⁰ Ezt a boldogságot persze meg kell különböztetni a pusztá érzéki élvezettől, amely testi funkció, és amely az életformák arisztotelészi hierarchiájában a legfelszínesebb. Az elmélet által meghatározott élet boldogsága az *eudaimonia*, vagyis a boldogság azon fogalma, amely az emberek legmagasabb törekvéseihez, szellemi és lelki erőihez fűződik.

Scrutonnál ez a boldogság különösen a léleknek ahhoz a kiteljesedéséhez kötődik, amely a vallásos hitből fakad. Mint láttuk, igen sajátosan értelmezi a vallás fogalmát. Ennek vonatkozásában is azt hangsúlyozza, hogy általa „a világot a »többes szám első személy szemszögéből« látjuk”.²⁶¹ Más szóval nem annyira Isten természete határozza meg a vallás gyakorlatát, mint inkább az általa definiált vallási közösséget meghatározó személyközi kapcsolatok. Itt Scruton számára lehetővé válik, hogy összekapcsolja antropológiai érdeklődését és a szemlélődés, illetve a barátság arisztotelészi hangsúlyát. Ismét végigvezet minket a vallás kálváriáján, Girard nyomán négy fázist különböztetve meg, amelyek a vallást mint közösségi jelenséget meghatározzák. Ezek: „a szennyezettség, az elkülönülés és a »bukás« tapasztalata”, „az áldozathozatal”, „a rituálé” és végül „a csodálatos fordulat”, amely által „az áldozat szentséggé válik”.²⁶²

Scruton számára a vallási tapasztalatnak is döntő aspektusa a közösségi dimenziója. A vallási rítusokban nem egyszerű szemlélők vagyunk, hanem aktív résztvevők, akik képzeletben magukra vesszük az áldozat terhét, hogy elérjük a felszabadulást, ahogyan az – Arisztotelész *Poétikájának* a művészi élmény mechanizmusáról adott leírása szerint – a drámaelőadás közönségével is történik a katarzis révén. Ahogyan az ókori színházban a közönség tagjai osztoztak egymással a felismeréstől a megkönnyebbülésig vezető út lelki átélésének tapasztalatán, ugyanúgy hagyatkozunk Kant szerint egy műalkotás esztétikai megítélése esetén – beleértve a zeneművek élvezetét is –

²⁶⁰ SCRUTON 1999: 458.

²⁶¹ SCRUTON 1999: 458.

²⁶² SCRUTON 1999: 459.

a másokra is figyelő közös érzékre, végső soron az emberi sorsközösségre.²⁶³ A vallási rítusban nemcsak a jelenlévőkkel osztozunk emberi állapotunk tapasztalatában, hanem közösségünk más, jelen nem lévő tagjaival, még azokkal is, akik nem tagjai vallási közösségünknek, sőt „a halottakkal és az ezután születőkkel” is.²⁶⁴ Scruton itt ismét azoknak az antropológusoknak a munkájára támaszkodik, akik azt állítják, hogy a szokások és a rítusok „nyomnak pecsétet a tagság kötelékére”, beavatva a résztvevőket a „közös kultúrába”.²⁶⁵

Scruton egy ezzel párhuzamos eljárást tételez fel a kritikus esetében. Szerinte az esztétikai tapasztalat lényege, hogy a műalkotás esztétikai befogadása során a kritikus példáját követjük. Ez a kantianus elképzelés kijelöli a beavatottak szűk körét, a műértőket, akik hozzáértően látnak és hallanak. A néhány szakértő kiválasztására irányuló eljárás a királyi udvar kora újkori működtetésének procedúrájából ered, ahogyan azt többek között Norbert Elias is leírta. Az udvari művészetkedvelők szűk köre később a polgári szalonok kifinomult kritikusainak előkelő társaságává alakult át. A jó társaságot az udvarban a szellemi arisztokrácia válogatott köre, valamivel később pedig a városban már a sokkal népesebb *Bildungsbürgertum* (művelt középosztály) jelentette.

A közösségi szempont azonban ezekben a válogatott körökben is meghatározó maradt. A szakértő kritikus ízlésítélete a társadalmi beilleszkedésre való törekvést is magába foglalta. „A gondolatnak egy másik gondolattal, a képnek egy másik képpel való társítása”, sőt, talán még a dallamról alkotott fogalmak más fogalmakkal való társítása is együtt járt a „személyek társulásával”.²⁶⁶ Mindez annyit tesz, hogy az ízlés megítélése mögött meghúzódó közösség egyben a másik erkölcsi értékének morális megítélésére is szolgált, vagyis egyben annak vizsgálatára is, hogy „mi az, ami helyénvaló, illendő vagy jellemző”.²⁶⁷

²⁶³ Megjegyzendő, hogy Kant gondolata már a skót felvilágosodásban megjelenik, különösen Smith elfogulatlan szemléltője formájában.

²⁶⁴ SCRUTON 1999: 461.

²⁶⁵ SCRUTON 1999: 461.

²⁶⁶ SCRUTON 1999: 465.

²⁶⁷ SCRUTON 1999: 465.

Cicero hatása nyilvánvaló ebben az elgondolásban: az erkölcsileg egyenes tartású és társias emberi személyiségről alkotott kora újkori elképzelés középpontjában a *decorum* áll.²⁶⁸ A *decorum* jelentése lényegében annyi, hogy a jó ízlést és az illendőséget követjük. Ez a cicerói örökség megmaradt az európai erkölcsi és politikai gondolkodásban a reneszánsz és kora újkori szerzőktől Smithig, Hume-ig és a felvilágosodás többi filozófusáig.²⁶⁹ Scruton a társadalmilag elfogadott fenntartására irányuló erőfeszítés sajátos példáiként emlegeti a „játékokat, vicceket, szertartásokat és szokásokat”.²⁷⁰ Kifejezetten utal az élcre is, amely Shaftesbury elmélkedéseinek egyik kulcseleme. Shaftesbury sem az egyéni innováció jelének tekinti az élcet, hanem éppen ellenkezőleg, „a tagság tudatával” hozza összefüggésbe.²⁷¹

Scruton maga erre az alapra építi fel a klasszikus művészetről alkotott fogalmát. Bár a filozófiából és az irodalomból indul ki, ezzel a koncepcióval kapcsolatban kifejezetten az építészetre és a zenére összpontosít. Amit mások a klasszikus építészet nyelvtanának, nyelvének neveznek, arra Scruton a hagyomány részeként tekint. A klasszikus építészeti stílusokban – mint írja – „olyan hagyománynak lehetünk tanúi, amely az utalások felismerésére való érzékenység nem szűnő impulzusa által segítve fejlődik”. A hagyomány támogatja a közösséget, „felruházva a városi utcát az emberek elképzelt közösségének élet- és kifejezőmódjával”.²⁷²

Scruton hasonló módon magyarázza a zene által az emberre gyakorolt hatás működését. Sztravinszkijra hivatkozik, aki azt állította, hogy a zene eredeti miliője nem mástól függött, mint amit a franciák *bon goût*-nak neveztek, és ami maga is az arisztokrata mecénatúra terméke volt. Scruton elfogadja az arisztokrácia szerepét a zenei kultúra kialakulásában a kora újkori udvari kontextusban, ugyanakkor előszeretettel hangsúlyozza a polgárság funkcióját is, amelynek szorgos kiszolgáló tevékenységétől az arisztokrata mecénatúra függött. Úgy tűnik, meggyőzőnek találja a

²⁶⁸ KAPUST 2011.

²⁶⁹ KAPUST–SCHWARZE 2016.

²⁷⁰ SCRUTON 1999: 465.

²⁷¹ SCRUTON 1999: 465.

²⁷² SCRUTON 1999: 466. Az elképzelt közösség fogalma Benedict Andersonnak a nacionalizmus születéséről szóló művéből származik.

kereskedelmi társadalom születéséről szóló beszámolót, amelyet a skót felvilágosodás nevezetes, a feltételezéseken alapuló történetírást (*conjectural history*) gyakorló képviselői – többek között Adam Smith, David Hume, Adam Ferguson, valamint John Millar – adtak elő, akiktől olyan társadalmi-gazdasági fogalmakat is kölcsönöz, mint a „piac”, a „munkamegosztás” és a „gazdasági együttműködés”.²⁷³ Azonban a klasszikus és neoklasszikus közgazdaságtani tankönyvekkel ellentétben, amelyek az egyének alapvetően egoista vagy voluntarista motivációit emelték ki, Scruton az emberi fejlődés társas, arisztotelészi-cicerói aspektusait hangsúlyozza.²⁷⁴ Mint rámutat, a zene értő élvezete nem egyszerűen a műértő csodálata az egyéni zsenialitás iránt, hanem „a zenei kultúra annak köszönhetően alakul ki, hogy az emberek társaságot alkotnak, hogy zenélhessenek, és zenét hallgassanak”.²⁷⁵

E gondolat alátámasztására összehasonlítást tesz a rögtönzött zenei előadás és az európai urbanitás lényege között. A zene közösségi formában történő előadása és élvezete azokra a kooperatív folyamatokra emlékeztet, amelyek az európai város születéséhez vezettek.²⁷⁶ Ez utóbbi is csak akkor jöhet létre és működhet megfelelően, ha az egyének és a közösségek a köztük kibontakozó állandó kölcsönhatások révén hajlandók összehangolni tevékenységüket. Scruton a piaci mechanizmusból indul ki, amely a városi élet legfőbb motorja, amikor azokat a társadalmi folyamatokat magyarázza, amelyek a társadalmi fejlődés különböző irányzatait hangolják össze. A piac önkéntelen emberi alkotás, amely segít a partnereknek egymásra találni, miközben megszervezi az áruk áramlását és a kereslet kielégítését. Ily módon segíti az embereket abban, hogy összejöjjenek és együttműködjenek. „A városi közeg az emberek közötti különbségek igazi oldószere, az egyetlen elképzelhető fórum, ahol a szimpátiák köre folyamatosan bővíülhet.”²⁷⁷ A zene társadalmi mechanizmusa is a város működésére emlékezteti őt: összehozza az embereket, és ezáltal közösséget teremt.

²⁷³ Lásd HORKAY HÖRCHER 1996.

²⁷⁴ Vö. JONES 1982.

²⁷⁵ SCRUTON 1999: 466.

²⁷⁶ Lásd HÖRCHER 2021.

²⁷⁷ SCRUTON 1999: 467.

A városi központok és a zene által felépített közösség közötti kapcsolat azonban nem csak elvont összefüggés. Scruton az urbánus életforma fejlődése és a nyugati magaskultúra zenéjének intézményesülése közötti kapcsolatot is nyomon követi. Mi több, meggyőzően igazolja, hogy a zene a városi élet minden területén jelen van. A városlakók „templomokban, gyűlés- és báltermekben, színházakban” egyaránt zenélnek, s a felsoroláshoz hozzátehetnénk az iskolákat, a céheket, a vallási és városi fesztiválokat, az esküvőket és a temetéseket is. Scruton rámutat, hogy a zene nem maradt a szűk elit kedvtelése, hanem a demokratizálódás korában széles körben népszerűvé vált. Mivel „fogalmaktól mentes”, olyan „univerzális nyelv”, amelyet bárki elsajátíthat és használhat.²⁷⁸ Scruton a zene 18–19. századi széles körű elterjedésében annak jelét látta, hogy a nyugati „polgári civilizáció” képes volt a zenén keresztül „nyelven túli közösséget” építeni. A kultúra társadalmi funkciójának olyan narratívája ez, amely komoly kihívást jelent az osztályharc történetének marxista paradigmájával szemben, amely a polgári társadalom oligarchikus és diszkriminatív természetét hangsúlyozza, illetve egyben megkérdőjelezi Schiller és a romantikusok értelmezését a művészetről, mint a magányos egyén teljes elidegenedési formájáról, amely a fogyasztói kultúra embertelen mellékhatásainak eredménye, a burzsoá kapitalizmus és a piaci mechanizmusok arctalanságának szimptomája.

Scruton nem fogadja el Adorno állítását, miszerint a 19. század végén törés következett be a magas- és az alacsony-kultúra között. Szerinte ez a törés csak a 20. században történik meg, a beatzene születésével a jazz és a blues műfajából. Ennek okaira nem tér ki bővebben, de az okok között megemlíti a gramofon, a hangfelvételek és a rádió új technológiai találmányait, amelyek széles körben hozzáférhetővé tették a zenét. Scruton számára azonban a technológia többek között Heidegger által is diagnosztizált katasztrofális társadalmi hatásai sem szolgálnak elegendő magyarázattal. Az új kulturális helyzet kialakulásának előfeltétele szerinte ugyanis a demokratikus ember felemelkedése, aki egyenlőségét és leegyszerűsített ízlésének elismerését követeli. A magas és az alacsony közötti távolság állandósulása nem a polgári kultúra mellékterméke, hanem a polgári kultúrát

²⁷⁸ SCRUTON 1999: 467.

az otthoni kamarazene és a kóruséneklés szokásaival együtt fenntartó életforma összeomlásának eredménye.

Elutasítja Adorno második, az előzővel összefüggő állítását is, miszerint a tömegtársadalom kétféle kultúráját elválasztó szakadék áthidalásának egyetlen lehetősége a modernizmus, az avantgárd. Sőt, szerinte az avantgárd egyenesen a művészet közönségének elvesztését garantálja. Ahelyett, hogy valóban képes lenne hidat verni az alacsony és a magas között, az avantgárd a polgári középosztály kultúrája ellen fordul, és hívei a társadalmi szolidaritásra hivatkozva politikailag a proletariátus soraihoz csatlakoznak. A proletariátus azonban nem értékelte az avantgárd művészetet. A modernista kísérlet végül is közönség nélkül maradván kudarcba fulladt, mert eltörölte mindazokat az „erkölcsöket, szokásokat és hagyományokat”,²⁷⁹ amelyek nélkül egyetlen zenei kultúra sem maradhat fenn, beleértve az amatőr zenészek és a hivatásos zenei előadás közönségének társadalmi alapját.

Az Adorno által a modernista művésztől mint az új vallás fáklyahordozójáról és a társadalmi forradalom képviselőjéről vallott nézet romantikus aszkétizmusa helyett Scruton, mint látjuk, Wagner *Mesterdalnok*kjához fordulva keresi a zenei kultúra újjáélesztésének módját. Wagner művészetében felfedezni véli a zene és a társadalmi élet összhangját: „Nürnberg idealizált polgári közösségében a zene *lingua franca*ként szolgál, egyesíti és harmonizálja azt a sokféle foglalkozást, amelytől a város élete függ.”²⁸⁰ Ott a zene tonalitása „a város általánosabb harmóniájának jelképévé válik, mintegy az együttműködést biztosító láthatatlan kézzé, amely a polgári kultúra igazi ajándéka”.²⁸¹ Wagner megmutatta, hogy a zenei harmónia újjáélesztésének módja nem az öncélú formai kísérletek ismétlése, hanem az együtt zenélés társadalmi alapjának visszanyerése. Scruton ötletes összefoglalást nyújt a zenei megújulás wagneri receptjéről. Walther, aki elégedetlen a város zenei életének sekélyes egyhangúságával és lélektelen szabálykövetésével, arisztokratikus megvetést táplál azzal szemben, amit a zenei eszmék piacának tekint, kiváltva ezzel Hans Sachs bírálatát, aki rámutat, hogy a hallgatók közösségén kívül nem létezik zene. Walther kész

²⁷⁹ SCRUTON 1999: 471.

²⁸⁰ SCRUTON 1999: 473.

²⁸¹ SCRUTON 1999: 473.

elfogadni ezt a kritikát, és a kritikus javaslatát követve saját zenei dialektust teremt; dallamai megtermékenyítik a helyi zene elmeszesedett rétegeit, és megmentik azt a kimerüléstől.²⁸² A Walther újításából és a közösség együtt zenéléséből létrejövő ötvözet azonban meglepetésére a múltbélit éleszti újra; Walther saját zenéje új szellemével támasztja fel a hagyományt, amely így fennmarad, és tovább élteni a zene tonalitását is.

Scruton ebben a wagneri szellemben foglalkozik azzal az elméleti kihívással, hogy megmagyarázza a zenei kliséket és a szentimentalizmus jelenségét, és javaslatokat is tegyen a probléma kezelésére. Úgy találja, hogy a szentimentális embert valójában nem ragadják meg egész lényében saját érzelmei. Ahelyett, hogy „érezne valamit”, inkább elkerüli azt.²⁸³ Scruton Kantot visszhangozva bírálja ezt a típust, aki érzelmei tárgyát nem öncélként, hanem saját céljai eszközöként kezeli. F. R. Leavis nyomán pedig Scruton becsapást és áruclást érzékel a szentimentális zene és közönsége közötti viszonyban.²⁸⁴ Számára a műalkotás akkor szentimentális, ha olyan közhelyek katalógusát kínálja, amelyek a valóság tényleges, részletgazdag szövevényének helyére lépnek. Az embereket azért csábítja a szentimentalizmus – beleértve a szentimentális művészetet is –, mert nem képesek sokáig elviselni a valóság közvetlen tapasztalatának terhét. Ezért van az, hogy hajlamosak vagyunk kollektív illúziókba menekülni. Ezzel azonban valójában becsapjuk magunkat és egymást. Jobban járnánk – állítja Scruton –, ha a nehezebbik utat választanánk, és megpróbálnánk szembenézni a valósággal, még akkor is, ha olykor nem is fog sikerülni megküzdenuk e feladattal.

A klasszikus és a hétköznapi zene szétválasztásának folyamatában döntő lépés volt az a pillanat, amikortól az emberi hang kikerült a zene középpontjából. Ez ugyan már annak a jele is volt, hogy a zene nem ugyanazt a szerepet tölti be az életünkben, mint korábban „az istentisztelet, a tánc, a menetelés és a munka kísérőjeként”,²⁸⁵ de a fejleménynek volt pozitív mellékhatása is. Ez a zene ugyanis ahelyett, hogy a mindennapi élet kísérője lenne, egy ismeretlen birodalom hírnökévé és az emberi lélek titokzatos mélységeinek

²⁸² SCRUTON 1999: 474.

²⁸³ SCRUTON 1999: 486.

²⁸⁴ SCRUTON 1999: 487.

²⁸⁵ SCRUTON 1999: 488.

kifejezőjévé válik. Az emberek a vallás funkcióinak helyettesítőjét látták meg benne, egyfajta „lelki és vallási közösség” létrehozóját.²⁸⁶ Ráadásul akkor következett be ez a fordulat, amikor a társadalom hagyományos kötelékei felbomlottak a központosított állam és a kapitalista fogyasztói kultúra nyomása alatt. Amikor a zene felcsendül a koncertteremben, a zenei pillanat ünnepélyessége ideiglenes közösséget hoz létre. A zene „implicit közösséget” teremtő érzését megerősíti az a tény, hogy a hangszeres zene a forma és „a rend paradigmája” marad akkor is, amikor a társadalmi kapcsolatok felbomlanak, és a világ rendezett szemléletének bizonyosságérzete elhalványul. Ez az a pillanat, amikortól a zene mint művészeti forma átveheti a vallás szerepét.

Ahhoz, hogy ezt a funkciót betöltse, hogy legalábbis rövid időre átvegye a vallás megváltó funkcióját, a zenének mint magasművészetnek „a fennálló megerősítését”²⁸⁷ kell nyújtania, ezért meg kell maradnia „életigenlőnek”.²⁸⁸ Ez a küldetése csak akkor teljesülhet, ha a zene képes megőrizni a többes szám első személyű perspektívát: „a művészet csakis a pusztá egyén halálát és gyászát megváltó implicit közösség »mi <<-jén keresztül tudja igenelni az életet.”²⁸⁹

Scruton ennek a feladatnak a nehézségére is rámutat annak leírásával, ahogyan a társas elem háttérbe szorul a tánc népszerű formájában. A hagyományos, Scruton szóhasználatával „formációs” táncoknak bizonyos előnyeik voltak a tánc 20. század végi gyakorlatával szemben. Mivel jól meghatározott formákat követtek, amelyeket a táncosoknak meg kellett tanulniuk, a sikerhez hosszú órákon át gyakorolt önuralomra volt szükség, ez pedig segítette a jellemformálást és a türelem, a mértékletesség és a másokra való odafigyelés erényének elsajátítását.²⁹⁰ Ez a tanulási folyamat ránevelte a táncost arra, hogy „gesztusait partnere mozgásához és az egész mintázatához igazítsa”.²⁹¹ Scruton tehát a jól rendezett társadalomban az

²⁸⁶ SCRUTON 1999: 489.

²⁸⁷ SCRUTON 1999: 492.

²⁸⁸ SCRUTON 1999: 494. Tegyük hozzá, hogy ez csak addig működik, amíg maga az élet, a ténylegesen adott nem elviselhetetlen!

²⁸⁹ SCRUTON 1999: 495.

²⁹⁰ Scruton tisztában van azzal a jelentőséggel, amelyet Iris Murdoch a figyelem fogalmának tulajdonít filozófiájában.

²⁹¹ SCRUTON 1999: 498.

egyen által teljesítendő társadalmi feladatok jelképeként láttatja a tánc e korábbi típusát. A hagyományos társadalomban az egyéneknek hasonlóképpen kellett elsajátítaniuk a megfelelő magatartást ahhoz, hogy beilleszkedjenek környezetükbe. A formációs tánc további előnye az volt, hogy bizonyos értékeket közvetített a fiataloknak. Ezáltal egyúttal „erkölcsi eszmeként szolgált és a békés közösség víziója volt; a szexuális ösztön megszelídítésére és hevességének csillapítására is szolgált”.²⁹² Ezzel szemben a kortárs nyugati társadalomban népszerű tánc szexuális felhangja erősödik társasági jellegével szemben.

Scruton valamelyest naiv idealistának tűnik, amikor a múltat ily módon felértékeli. Figyelmen kívül hagyja, hogy az erotikus hatás természetes kísérője a zene ritmusát követő testmozgásnak. A 20. század szexuális forradalmának általa megfogalmazott bírálata azonban összhangban van más kultúrkritikusok álláspontjával. Stílusa szarkasztikussá válik, amikor a Nirvana rockzenekar egyik dalát idézi, illusztrálandó azt a megalapozott állítást, hogy a kortárs tánc „felajánlkozás a rendtelenségnek, amikor a test megadja magát, s ezzel a szexuális aktust előlegezi meg”.²⁹³ Meggyőzőnek tűnik az a kritikája is, amely szerint a kortárs táncban nem fordítanak kellő figyelmet a másik mozgására. A másik mintha kiesne a képből, miközben a táncoson „narcisztikus izgalom” lesz úrrá, például a diszkóklub színpadát kisajátító John Travolta tánckirálynak alakításában (ez nem Scruton példája). A probléma az, hogy a popzenében a ritmus válik mindenhatóvá, háttérbe szorítva a dallamot és még inkább a harmóniát, amelyek csupán nyomokban maradnak meg.

Az idealista Scruton által a kortárs világ zenéjéről festett kép szerint a demokratikus politikai kultúra és a vallástalanság, sőt vallásellenesség impulzusa egymást erősíti. Állítása szerint a zene éppúgy hanyatlik, mint amennyire társadalmunk is felbomlott. Az egyén egyedül marad, nemcsak másoktól elszigetelten, hanem Isten által is magára hagyatva. Scruton szerint Nietzsche hibája az volt, hogy a zenében is hatalmi viszonyokat leplezett le. Nyomában a hatalom a társadalom megértésének kulcsa a marxisták számára Gramscitól Lukácsig ugyanúgy, mint a posztmoderneknél

²⁹² SCRUTON 1999: 498.

²⁹³ SCRUTON 1999: 499.

Foucault-tól Bourdieu-ig. Ráadásul alábecsülte benne a társadalmi elemet, a többes szám első személyű *Erlebnis* megteremtésének esélyét, akárcsak a szakrálishoz való kapcsolódását.

A demokratikus és vallástalan jelen helyett Scruton értékrendjének középpontjában olyan világ áll, amely képes vallási távlatokban látni és gondolkodni, ezáltal begyógyíthatja a társadalom sebeit. Az emberi természetből adódóan a csoport tagjai közötti rangbeli és társadalmi különbségek egyébként is elkerülhetetlenek. Ahhoz, hogy visszanyerjük a zene lényegi, társas funkcióit, vissza kell térnünk a tonális zenéhez. Wagner *Mesterdalnokj*át még egyszer felidézve: a tonális zene ott a harmonikus társadalmi rendet fejezi ki, és a közös zenehallgatás élménye lehetőséget teremt arra, hogy a hallgató közös életszemlélethez csatlakozzon, a világ többes szám első személyű perspektívájához. Ez óriási feladatvállalás, ám jellemző Scrutonra, hogy el tud képzelni egy ilyen megváltó tettet, amely lehetővé tenné a visszatérést „a szakrális közösség” zenéjéhez.²⁹⁴ Lehet, hogy igaza van? Végül is T. S. Eliotnak is sikerült visszavezetnie a költészetet egy eredendőbb irodalomfelfogáshoz anélkül, hogy saját korát megtagadta volna. Ahogyan Eliot költészete képes volt felidézni a Homéroszra, a Bibliára vagy Shakespeare-re jellemző nyelvi erőt, úgy ez a scrutoni ideális zenészerző is visszatérhetne a zene e korábbi felfogásához, mielőtt eljutna „a tonális zenei nyelv újrafelfedezéséhez”. Ez a visszatérés olyan zenét eredményezne, amely közvetett módon képes megerősíteni a társadalmi kohéziót.

Scruton kritikája a kortárs művészet sebzett állapotáról és a sebek gyógyítására javasolt megoldásai figyelemre méltóan hasonlóak a zene és az építészet esetében. Mindkét esetben ismételten utal a társadalmi és a szakrális dimenzióra, ugyanakkor a város kontextusában keresi a megoldást. A városlakók közösségének tapasztalata segíti az építőt abban, hogy a teljes értékű otthon megteremtését szem előtt tartva építsen, és a zenészt, hogy úgy játsszon, vagy a hallgatót, hogy úgy hallgasson zenét, hogy a zene az egyéni és a közösségi élet hasznos útmutatójaként szolgáljon, anélkül, hogy ideológiai eszközzé válna.

²⁹⁴ SCRUTON 1999: 506.

A MŰVÉSZETFILOZÓFIÁTÓL A METAFIZIKÁIG (VITA CONTEMPLATIVA)

Szakmai pályafutása jelentős részében Scruton filozófiájának kettős főköze volt: egyrészt a politikai filozófia, másrészt az esztétika érdekelte. Bár világszerte leginkább bevallottan konzervatív politikai filozófiájáról ismert, személyes érdeklődése középpontjában a művészetelmélet állt. A modern esztétikáról írt átfogó történetében Paul Guyer bizvást állíthatta, hogy „Wollheim után Roger Scruton volt a legjelentősebb brit esztéta”.¹ A *szépről* címmel tömör bevezetőt írt az általános esztétikába, valamint két részletes elemzést is közzétett egyes művészeti ágak elméletéről, *Az építészet esztétikája* és *A zene esztétikája* címmel.² Pályája elején két másik, általános esztétikai témájú művet is publikált, *Art and Imagination: A Study in the Philosophy of Mind* (*Művészet és képzelet. Elmefilozófiai tanulmány*, 1974), valamint *The Aesthetic Understanding: Essays in the Philosophy of Art and Culture* (*Az esztétikai megértés. Művészet- és kultúrfilozófiai esszék*, 1983) címmel. Sőt, platóni dialógusokat is írt: olyan művészi igényű filozófiai szövegeket, amelyek fő témája maga a művészet volt. Továbbá gyakorló művészként is ismert: operákat komponált, amelyeket nyilvánosan bemutattak, illetve regényeket és verseket írt, amelyeket kiadtak.

Élete utolsó évtizedében Scruton fontos előrelépést tett filozófiájában, új távlatokat nyitott. Két karcsú kötetet adott ki, amelyek közvetlenül a metafizika, közvetve pedig a vallásfilozófia kérdésével foglalkoztak. Az első, a *The Face of God (Isten arca)* 2012-ben jelent meg, a második, a *The Soul of the World (A világ lelke)* nem sokkal később, 2014-ben; ez utóbbi 2022 óta már magyarul is olvasható. Ebben a fejezetben két állítás mellett szeretnék érvelni e fontos művekkel kapcsolatban. Az egyik az, hogy művészetfilozófiája és politikaelmélete egyaránt gazdagodott és elmélyült azáltal, hogy a meta-

¹ GUYER 2014.

² Persze sok más könyvében is szó esik építészetéről és zenéről.

fizika területére lépett. Olyan filozófus érett alkotásai ezek a kései művek, aki szakmai képességei csúcsára jutott, és így a természet legmagasabb csúcsaira – sőt, egészen Istenig – tör gondolatilag. A másik megjegyzésem az, hogy ezek a művek még mindig kevésbé ismertek, mint néhány egyéb műve, sőt valamelyest alul is értékelték. Itt szeretnék ezért rámutatni, hogy alaposan kimunkált, mégis tömör filozófiai építményekről van szó, amelyek igencsak meghálálják, ha foglalkozunk velük, és arra is alkalmasak, hogy pusztán az élvezet kedvéért olvassuk azokat. Legjobb formájában képviselik Scrutont, a filozófust, aki józan önkritikája folytán nem állítja ugyan, hogy képes volna eljutni a legmagasabb rendűig, az isteni birodalmába, ám igenis neki mer rugaszkodni az oda vezető útnak. Ez a két kései kötet lesz a végállomásunk Scruton politikáról és művészetről alkotott nézeteinek panorámaszerű áttekintésében is, az életet aktív és kontemplatív részre osztó platóni és arisztotelészi sémának megfelelően. Bár a két kötetrel külön-külön fogok foglalkozni, fontos hangsúlyozni, hogy csaknem egyszerre íródtak, és így több szempontból is kapcsolódnak egymáshoz, témáik bizonyos fókig átfedik egymást.

Scruton azt a kantianus nézetet vallotta, hogy a filozófián keresztül soha nem juthatunk el Istenhez. Ezért is tartózkodni fogok itt attól, hogy Scruton személyes vallásosságának kérdését firtassam. Ha egyszer ő maga nem akarta, vagy képtelennek ítélte magát arra, hogy istenhitét illetően felfedje saját végleges és egyértelmű álláspontját, akkor filozófiája értelmezésének sem szabad kikényszerítenie, hogy ezt utólag megtegye. Nem is fogunk közvetlenül személyes vallásosságával foglalkozni, mert ez a könyv művészet- és politikafilozófiájáról szól. A vallás csak annyiban lesz releváns számunkra, amennyiben megjelenik a művészetről és a politikáról szóló gondolataiban.³ Más szóval, jelen vállalkozás óvakodni fog attól, hogy belépjen a metafizika birodalmába. Bár néhány helyen foglalkozni fogunk Scruton metafizikai utalásaival, ezeket a művészetre és a politikára összpontosító perspektívából fogjuk vizsgálni, ami – mint jeleztük – kizárja a vallás és Isten mibenlétének filozófiai kifejtését.

³ Scruton mint vallásfilozófus kapcsán lásd BRYSON 2016.

METAFIZIKA I. ISTEN ARCA

Induljunk ki ismét abból, ahogy a szerző maga elgondolta a kötetet! Az előszó alapján az *Isten arca* filozófiai anyaga először a St Andrews-i Egyetemen hangzott el a Gifford-előadások formájában, a téma iránt a maga részéről szintén mélyen érdeklődő John Haldane, az egyetem filozófiai tanszékének analitikus tomistája meghívása nyomán. A kötet tehát úgy is olvasható, mint Scruton hozzájárulása a Haldane-nel, a vallásos gondolkodóval és a Vatikán egykori hivatalos pápai tanácsadójával folytatott párbeszédhez. Azt is érdemes megjegyezni, hogy a Haldane-nél tíz évvel idősebb Scruton volt a rangidős partner az eszmecserében, de dialóguspartnere nézetei azért visszatükröződnek gondolataiban.

A bűnbeesés festménye

Hajlamos vagyok a szokásosnál nagyobb jelentőséget tulajdonítani annak a két festménynek, amely a két könyv borítóját díszíti. Az első borítón Ádám és Éva látható meztelenül az édenkertben, Pere Mates festményén. A spanyol reneszánsz festő ábrázolásán a festmény felső részén megjelenő Isten éppen kiűzni készül az első emberpárt a kertből, büntetésül azért, amit a teológusok később bűnbeesésnek neveztek. A spanyol festő művén – ugyanennek a jelenetnek a Masaccio egy évszázaddal korábbi festményén látható ábrázolásával ellentétben, amely változatról a kötetben is szó esik – látszólag nyugodt lelkiállapotban vannak, testbeszédük és arckifejezésük kiegyensúlyozott, és derűsen, engedelmesen és talán hálásan is látszanak fogadni Isten ítéletét. Habár az első emberpárra és Istenre összpontosít, a művész a kertet is bemutatja, beleértve a természeti tájat és az itt lakó állatokat. Még a felkelő (vagy lebukó?) nap egyik fele is látszik. Mind az állatok viselkedése, mind az időjárás azt sugallja, hogy ez a béke és harmónia pillanata.

Ez a nyugalom annak köszönhető, hogy a jelenet, úgy tűnik, a bűn elkövetése utáni, de az ember kiűzése előtti pillanatot ábrázolja. Az első emberpár meztelen. Még mindig látszólagos harmóniában élnek Istennel és a természettel. Ezt fejezi ki Éva felfelé fordított arca. Tekintete az égi

Istenre irányul, akit a festő a felhőben megjelenő, koronás királyként ábrázolt, angyalai által körülvéve. Éva kezei összekulcsolódnak, mintha imádkozna. Ádám is felnéz, és bal kezét emeli, mintha vitatkozna, vagy valamire mutatna. Valójában tudatában kell lenniük tettük súlyával. Arcuk bizonyos fokig tükrözi is bűnbánatukat, de még reménykednek Isten bűnbocsánatában. Ám Isten arca már nem elnéző, jobb kezének ujjait feltartva figyelmeztetően int. Mindjárt ítélni fog, s az első emberpár készen is áll arra, hogy áhítattal, de akaratát elfogadva meghallgassa az ítéletet.

A festő a végzetes döntés meghozatala előtti pillanatot választotta tehát. A három „szereplő” – az emberpár, Isten és a természet – közötti kapcsolat még mindig erős, de az égre már felhők gyűltek, önkéntelenül is emlékeztetve a szemlélőt a történet folytatására, amely az Isten uralma alatt álló természettel való békés együttélésből való kiűzetésről is szól. Az első emberpár még otthon érzi magát a kertben, noha arcukon az aggodalom jelei is feltűnnek, és némileg már elkülönülnek az állatoktól. Figyelmük Istenre irányul, nem az állatvilágra, és testtartásuk is szabad és könnyed, izmaik nem különösebben feszültek. Teljes természetességgel elfogadják Istenhez képest alárendelt helyzetüket, és teljes mértékben Istenre figyelnek.

A Pere Mates által ábrázolt jelenet megelőzi és megelőlegezi a Masaccio által választott pillanatot, a paradicsomból való kiűzetést. Ez a másik freskó – mint Scruton a kötetben is utal rá – a firenzei Brancacci-kápolnában található, a Santa Maria del Carmine templomban. Miután a tettet már elkövették, Isten angyala karddal a kezében kiűzi Ádámot és Évát a kertből. Az emberpárt a teljes kétségbeesés állapotában látjuk. Ádám a tenyerébe temeti a fejét, Éva pedig eltakarja nemi szerveit, mintha csak váratlanul rádöbrent volna meztelenségére. Egy városkapun lépnek ki, feltehetően az édenkert kapuján. A Teremtés könyve döntő mozzanata ez, amely az emberi lény bukott természetéhez tapadó eredendő bűnre és annak következményeire szolgál magyarázatul.

Scruton könyvének első borítója az utolsó békés pillanatot mutatja, Isten teremtményeinek együttélését az édenkertben, amely úgy is felfogható, mint a festő kísérlete arra, hogy a harmónia elmúlásra ítélt pillanatát örökítse meg. A művészt az ember és Isten közötti kapcsolat érdekli, amely – nyilvánvaló módon – alárendeltségi viszony. Az emberpár kész elfogadni

az ítéletet. A reneszánsz mester nagy gonddal festette meg az emberi testet, ugyanakkor az emberi állapotot még mindig a teremtővel való bensőséges kapcsolatuk révén ragadja meg.

A Gifford-előadások és a természetes teológia

Lord Gifford a róla elnevezett nyilvános előadások céljaként azt határozta meg, hogy „előmozdítsák és terjesszék a szó legtágabb értelmében vett természetes teológia tanulmányozását – más szóval megismerését”.⁴ John Haldane kérte fel Scrutont arra, hogy csatlakozzon a híres előadás-sorozathoz. Haldane közzétett egy cikket is, amelyben kifejti az előadás-sorozat jelentőségét.⁵ Lord Gifford még szilárdan hitt abban, hogy „legfontosabb kapcsolatunk Istenhez fűz bennünket” – amint azt Scruton is megjegyzi, szembeállítva ezt a 19. századi nézetet a jelenkor hitetlenségével és szkepticizmusával.⁶ A lord elvárása – nyilván a felekezeti konfliktusok elkerülése érdekében – az volt, hogy az előadók tudományként, vagyis a kinyilatkoztatásra való hivatkozás nélkül közelítsék meg a természetes teológiát. De hogyan is lehetne természetesnek venni a természetes teológia művelését abban a korban, amikor az emberek már Isten létezésében sem hisznek?! Scruton mindenesetre készen áll a természetes teológia szigorú követelményét alkalmazni saját kísérletére; filozófiai eljárása a tudományos kutatás összes módszertani megszorítását magától értetődőnek tekinti. Bevett felfogása szerint a természetes teológia „a racionális vizsgálódás ugyanazon normáihoz kíván ragaszkodni, mint egyéb filozófiai és tudományos vállalkozások, s az értékelés és a kritika ugyanazon módszereinek is van alávetve”.⁷

A borítón szereplő Pere Mates-festményre utalva Scruton azt állítja, hogy azok, akik korunk ateista kultúrájában mozognak, valójában „az ítélet szeme elől” próbálnak elrejtőzni.⁸ Mintha Ádám és Éva nem akarna többé szemkontaktust tartani Istennel; vagy mintha a festő a kompozíció felső

⁴ Lásd: <https://www.giffordlectures.org>.

⁵ HALDANE 2007.

⁶ SCRUTON 2012C: 1.

⁷ CHIGNELL–PEREBOOM 2020.

⁸ SCRUTON 2012C: 2.

része nélkül festette volna meg a képet, levágva belőle az isteni szférát, ahol a teremítő és az angyalok lakoznak. Mintha csak az emberek el akarnák törölni Isten arcát. Scruton fenomenológiai leírást ad arról a három arcról, amelyet szerinte a spanyol festő ezen a képen megjelenít: a személy arcáról, a föld arcáról és Isten arcáról. Ez az „arc” itt persze sokkal összetettebb fogalom, mint az emberi anatómia leírásában szereplő változata. Mielőtt azonban elindulhatnánk azon az úton, amelyre a filozófus invitál bennünket, hogy szemügyre vehessük az ember, a természet, illetve Isten arcát, előbb össze kell foglalnunk Scruton eddigi filozófiai zárandokútjának eredményeit.

Közösség és áldozás

Vegyük kiindulópontnak Scruton utalását annak a filozófusnak a módszertani problémájára, aki van annyira bátor, hogy belevágjon egy ilyen projektbe! Ha leírást kíván adni a festményen ábrázolt arcokról, ahhoz előbb tudnia kell valamit mondani arról a perspektíváról, amelyből a kompozíció lehetővé teszi számunkra, hogy a jelenetet meglássuk.

A természetes teológia olyan perspektívát igényelne, amelyből a világ egésze látható – egyetemes nézőpontot, amely nem más, mint „a transzcendens perspektíva, amely egyedül Istené”.⁹ De a tudomány realista módszertani korlátaira való tekintettel Scruton kénytelen korlátozni saját nézőpontját. Mint elismeri, vizsgálódását valójában az emberi létezés erkölcsi alapja iránti érdeklődés vezérli. Azt reméli, hogy a kérdés általa vállalt, ily módon szűkített szegmensét valóban lefedheti a filozófia. Szűkített, de még mindig kellőképp általános kérdése ezért inkább a következő: „Milyen célból és okból létezik egyáltalán olyan világ, amelyben hozzánk hasonló teremtmények élnek?”¹⁰

Ha ez észszerű kérdés – más szóval, ha a kérdés filozófiailag megvázolható –, akkor elvezethet bennünket Isten gondolatához. Mert ha van célja és oka a világunknak, akkor valakinek meg kellett határoznia számára ezt az okot és célt. Sőt, ahhoz, hogy egy olyan világnak, mint a miénk, célt és értelmet adjunk, olyan hatalomra van szükség, amelyet az emberi tudat

⁹ SCRUTON 2012c: 4.

¹⁰ SCRUTON 2012c: 7.

– vagy egyszerűen a nyelvünk – Istennek tulajdonít. Ez az isteni erővel felruházott lény azonban természeténél fogva nem elérhető az érzéink számára. Az Ő rálátása a világra más, mint a miénk – mi soha nem lépünk Istennel egy időben a színpadra, sőt a nézőtéren sem vagyunk, amikor ő színre lép.

Ismét a festményre utalva Scruton felidézi azt a jellemző módot, ahogyan megpróbálunk kapcsolatba lépni Istennel: az imádságot. Az imádságban megszólítunk valakit, aki nincs jelen személyesen, ami a kommunikáció meglehetősen sajátos formájává teszi az imát. Mégis többről van szó, mint pusztán irracionális erőfeszítésről, hogy olyasvalakivel beszéljünk, aki nincs ott. Az imádkozás rítus, része annak a kultusznak, amelyet vallásnak nevezünk. Az emberek a vallási rituálék révén a hívők közösségének életében és gyakorlatában vesznek részt. Azzal az igyekezetünkkel, hogy Istennel beszéljünk, aki természeténél fogva nem elérhető számunkra, nem maradunk egyedül, hanem csatlakozunk a körülöttünk lévő, hozzánk hasonló embertársainkhoz. Scruton ezen a ponton Durkheimre hivatkozik: a francia antropológus volt az, aki a vallási közösség ideális értelmét és gyakorlati életét tudományos objektivitással leírta. Durkheim arról beszél, hogy az emberek azért gyűlnek össze természetes módon, hogy Istent dicsőítsék, akivel egyébként nem tudnak közvetlenül és egyénileg szembesülni. A vallási közösségek kultúrájának durkheimi leírása azonban semmivel sem könnyíti meg az istenüket kereső emberek tényleges problémájának megoldását. Mindannyiunknak egyénileg is választ kell kapnunk a világunk és közelebb-ről saját életünk céljával és okával kapcsolatos kérdéseinkre.

De vajon miként egyeztethető össze egyéni értelemkeresésünk a vallás kooperatív gyakorlatával. Scruton ezen a ponton az áldozás (úrvacsoravétel, *communio*) keresztény fogalmára utal. Meglátása szerint az áldozás közösségi cselekedet, azaz olyan vallási gyakorlat, amelyet másokkal együtt végzünk. Ám egyben valami más is: „Isten valódi jelenléte közöttünk.”¹¹ Más szóval a *communio* lehetővé teszi számunkra, hogy megtapasztaljuk Őt, anélkül, hogy feladná isteni, ennél fogva szükségszerűen emberi szem számára meg nem látható természetét. Az áldozás aktusának tehát transzcendens vetülete

¹¹ SCRUTON 2012C: 20.

is van; az imádsághoz hasonlóan ez is kommunikációs forma is – Istennel. Mindkét esetben Istenhez fordulunk, aki természeténél fogva nincs jelen, ezért meg kell őt szólítanunk. Ez arra a merész állításra készíti Scrutont, miszerint „a *communio* által szemtől szembe kerülünk Istennel”.¹² Ezáltal sikerül elérnünk, hogy a sehol nézőpontja – a tudomány és egyben Isten nézőpontja – és a valahol nézőpontja – a szubjektív emberi nézőpont – átfedésbe kerüljön.

A következőkben Scruton az általa „kritikusan fontosnak” tartott három szó – az „én”, a „te” és a „miért?” – szemantikáját vizsgálja, hogy ily módon készítse elő az egyén, a világ és Isten arcáról szóló fejtegetését.

A kiindulópont az a kérdés, hogy mi a megkülönböztető jegye az emberi tapasztalatnak mint a külső világ tapasztalatának. A második fejezet *A valahol nézőpontja* címet viseli, szemben *A sehol nézőpontja* címet viselő első fejezettel. Ez a megkülönböztetés, amelyet Scruton Thomas Nageltől vesz át, arra hivatott rámutatni, hogy a tudomány maga semmit sem tud az ember fent említett megkülönböztető jegyéről.¹³ Ez azért van így, mert az emberi tapasztalat az önmagunk (az „én”) megtapasztalásán alapul a másikkal (a „te”-vel) való kommunikatív interakcióban. Scruton többé-kevésbé kantiánus modorban azt állítja, hogy az ember erkölcsi lény, akinek erkölcsisége a „személyközi” kapcsolat felvételének és fenntartásának képességén alapul: „a személy mivolt viszonyjellegű.”¹⁴

Személyközi párbeszéd

Az „én”–„te” kapcsolat feltételezi a magam „én”-jének tudatosítását, amely viszont a hozzám viszonyuló másokról szerzett tapasztalataimon alapul. Scruton Martin Buber *Én és Te* (1923) című könyvére gondolt, amikor önmagunk tudatosításának a mások tapasztalata tükrében megvalósuló, viszonyoszerű jellegét vizsgálta. Lévinas neve, aki etikáját a másik arcának

¹² SCRUTON 2012C: 20. Ismételten emlékeztet a szerző minket arra, hogy nem szabad megfeledkezni a vallási rítusok közösségi dimenziójáról – arról, hogy a szertartás során *együtt* dicsőítjük Istent.

¹³ NAGEL 1986.

¹⁴ SCRUTON 2012C: 35.

mint az egyén öntudata forrásának fogalmára alapozta, nem bukkan fel ugyan ebben a kontextusban, de e gondolkodó is ott lehetett Scruton gondolatai hátterében, és a kötet a későbbiekben hivatkozik is rá. Az, amit Scruton „személyközi párbeszédnek” nevez, az „én” és a „te” pozíciójának kölcsönös felcserélhetőségére épül. „Én” nem tudom nem felismerni a „te” személy mivoltodat, ha tudatában vagyok önmagamnak, amelyből kiindulva el tudom képzelni, hogy „te” is tudatában vagy „én”-létednek. Ez a felismerés ugyanakkor fordítva is működik. Amint képes vagyok felismerni a személyiségedet – más szóval azt a képességedet, hogy értelmezni tudod önmagadat –, azt kell feltételeznem, hogy „te” is képes vagy értelmezni az enyémet. Más szóval feltételezhetem, hogy nemcsak önmagadnak vagy tudatában, hanem az „én” öntudatomnak is. Vagyis tudatunkban tükrözzük egymást, ami párbeszédet indít el kettőnk között. Az a képességem, hogy elképzeljem a „te” önmagadra irányuló perspektívát, illetve azt a képességedet, hogy engem is felismerjél, az alapja annak, amit Kant az ember „transzcendentális szabadságának” nevez. Ha mind önmagamnak, mind a „te” személy mivoltodnak tudatában vagyok, akkor ezáltal azon világnak vagyok a tudatában, amelyet mi ketten kölcsönhatásban hozunk létre mint társadalmi világot.

Kant transzcendentális szabadságról alkotott elképzelése az emberi állapot scrutoni leírását Hegel kölcsönös elismerésről alkotott felfogásához, az úr-szolga viszony híres dialektikájához is elvezeti. „A másiknak mint hozzám hasonlóan a felismerése” logikai szükségszerűséggel vezet el ahhoz a gondolathoz, hogy mi ketten közös világon, az önkéntes interakcióink által létrehozott társadalmi világon osztozunk. Ha tudatában vagyok önmagamnak, akkor ebből az következik, hogy felelős is vagyok a tetteimért. És amint tudatában vagyok a „te” létednek is, a felelősségem kibővül az érted viselt felelősséggel is. Felelősségre vonható vagyok a másikkal kapcsolatos cselekedeteimért: meg kell tudnom magyarázni, hogy miért tettem azt, amit a másik emberrel tettem.

A döntés szabadsága folytán az emberi cselekedeteket nem lehet egyszerűen okokkal magyarázni; cselekedeteinknek indokai is vannak. Az a követelmény, hogy meg kell tudnunk magyarázni tetteink okait, szoros kapcsolatot teremt az „én” és a „te” között a „miért?”-en keresztül. Amikor

megkérdezed tőlem, hogy miért tettem, amit tettem, azért teszed, mert tudatában vagy annak, hogy tudatában vagyok önmagamnak, ami szabad cselekedetté teszi cselekedeteimet, abban az értelemben, hogy a cselekedetem saját akaratom vagy szándékom eredménye. Az emberi cselekvést nem lehet anélkül megmagyarázni, hogy megértenénk annak szándékoltóságát (*intentionality*): azt, hogy ez egy olyan lény cselekedete, aki tudatában van önmagának, és aki szabadon választotta a szóban forgó cselekedetet. Az emberi lény nem tud nem szándékosságot tulajdonítani az emberi cselekvésnek – ez az öntudatának és a másik „én”-ről való párhuzamos tudásának a szükségszerű következménye. Az emberi cselekvésnek ez az eleve feltételezett szándékossága az, ami megteremti az erkölcsi felelősség birodalmát, amelyben nem tudok nem úgy gondolni magamra, mint olyan személyre, akit mások megítélnek. Még abban a pillanatban is, amikor azt fontolgatom, hogy mit tegyek, tisztában vagyok azzal, hogy képesnek kell lennem arra, hogy számot adjak a tettemről másoknak, mert az olyan cselekedet lesz, amelynek (mások) szándékot fognak tulajdonítani. Az emberi lények tehát nem várhatják el azt, hogy a teljes szabadság világában éljenek, ami mentesítené őket mások ítélkezésétől. Az emberi lénynek ezt az alapvetően társadalmi természetét Scruton a színház metaforája segítségével magyarázza. A közösség – amely felőlem nézve és velem együtt az összes többi emberből áll, aki tudatában van önmagának, ugyanakkor elismeri személyi mivoltomat, szándékosságot tulajdonítva tetteimnek – „mintha az erkélyen állna, és onnan tekintene le terveinkre, miközben elvárja, hogy játsszuk a szerepünket”, és meg is ítéli az „előadást”.¹⁵ Ez az emberi felelősség logikájáról szóló scrutoni elemzés alapozza meg az isteni perspektíváról nyújtott leírását.

Az esztétikai és az erkölcsi megítélés

A fenti színházi metafora azért kulcsfontosságú, mert a műkritikus, az erkölcsi ítélkező és a politikai kommentátor nézőpontjának közös alapját

¹⁵ SCRUTON 2012C: 38. Érdekes kérdés, hogy amikor az egyén így látja a közösség vele kapcsolatos viszonyát, a közösségbe csakugyan beleérti-e önmagát – vagyis tetteink megítélésére vonatkozó elképzelésünknek része-e önmagunk magunk fölött mondott ítélete is.

adja: mindhárman ítélőképességükkel élnek az általuk látott „előadásra” vonatkozóan, tudatos cselekedetet tulajdonítva a színpadon fellépőknek. A következőkben a művészeti és a politikai ítélőképességet hasonlítjuk össze, hogy felfedjük a két tevékenység közötti különbségeket, és azért is, hogy rámutassunk a két tevékenység metszetében kibontakozó mechanizmusok hasonlóságára. Ahogyan a színházi kritikus megítéli az előadás művészi színvonalát, ugyanúgy az erkölcsi vagy a politikai kritikus is megítéli az erkölcsi vagy politikai szereplő teljesítményének erkölcsi vagy politikai minőségét. Mindkét esetben az teszi lehetővé a megítélést, hogy a teljesítménynek szándékosságot tulajdonítunk. Az ítélőbíró mindkét esetben képes elképzelni, hogy milyen érzés az általa megítélt személynek lenni. Saját önismeretem teszi lehetővé számomra, hogy elképzeljem, milyen érzés számodra, ha tudatában vagy önmagadnak. Amikor megítélem a tettedet, akkor elképzelem a mérlegelési folyamat során elfoglalt nézőpontodat, hogy lássam, milyen alternatívák álltak előtted abban a pillanatban. Helyzeted introspektív elemzése az a feltétel, amely lehetővé teszi számomra, hogy megítéljem az esetedet, és ez az alapja azoknak a „szemtől szembeni találkozásoknak”, amelyek létrehozzák az emberi közösséget. Számomra az arcod nemcsak a külvilág semleges tárgya, hanem nézőpont is, ahonnan a világ bizonyos perspektívából nyílik meg. Amikor az arcodról „olvasok”, akkor és ott elképzelem, hogy milyen érzés a világot abból a bizonyos nézőpontból látni. Az arckifejezésre adott reakcióm válasz lesz erre a nézőpontra. Interakciónk alapja az a közös képességünk, hogy meg tudjuk osztani világunkat egymással, képesek vagyunk párbeszédet folytatni, sőt együtt cselekedni is a közös drámai előadás részeseként.

A latin *persona* egyszerre jelentette a színházban alakított karaktert és a maszkot, amelyet a színészek arra használtak, hogy jobban, hangsúlyosabban tudják eljátszani szerepüket, a maszk mögé rejtve „privát” személyiségüket. Scruton a személy (*person*) és a *persona* kapcsolatára is kitér, illetve megvizsgálja a maszk szerepét az antik színházban. Visszatekintve a nyugati színház történetére, megemlíti Dionüszosz, a színházi előadás istenének maszkját. Leírja a római színházat, és ettől a leírástól a római jog alapján működő bíróságokhoz is eljut. A római jogból veszi át a jogok és kötelezettségek alanyaként értelmezett személy fogalmát. A római jog – mint

emlékeztet – az ítélet alanyának megfelelő jogi státuszt tulajdonított. Sőt, a szerző nem feledkezik meg a velencei maszkról sem, illetve szerepének történelmi változásairól, az egyszerű elrejtéstől a keretezésig. A 18. századra – hangsúlyozza – az álarc már nem a személyek elkülönítését szolgálta, hanem azt, hogy „féltékenyen őrzött határokon belül” bizonyos intimitást és autonómiát biztosítson viselője számára.¹⁶

Amikor tehát Scruton a személy arcáról beszél, a fogalomnak ezeket a különböző rétegeit is szem előtt tartja. Értelmezése szerint az arc az „én” és a „te” közötti határfelület, amely bizonyos mértékig (de csak addig) leolvashatóvá teszi kettejük szándékait. Az arc párbeszédet kezdeményez; az interakció médiuma. Az egyén ennyiben transzparens: amennyiben szándéka leolvasható az arcáról. A cselekvés miértjének megértése, a cselekvés szándékolt dimenziójának megfejtése nélkül az emberi cselekvés néma és értelem nélküli marad.

Scruton folyamatosan hangsúlyozza természetünk kettősségét – azt, hogy az emberi lény része az állati világnak, ugyanakkor messze fölötte áll, és többek közt épp a cselekvés, a szándékok megvalósításának képessége különbözteti meg. Az emberi természet kettősségének hangsúlyozása azonban nem pusztán arra szolgál, hogy megmagyarázza a személyes identitás fogalmának filozófiai nehézségeit. Mi az, ami összeköti gyermekkori és fél évszázaddal későbbi, immár felnőttként végrehajtott szándékos cselekedetemet? Ha tetteim egyszerűen fizikai, fiziológiai, kémiai és biológiai előfeltételek eredményei lennének, akkor hogyan és milyen értelemben állíthatnám, hogy szabad vagyok? „Nem én” nélkül nincs „én”: ez az érteleme Hegel elismerésről szóló gondolatmenetének, ennek az „én” és a másik közötti különös tükröhatásról szóló gondolatmenetnek, amely az önbecsülés szempontjából döntő jelentőségű. A társadalmi élet, amelyet Scruton „idegenek közötti megegyezésre alapozott életként” ír le, nem lehetséges az erkölcsi fogalmak részletes térképe nélkül, beleértve „az igazságosságot, a jutalmat és a büntetést”,¹⁷ amelyeket az „én” és a másik, az egyik nemzedék és a másik, valamint az idegenek közötti dinamikus és hosszú távú kölcsönhatások tesznek lehetővé.

¹⁶ JOHNSON 2011: 128.

¹⁷ SCRUTON 2012c: 61.

Amikor Scruton az „én” és a másik közötti kölcsönös elismerés folyamatát leírja, számos filozófiai forrásra támaszkodik, Arisztotelész *zoon politikon*-ról szóló beszámolójától kezdve a szimpátia fogalmán át a 18. századi skót szerzőkig, például Hume-ig és Smithig, valamint a hegeli német filozófiai hagyomány örököseiig. Utóbbiak közül név szerint Max Schelert és Robert Spaemannt említi. De tisztában van az olyan francia gondolkodók jelentőségével is, mint Lévinas és Ricoeur, habár bizonyos fenntartásai vannak homályos nyelvhasználatukkal szemben. Nyilvánvaló azonban, hogy az „én” metafizikai problémájának tárgyalásakor folyamatosan visszatér a kályhához, Kanthoz, és – „a szabadság helyét a kauzalitás világában” vizsgálva – a problémát kanti fogalmakkal keretezi.¹⁸ Scruton kész beismerni, hogy nincs egyértelmű válasza az emberi személyiség metafizikai dilemmájára. Ehelyett visszatér az arc fogalmához mint a szándékoltság és az emberi állapot rejtélyének szimbólumához.

Scruton ezen a ponton újratekdi az arc rejtélyének vizsgálatát, három egymást követő fejezetben, amelyek az emberi lény arcától a természet arcán át Isten arcáig vezetnek, amely utóbbit az ember a Tóra szerint nem láthatja ebben a világban.

Az emberi arc

Az egymást követő fejezetek közül az elsőben az emberi arc sajátos működését a portréfestészetten keresztül közelíti meg – azon a műfajon keresztül, amely az emberi arcot jelentést közvetíteni képes entitásként ábrázolja. A portrét ábrázoló festményen zajló kommunikációnak legalább két iránya van: az egyik a modelltől a szemlélőhöz, a másik közvetlenül a festőtől vezet a szemlélőhöz. Ez a két fázis persze nem független egymástól: nem tulajdoníthatunk szándékot a festőnek anélkül, hogy ne értelmeznénk a modell arcát. Az önarckép esetében a helyzet még bonyolultabb: itt a modell arca egyszerre tárgya és alanya a jelentéstulajdonításnak. De még itt is szükség van valaki másra, a szemlélőre, aki a vászon felületére tekintve megfejtja a jelentést, akár a festő arcával kapcsolatos háttérismeretek birtokában, akár

¹⁸ SCRUTON 2012C: 66.

azok nélkül.¹⁹ A művészi alkotásnak szüksége van a befogadóra ahhoz, hogy értelmet nyerjen, ahogy cselekedeteink az elfogulatlan szemlélő tekintete által válnak értelmessé.

Az önarcképek festése számos kérdést vet fel. Az egyik probléma az, hogy a festő belsőleg ismeri a modellt, és nem tud megelégedezni erről az ismeretről, miközben az arcot saját attribútumai, a külső jegyek alapján letapogatja, akárha a külvilág bármely egyéb tárgya lenne az. Egy másik nehézség a szemlélő feltevéseivel kapcsolatos. Ha tudjuk, hogy a festő és az ábrázolt személy azonos, akkor a festett arc inkább maszk lesz, amely eltakar, mintsem hasznos kiindulópont, amely lehetővé teszi, hogy az arc kifejezésből kiindulva felfejtsük az emberi lényegét. A kritikus megfigyelő azokat a szándékolt elemeket, jeleket fogja keresni a képen, amelyek arra szolgálnak, hogy „megszépítve” ábrázolják az önarckép alanyát.

Scruton két Rembrandt-portréval illusztrálja mondandóját. Rembrandtöt vélhetően annak a festőnek a paradigmájaként választotta ki, akinek még önarcképein is sikerül elkerülnie az idealizálás csapdáját. Művészetét az intellektuális tisztesség és az önismeret jellemzi. Nyilvánvalóan nem próbálja szépíteni magát. Kései önarcképein egy kiábrándult öregember arcát látjuk – és hát ki szeretne úgy kinézni, mint egy kiábrándult öregember? Scruton úgy értelmezi a holland mester önarcképeit, mint amelyek a halandóság kiábrándító megtapasztalása közben jelenítik meg festőjüket. De a filozófus maga sem sokkal fiatalabb, amikor ezt írja – így Rembrandt önarcképeinek elemzése Scruton saját halandóságáról, és ennek az ő tudatában való megjelenéséről is elmond valamit. Az önarcképek megfelelői nála az önéletrajzi visszaemlékezések, mint a *Gentle Regrets* vagy a Mark Dooleyval folytatott önéletrajzi párbeszéd, amely *Beszélgetések Roger Scrutonnal* címmel már magyarul is olvasható.

De még egy szót Rembrandtról! Bár a szemlélő riadtan észleli a közelítő halál lopakodó lépteit a modell mögött, a festménynek mégis vigasztaló ereje is van. Nem pusztán az önsajnálát mozgatja a festő ecsetjét, hogy

¹⁹ Természetesen az önarcképeknek lehetnek további céljaik is, mint például Reynolds *Önarckép Michelangelo mellszobrával* című műve esetében, amely annak a Királyi Akadémiának a társadalmi státuszát is bemutatni hivatott, amelynek a festő akkoriban az elnöke volt. Robert Grantnek tartozom köszönettel ezért a példáért.

azokat a vastag festékfoltokat felvigye a vászonra. Inkább az emberi állapot megértésére tett erőfeszítés ez – annak elfogadása, ami mindannyiunkkal megtörténik, de annak a bölcsességnek a lenyomata is, amely a korral, a tapasztalattal és az életünk során velünk történt vagy általunk elkövetett dolgok alapos és tisztánlátó átgondolásával függ össze. Talán a legegyszerűbben úgy foglalthatjuk össze Scruton megállapítását, hogy az önarcképek arra utalnak, hogy Rembrandt közéről ismerte a halált. Élete végére nagyjából mindenkit elveszített, akit szeretett: szüleit, feleségét, szeretőjét és gyermekeit, köztük legkedvesebb fiát, Titust is. S mintha csak mindezeknek az eseményeknek az lett volna a szerepük, hogy barátságot kössön saját személyes halálával. De az ember soha nem találkozik szemtől szemben saját halálával. Az egyetlen dolog, amit az éles szemű festő csálhatatlan megfigyelőként tehet, hogy összegyűjti a jeleket, a halál külső jegyeit, amelyeket az rávetít az arcára. Rembrandt önarcképei ebben kiemelkedőek: élethosszig tartó fejlődésének végső állapotában mutatják be énjét, „amint saját halandósága körbeöleli, és a halálhoz hasonlóan a dolgok kiismerhetetlen peremén időzik”.²⁰ Rembrandt újítása, hogy nemcsak azt festi meg, ahogyan életében kinézett, hanem azt is, ahogy saját arcának ráncsaiban „lassacskán felgyülemlik a halál”.²¹

Az ember halálát különösebb önsajnálattal nélkül megfesteni nagy bátor-ságra valló feladatvállalás. De Rembrandt, a festő erősebbnek bizonyult Rembrandtnál, a halandó embernél. Ha pedig valaki ennyire kíméletlen tud lenni önmagával, akkor már egy további lépés megtételére is erőt meríthet: olyan portrét festhet az édesanyjáról, amelyen annak arcát az öregség elcsúfítja. Ez az a kép, amelyet *Rembrandt anyja* címen ismerünk, s amelynek grafika változata is fennmaradt. Az arc elvesztette formáját, minden nőies vonzerejétől megfosztva a személyt. Bár sehol sem találni rajta a természetes báj nyomait, mégis megmagyarázhatatlan melegség árad belőle. A szem fáradt, már nem sokat lát a körülötte lévő világból. Az ajkak nem csukódnak rendesen, és ezért nem is tudják elég jól elrejtetni azt, ami mögöttük a száj barlangjában van, vagy épp üresen ásítózik. Ha azonban a néző elég alaposan szemügyre veszi, lassan felismerheti, hogy valójában mosoly ül

²⁰ SCRUTON 2012C: 79.

²¹ SCRUTON 2012C: 79. A jelentés megfejtését Rembrandt önarcképei esetében az nehezíti, hogy gyakran valamilyen szerepbe bújik, és ezáltal a maszk befolyásolja az értelmezést.

az anya arcán. Nemcsak bensőséges, hanem szeretetteljes, sőt nemcsak szeretetteljes, hanem megbocsátó mosoly. Ez az arc olyan „én”-t fejez ki, aki túllépett minden szenvedésen, amelyet az emberi élet a léleknek okozhat, de még mindig őrzi azt a legegyszerűbb kapcsolatot, amely ehhez az élethez fűzi: fia iránti szeretetét. Scruton arra már nem tér ki, hogy a festményt valószínűleg nem Rembrandt maga, hanem egy tanítványa fejezte be.²² Nem sokkal a művész 1628-as, édesanyjáról készült metszete után készült el, ezért valószínűsíthető, hogy a kép – amelynek műfaja *tronie*, ami azt jelenti, hogy inkább egy arckifejezés ábrázolása, mint teljes és befejezett portré – valóban szorosan követi Rembrandt eredeti szándékát. A művészettörténészek megállapították, hogy Rembrandt édesanyja más művészek számára is modellt ült, ám ettől függetlenül úgy tartják, hogy ezen a portrén az arcán felsejlő mosoly még valóban a fiának szólt.

Amikor a festményt „a festészet történetének egyik legnagyobb mosolyaként” jellemzi, Scruton a festő és modellje, a fiú és az anya közötti interakcióra figyel.²³ A vásznon megjelenő arc a fiára teljes odaadással figyelő lelket fejez ki, erre utal az a mosoly, amely csakis neki szól: annak az egyetlen embernek, aki ezt a mosolyt a leghitelesebben tudja a vásznon megjeleníteni. Ahogy Scruton fogalmaz, a mosolyt „idős édesanyja ajándékozta Rembrandtnak, Rembrandt pedig neki”.²⁴ Ebben az interakcióban mágikus körkörösség köti össze őket, amelybe mi, kívülállók szemlélőként igazából soha nem léphetünk be, de azért mindannyian át tudjuk érezni a kapcsolat melegét, mert van az ábrázolásmódban valami, ami számunkra is átélhető módon szívmengetővé teszi a festményt. Az ajkak valójában nem hajtják végre a mosolyt, hanem csak sugallják azt. A tekintet ábrázolásának módja az, ami a kívánt hatást eléri. Ahogy Scruton fogalmaz, a szemek az „anyai szeretettől ragyognak”.²⁵ Rembrandt egyik leveléből kiderül, hogy művészetének célja a „legmeggyőzőbb és legtermészetesebben élethű” (*de meeste en de natuurlijkste beweeglijkheid*) ábrázolás volt.²⁶ Ezt a törekvést a természetes ábrázolásmódra

²² Lásd DEWITT 2017.

²³ SCRUTON 2012C: 82.

²⁴ SCRUTON 2012C: 82.

²⁵ SCRUTON 2012C: 82.

²⁶ HUGHES 2006.

visszaigazolja ez a festmény is, még akkor is, ha nem saját kezűleg fejezte azt be. A finoman megfigyelt és ábrázolt részletek együttesen érik el az eredeti rajz által is megcélzott összhatást: Scruton szerint a festmény úgy jeleníti meg az anya mosolyát, mint amely „az önátadás pillanatában egész énjével együtt ragyog”.²⁷ Az arcnak ezt a kifejezőerejét az teszi lehetővé, hogy az nem más, mint „a lélek és a test, a személy és a vegetatív lény metszéspontja”,²⁸ „a küszöb, amelyen a másik megjelenik”.²⁹

Az emberi természetéről alkotott dualisztikus elképzeléséből eredően a scrutoni ember *Prudentia* allegorikus alakjához hasonlít: kétarcú figura. A vegetatív lény és a személy arca: mindkettő hozzánk tartozik, mindkettő minket jelenít meg. Scruton magyarázata az erotikus szerelemről a megtestesült szubjektumot írja le, azt a személyt, aki életet kölcsönöz a testnek. A szerelmes emberi lényt mozgató, elvakult vágy „problémájának” megoldása „nem az, hogy legyőzzük, hanem az, hogy biztosítjuk, hogy megőrizheti személyes jellegét”.³⁰ A személyes dimenzió a másikkal való szexuális interakcióban „az erotikus megváltása” révén őrizhető meg, amely elengedhetetlen a társadalmi rend fenntartásához.³¹ Ez az oka annak, hogy a vallások a szexuális egyesülést általában „beavatási rítusként”, a zarándok útjának mérföldköveként határozzák meg. C. S. Lewis az erotikus szerelem különleges kapcsolatát a barátságtól a következőképp különbözteti meg: „a szerelmespárok arccal egymás felé fordulnak, míg a barátok egymás mellett állnak.”³² Az erotikus szerelem egyik oldalán a pornográf szexuális aktus szakadéka húzódik, ahol a személy maga hiányzik vagy ki van zárva a kopuláló testből, míg a másik oldalon az Isten iránti szeretet áll, amelyet általában az erotikus szerelem nyelvén fejeznek ki, mint például Platón, az ószövetségi *Énekek éneke* vagy a későbbi keresztény misztikus művészet képi ábrázolásai és leírásai. Ez azt jelzi Scrutonnak, hogy az arcnak a személyközi kapcsolatban játszott szerepére vonatkozó leírásával meg is tette az első lépést Isten és a szentség felé.

²⁷ SCRUTON 2012C: 82.

²⁸ SCRUTON 2012C: 83.

²⁹ SCRUTON 2012C: 93.

³⁰ SCRUTON 2012C: 102.

³¹ SCRUTON 2012C: 102.

³² SCRUTON 2012C: 105.

A természet arca

De akárhogy is, az e világi szerelem nem fogja Isten arcát szemtől szemben felfedni. Ezért létfontosságú, hogy legyenek olyan helyek körülöttünk, amelyek Isten rejtkehelyéül szolgálhatnak ebben a világban. A szent helyek azért jönnek létre, illetve épülnek meg, hogy a lehető legközelebb hozzánk minket Istenhez még ebben az életben – és ezek az ember által épített városokban éppúgy megtalálhatók, mint a természetben.

A szent helyek egyik típusa a temetkezési hely, amely a temetés során azt követeli meg a résztvevőktől, hogy a rítus előírásainak megfelelően járjanak el. A temetők építészete és térbeli elrendezése bizonyítja, hogy az ember még a leginkább kortárs városi környezetben is tisztelettel viszonyul a tájhoz: a nyugati kultúra legismertebb temetőinek barátságos dombok a helyszínei.³³

A szent helyekről szólva Scruton hangsúlyozza: ahhoz, hogy ilyen helyek legyenek, bizonyos rítusokra van szükségünk, beleértve a szenvedést, az áldozatot, az átváltoztatást és az imát. Ezeket a cselekményeket bizonyos vizuális, illetve építészeti jelekkel kell jelölni, például egy kővel, oltárral vagy szentélyel. Az is fontos, hogy a szent helyeknek az egész közösség tanúja legyen. Amikor a legmeghittebb szeretetkapcsolatok személyes emlékét őrzi, egy ilyen hely akkor is szent hellyé lényegül át, amikor nyilvánossá válik.

Scrutonnak a föld arcáról szóló fejezete az ígéret földjének „mint olyan örökségnek a leírásával kezdődik, amelyet gondozni kell, és tovább kell adni”.³⁴ Nyelvezete összekapcsolja a földrajzot és a szentséget. Emlékeztet rá, hogy a közösség földjét egyszerre nevezzük ajándéknak és erőforrásnak.³⁵ A tájat szent áhítattal szoktuk szemlélni, a legnagyobb tiszteletet tanúsítva a környezet iránt. Scruton ebben az összefüggésben Simon Schamára hivatkozik.³⁶ Schama nagy műve az emberek emlékeivel kapcsolja össze a táj vizuális hatásait. E két aktus, a vizuális észlelés és az emlékezés mentális

³³ Ennek kapcsán Scruton a következő kötetre hivatkozik: WORPOLE 2003.

³⁴ SCRUTON 2012C: 117.

³⁵ Valamely nép földjének eredetmítosza persze nem feltétlenül foglalkozik az összes kapcsolódó történelmi ténnyel, például nem feltétlenül említi azt, hogy ki más követelte még magáénak azt a bizonyos földet.

³⁶ SCHAMA 1995.

műveletének összefonódására többek között az Ótestamentum, a lengyel nemzeti eposz, a *Pan Tadeusz* és Proust egyszerre fiktív és emlékezetben megőrzött városa, Combray példáját hozza fel. Mindezen példák arra, hogy miként emlékezünk meg az adott lokalitásról, a közösségnek a helyhez fűződő, védelmező kapcsolatát szent kötelességként mutatják be. Közöttük archetipikus eset a zsidóknak az ígért földjével és a vallásuk által szigorúan meghatározott szent városukkal ápoltság viszonya.

Scruton mindezeket a példákat annak alátámasztására használja, hogy a környezettudatosság korántsem új keletű, és hogy „a vallásos emlékezet áll a középpontjában”.³⁷ Hivatkozik arra az ősi szokásra is, amely szerint, ha valaki új települést akar alapítani, első kötelessége, hogy felszentelje a földet, és templomot építsen a közepén, mert „Isten lakhelye [...] minden más lakhely mintája”.³⁸ Az ókori görög-római templomok építészete határozta meg a klasszikus építészet szókincsét. Elemei – a lépcső, az oszlopsor, az architráv, a timpanon stb. – rendre visszaköszönnek a klasszikus építészet hétköznapi épületeinek szerkezetében. Ez az építészet büszke szakrális eredetére, és őrzi eredeti építőköveit. Sőt, az épület részeinek egymáshoz és az egészhez való viszonya is jól meghatározott, a vallásból kölcsönzött eszméken alapul, például a *concinntas* eszméjén, amely a reneszánsz teoretikus, Alberti számára kulcsfontosságú. Az építészet e hagyományokon alapuló nyelvezetének következménye az, hogy az épületek, sőt az épület-együttesek könnyen leolvasható jelentéssel bírnak a szemlélők – mind a helyiek, mind vendégeik – számára.

Ez különösen igaz az épületek homlokzataira, amelyeknek ugyanaz a funkciójuk, mint az arcnak az ember esetében: a belsőt és a külsőt összekötő felületként közvetítik az üzenetet. A régiek párhuzamot vontak a templom és az emberi test épülete között. Mind az épített templom, mind a test temploma Isten lakóhelyéül szolgált. Ez a párhuzam határozta meg az ókori épületek és városok építészetét: arányaik az ideális emberi test méretarányait vették alapul. Az oszlopot magát is az emberi test elvont megjelenítésének tekintették, amelynek az emberi testhez hasonlóan lábfeje, törzse és feje is

³⁷ SCRUTON 2012C: 119.

³⁸ Scruton itt közvetve Fustel de Coulanges *Az antik városállam* (1864) című művére utal, amely szerint az ókori görög és római városok alapja a vallás volt.

van. Mi több, a kariatidák esetében az ókoriak valóságghű emberi alakokról mintázták épületeik oszlopaikat, ily módon is emberi értelemmel ruházva fel az épületet.

Scruton szerint a nyugati városok vernakuláris stílusa megőrizte ezt az antik hagyományt, amely az épületet jelentéssel bíró és szerves egységnek tekinti, s az emberi test szerkezetét veszi mintául. Az e hagyományt követő épületek azért szolgálhatnak otthonul számunkra, mert már maguk is emberi jelleggel bírnak. „Városaink részben azért is képesek otthont adni a bennük élő embereknek, mert épületeik az arc élményét örökítik meg.”³⁹ A településnek az emberi természet filozófiája alapján történő értelmezésében a szerzőt Heidegger híres rövid írása inspirálja, amely az épületről mint hajlékról szól.⁴⁰ Azt a költői nyelvet használja, amelyhez elődje is folyamodott: a letelepedés „életünket meglévő és már megszentelt mintázatba illeszti [...] a hely szelleme iránti illő tisztelettel”, míg a bomlasztás útját követő ahhoz az ikonoklasztához hasonlatos, aki „arra törekszik, hogy a régi isteneket újakkal váltsa le, hogy varázstalanítsa a tájat és dacosságának jegyeivel jelölje meg a helyet”.⁴¹

Hasonlóképpen, amikor természetvédelemről, ökológiáról és környezetvédelemről beszél, Scruton a szent föld eszméjéhez való visszatérést javasolja, hogy életre keltsük a halott szavakat. A természeti és az ember által épített tájat vizsgálva egyaránt két feltételt kell figyelembe venni. Először is fel kell ismernünk, hogy egy egységnyi földterület felszentelése is megköveteli, hogy újratanuljuk a vele való „társalgást”: képesnek kell lennünk rátalálni a tulajdonságainak megfelelő interakciókra. Másodszor ehhez az is szükséges, hogy képesek legyünk megfejtetni azt a sajátos jelentést, amelyet a táj számunkra közvetít.

Scruton Los Angeles és Velence városképét hasonlítja össze, hogy szemléltesse mondanivalóját. Az előbbiről készült, véletlenszerűen kezünkbe akadt fénykép zavaros jelenetet ábrázol – vagy ahogy szerzőnk meglehetősen csípősen fogalmaz: „egy rakás ember alkotta szemetet” –, míg a velencei pillanatkép minden részlete egyszerű és jól elrendezett, egyszersmind

³⁹ SCRUTON 2012C: 122.

⁴⁰ HEIDEGGER 2002.

⁴¹ SCRUTON 2012C: 124.

nyugodt és fesztelen. Ez a különbség a kétféle városképpel kapcsolatos benyomásainkban annak tudható be, hogy az egyikben könnyű jelentést tulajdonítani az építészeti részleteknek, míg a másikban – részben a túl-méretezett reklámtáblák miatt – csaknem lehetetlen. Más szóval az egyik városkép esetében a városnak felismerhető arca van, a másikban ez az arc el van takarva: egyszerűen beborítja a szemét. A választott példa szemléletesen illusztrálja Scruton megállapítását: az épített környezetnek képesnek kell lennie arra, hogy megszólítson, és ezt csak akkor teheti meg, ha az adott környezetnek felismerhető arca van. Sőt, a filozófus odáig elmegy, hogy azt állítsa, a néző és az esztétikai tárgy személyes, ahogy az angol mondja, „arc és arc közötti” találkozása nélkül nem létezik esztétikai élmény.⁴² Ebből az következik, hogy ha az arcot eltüntetik, akkor az esztétikai élmény megszűnik, vagy akár a hely meggyalázására is sor kerülhet.⁴³

Scruton két példát hoz fel az épített környezet ilyenfajta megszenstelenítésére: az egyik a graffiti, amely „a közterület elleni agresszió”, a másik pedig a gyorsétterem szolgáltatása, amely a – szerinte az otthonosság érzéséhez elengedhetetlen – közös étkezés szerepét törli el. Mi több „gyermeteg logókkal gyalazza meg a város- és tájképet [...] csomagolóanyagok és hulladékok árulkodó nyomait hagyva maga után a világ felszínén.”⁴⁴

Az esztétikai ítélet Scruton szerint nemcsak az esztétikai örömről szól, hanem arról is eligazít, hogy „mi a helyes, és mi a helytelen, mi az illő és összehangolt, mi néz ki jól és mi hangzik megfelelően.”⁴⁵ Ebben az értelemben a gyakorlati erkölcsi ítélőképességhez is kapcsolódik.

Esztétikai ítéleteink ezeken az erkölcsi ítéleteken keresztül függenek össze azzal, végső soron azon múlnak, hogy otthon érezzük-e magunkat a világban. Itt válik fontossá Scruton számára a *Heimkehr*, a hazatérés német romantikus fogalma. Általában saját közösségünk tagjai, rokonaink és barátaink között érezzük otthon magunkat. Az otthonosság érzését az ismert és

⁴² Ehhez lásd még GRANT 2016.

⁴³ Scruton elmélete nem foglalkozik az olyan kivételekkel, mint Hegel beszámolója a piramisokról, amelyeknek nincs „arcuk”, vagy a szobor arcának elvesztése az időjárási viszonyok és a történelmi viszontagságok következtében Shelley *Ozymandiás*ában. Köszönettel tartozom Robert Grantnek ezekért a példákért.

⁴⁴ SCRUTON 2012C: 134.

⁴⁵ SCRUTON 2012C: 134.

kézre álló dolgok keltik – szépség nélkül viszont elveszítjük az odatartozás érzését. Ebben az értelemben „a szépség a közösség arca”.⁴⁶ A modern korban a szentség visszavonul, és eltűnik a világból. Scruton szerint a szépség az, aminek át kell vennie a szerepét. Ez újabb megerősítése az esztétikai minőségnek: abban segít, hogy ne érezzük elveszítettnek magunkat a világban. A szerző még az európai művészet legnagyobb tágjéképeinek szépségét is azzal magyarázza, hogy a természet rendelkezik olyan arccal, amelyet felénk tud fordítani, létrehozva az „én” és a „te” találkozását és a valódi dialógust.

Meglátása szerint a modernizmus városképet meggyalázó brutalitása és az új urbanizmus kiegyensúlyozó és ellensúlyozó erőfeszítései közötti vita arról szól, hogy képesek vagyunk-e értelmet adni környezetünknek és megőrizni lakóhelyeink barátságos, otthonos jellegét. Mint láttuk, a homlokzat elleni modernista támadás például megfosztja az épületeket az arcuktól. Jelentését veszített térré változtatja az utcát, megfosztva attól a hatalmától, hogy hívogatóan és már-már gondoskodó módon hasson a közösség tagjaira. Amint ez az elcsúfítás megtörténik, megszenstelenített környezetünk jelentése kiürül, a környezet elveszíti kommunikatív, értelemközvetítő képességét. Ha környezetünk elveszíti szépségét, akkor nem tudja betölteni alapvető funkcióját sem, s nem fog tudni elvezetni minket ahhoz a felismeréshez, hogy nem vagyunk egyedül ezen a világon, s hogy az a tény, hogy egyáltalán a világon vagyunk: „ajándék, amelynek elfogadása viszont: feladat.” És ez éppúgy igaz a környezetünkhöz, mint az Istenhez fűződő viszonyunkra. A föld arca így vezet tehát el minket Isten arcához.

Isten arca

A szerző az utolsó fejezetben érkezik el a könyv fő témájához. E fejezet kiindulópontja az a feltételezés, amely szerint az emberi létformát a magányosság érzése jellemzi. Ez a magány az emberi természetből fakad. A tudatos szubjektum és a világ között, amelynek tudatában van, elkerülhetetlen szakadék tátong, beleértve az „én” és a másik közötti szakadékot. Scruton ezt a magányt okozó űrt „metafizikai hiányérzetnek” tekinti, ami

⁴⁶ SCRUTON 2012c: 135.

oda vezet, hogy szerinte soha nem leszünk képesek megtalálni Istent a világban. Az elkerülhetetlen magány által jellemzett emberi állapotnak ez a felfogása olyan filozófusok gondolkodásához áll közel, mint Kierkegaard, Lévinas és Bergyajev, akikre Hegel egyaránt nagy hatással volt. Az *Entäußerung* számukra egyfajta elidegenedést jelentett, amelyre az „én”-nek szüksége van ahhoz, hogy távolságot nyerjen önmagától, és ezáltal képes legyen meglátni önmagát. Arról is szó volt már, hogy Hegel a helyes öntudat kialakulását az „én” és a másik dialektikájában írja le, amelynek végkifejlete az, hogy az „én”-nek szüksége van arra, hogy kivetítse magát a másikba, objektummá váljon, és ezáltal tudatára ébredjen önmagának. Ez a *Selbstbestimmung* (önmeghatározás) mint az „én” teljes öntudatra ébredése mindig és eredendően azzal a felismeréssel jár együtt, hogy az „én” úgy tekint önmagára, mint valami olyasmire, ami szükségszerűen el is van választva önmagától. Vagyis saját maga számára tárggyá válik, amely odakint van, szemben a belső hanggal.

A szakadás, amely két részre tagol – arra a szubjektumra, aki mint „én” öntudatra ébred, és arra az objektumra, amelynek az „én” az öntudatra ébredés során tudatára ébred –, megszünteti az „én” eredeti egységét. Ez csak akkor orvosolható, ha megtalálom azt a nézőpontot, ahonnan a két fél összenő és összhangba kerül – amely nem más, mint Isten nézőpontja. A szerző ezzel összefüggésben a paradicsomból való kiűzetés zsidó-keresztény elbeszélését idézi fel, ugyanakkor az isteni kegyelemre, vagyis az Isten általi megváltásra is utal. Hegel úgy látta, hogy a művészet és a vallás az, ami segíthet magányunkon azáltal, hogy begyógyítja az „én”-en belüli meghasonlás sebét. Scruton számára a művészet ilyen gyógyító erejének legfőbb példája Hölderlin és T. S. Eliot költészete. De a vallás az, ami közvetlenül foglalkozik ezzel a küldetéssel, hogy visszatérjünk az önmagunkkal való eredeti egységünkhöz. A vallás egyesít „én”-em másikkal, aki valahol máshonnan szemlél engem, és onnét megítél. A vallás ígérete az, hogy visszavezet az „én”-em másikkal való egységhez, a tárgy és az alany eredeti közösségéhez. „A vallásos lény számára [...] a megváltás az e világ dolgaitól való felszabadulás és a transzcendens »VAGYOK«-kal való azonosulás.”⁴⁷

⁴⁷ SCRUTON 2012C: 156.

Az emberek önmaguk külső szemléletének elérése érdekében építik fel a társadalom intézményes keretét, beleértve a törvényeket és az erkölcsöt, amelyek elfogulatlanul és semlegesen tekintenek ránk mint tárgyra. Ez azonban még mindig csupán az „én” belső kettősségének externalizációja. Nem éri el azt, amit a vallás ígér: azt, hogy ha képesek vagyunk beismerni bűnösségünket, akkor bűnbocsánatban részesülünk, és Isten befogad minket a hívők közösségébe. Ahhoz, hogy megtudjuk, a társadalmi intézményrendszer önmagában miért kevés, elemeznünk kell a leírt esemény két összetevője közötti kapcsolatot. Scruton a vallást jellemző eredendő közösséget Istennel való egyesülésünk előkészítésének és Isten kinyilatkoztatásának tekinti.

Az egyénnek szüksége van a társadalomra ahhoz, hogy tisztán lássa önmagát. E külső nézőpont nélkül, amelyet önmaga eredeti egységének elvesztésével szerez, képtelen lenne megítélni önmagát. A kantianizmus az „én” autonómiáját feltételezi, hiszen amikor teljes mértékben urai vagyunk mentális képességeinknek, akkor válunk képessé az Én és a Te közötti interakcióra. Ennek révén tudunk felelősséget vállalni saját cselekedeteink megítéléséért, ahogyan azok a másik, az „elfogulatlan szemlélő” perspektívájából látszanak. A kanti (és rawlsi) érv éppenséggel az, hogy mivel személyként képesek vagyunk ezt a kölcsönhatást saját „én”-ünkön belül feldolgozni – ezt a képességet lelkiismeretnek nevezzük –, a közösségnek el kell ismernie az erre vonatkozó szabadságunkat, vagyis el kell fogadnia a személy erkölcsi jogait.⁴⁸

Scruton szerint azonban ez az egyénről alkotott befolyásos kép nem tükrözi egészen hitelesen az ember állapotát. Az egyén ugyanis nem azonosítható a maradéktalanul az „én” felügyelete alatt álló racionalitással. Mint Scruton hangsúlyozza, a keresztény vallási hagyománynak megfelelően „a bűntudat, a szégyen és a lelkiismeret-furdalás az emberi lény szükségszerű jellemzője”,⁴⁹ mert a cselekvő ember „beszennyezheti, meggyalázhatja, bemocskolhatja” magát.⁵⁰ Scruton ezen a ponton a személy elidegeníthetetlen jogainak felvilágosult felfogásán túl a kegyesség követelményeire is utal,

⁴⁸ Ez az érv csak akkor érvényes, ha igaz az az állítás, miszerint az emberi természet feltételezi a lelkiismeret meglétét.

⁴⁹ SCRUTON 2012C: 156.

⁵⁰ SCRUTON 2012C: 158.

amelyek szintén abból eredeztethetők, hogy az egyén képes felelősséget vállalni végrehajtott cselekedeteiért. Sőt, nemcsak az egyén morális ökonómiája, hanem a közösség tartós fennmaradása is megköveteli, hogy az egyének tiszteletben tartsák a kegyesség elvárása által rájuk rótt kötelezettségeket.

Az ókori latin kegyesség (*pietas*) egyszerre vonatkozott a kötelezettség családi, közösségi, valamint vallási szintjére. Scruton a kegyességet a személyes döntés által biztosított szabadság fogalmának szemantikai ellentétéként határozza meg. „A kegyesség az alárendelődés és az engedelmesség azzal a tekintéllyel szemben, amelyet soha nem választottunk.”⁵¹ Scruton a gyermeki kötelezettségeket hozza fel példaként: a családi kapcsolat akkor is meghatározza az egyén cselekedeteit, ha az egyén nem szabadon választotta azt. Annak érdekében, hogy az egyén elfogadja helyzetét, a kegyesség ősi fogalma a szentség és az áldozatvállalás eszméjével kapcsolja össze ezt a fajta közösségi kötelezettségvállalást. Akkor tudjuk helyzetünkre vonatkozóan elfogadni, hogy azt adott kapcsolatok teszik megváltoztathatatlaná, ha belátjuk ezek szakrális jellegét, vagy azt, hogy így képessé válunk áldozatot hozni másokért. Ezen emberi kötelékek vállalása kivételes pillanatnak számít az egyén életében, és ezért úgy tekintenek erre, mint isteni adományra, vagyis mint megszentelt dologra; így az ilyenfajta kapcsolattípus létesítése a legtöbb hagyományos társadalomban vallásilag szabályozott „beavatási rítus” formáját ölti.⁵² Ilyen rítusok kísérik a születést, a felnőtté válást, a szexuális aktust és a házasságot, végül a halálos betegséget és magának a halálnak a beálltát. Mindezek az emberi élet mérőföldkövei, amelynek kezdőpontjait külön megünnepli a társadalom, illetve amelyekről megemlékezik, hogy kiemelje azokat az élet hétköznapi folyamatából. Tanújuk az egész társadalom, a halottakat és a meg nem születetteket is beleértve, sőt, az adott társadalom által tisztelt istenek is. A közösségi vallásos ünnepek tehát a történelmi idő szokásos rendjén kívül eső pillanatok. Az istenekhez tartoznak, és így a közösség potenciálisan örök életének részét képezik. Az időbeliség korlátlanágát kiegészíti a határtalan térbeli észlelése. Scruton szerint az ünneplés a korlátlanágnak ezt a perspektíváját biztosítja az

⁵¹ SCRUTON 2012C: 158.

⁵² Scruton a beavatási szertartás antropológiai fogalmát Van Gennepnek tulajdonítja: VAN GENNEP 2007.

egyén számára, mintegy feneketlen kút elé állítja, amelynek peremén élet-történetünk fordulópontjai sorakoznak.

Scruton a határtalanság két ilyen tapasztalatát említi. Az egyik a beteljesült szexuális egyesülés, amelyben a partnerek teljes személyiségükkel vesznek részt, a szerelem érzelmi kötődésével. Amikor egészen átadjuk magunkat a másiknak, megtapasztaljuk a másik hozzánk való feltétlen kötődését is. A másik pedig a halott test tapasztalata, amely ellentmond a test és a lélek összetartozására vonatkozó tudásunknak. A halott test megszenteltnek számít, mégpedig azért, mert láthatóvá teszi a szokásos életfolyamatból való kilépést.

A hagyományos kultúrákban a megszentelés elvárása az istenek védelmi mechanizmusa, és a megszenteltetés az isteni rend megsértése. A szentség iránt tanúsított tisztelet annyit tesz, mint elfogadni a tabut, vagyis bizonyos dolgok megkérdőjelezhetetlenségét. Az emberi közösségek a rituális és a megtisztító cselekményeken keresztül igazolják vissza a szentet. Az ilyen szertartások cselekményekben „valamilyen módon világunk horizontján állunk, közvetlen, de kimondhatatlan kapcsolatba kerülve azzal, ami rajta kívül esik”.⁵³ A szertartás arcot ad az eseménynek, mind a szexuális egyesülés, mind a halál esetében. A megszenteltetés ezzel szemben lerombolja világérzékelésünket, megfosztva azt az értelemtulajdonítás lehetőségétől. A mai civilizációnk azonban fél a megszentelttől, és éppen ez az oka a szentséggyalázás kultuszának vagy kultúrájának. Tudományos világnézetünk és a valóság szekuláris felfogása következtében elvesztettük azt a képességünket, hogy észleljük halandó világunk birodalmán túl Isten (vagy legalábbis a szentség) létezését. Az a társadalom, amely tiszteli a szentet, nem engedi teljes mértékben érvényesülni az egyéni választás szabadságát, és nem igazolja vissza az egyéniséget (*individuality*) mint az emberi életről szóló értelmezés origóját. A mi világunk, amelynek középpontjában kizárólag az egyén áll, olyan világ, amely megfosztja Istent az arcától.

Képesek vagyunk-e még egyáltalán értelmesnek látni a hagyományos társadalmat és isteneit (Istenét)? E kérdés megválaszolása érdekében Scruton Rudolf Otto híres kísérletére hivatkozik, amely a szent fogalmának meg-

⁵³ SCRUTON 2012C: 163.

határozására irányult.⁵⁴ Ha a megszentelt az, ami a transzcendenssel, a halandó világunkon túlival összeköt, akkor eleve meghatározhatatlan. Éppen ezzel szembesülünk azokban a pillanatokban, amikor a szentet elgondoljuk, érezzük vagy érzékeljük: túlvisz minket az oksági összefüggések birodalmán, amely a tudományos kutatás területe.

Ugyanez elmondható az emberi szubjektivitásról is. Nem tudunk kielégítően beszámolni arról, hogy pontosan mit is jelent „én”-nek lenni, azon túl, hogy a tapasztalatok összetett hálóját alkotja. Ha belső „én”-ünk meghatározhatatlan, akkor nyilván logikai képtelenséghez vezet, ha Istent szubjektivitásunk okaként keressük. Pont egy ok nem vezethet ki bennünket az okok világából, amely az egyetlen világ, amelyet a tudomány és azon empirikus tapasztalatunk révén ismerünk, amely az emberi lények sajátja. A teológusok megpróbálják az ok fogalmát az „értelme” (*reason*) fogalmával helyettesíteni: azt mondják, hogy létünk vagy világunk indokát keresik. Ez a keresés megköveteli a „sehonnan nyíló nézőpontot”, ahonnan a teljes általunk ismert világ egyszerre belátható. Az, hogy el tudjuk képzelni, sőt meg is próbáljuk leírni az egész empirikus világnak ezt az isteni perspektívából feltáruló ideális szemléletét, azt mutatja, hogy igenis lehetséges. A tudomány azonban nem képes ezt a nézetet nyújtani számunkra, mert birodalma az okság fennhatósága alatt áll. A leírandó nézőpont viszont bizonyos értelemben magában foglalja magát Istent is: a fizikai világot és azt is, amit hagyományosan metafizikainak, transzcendensnek tartunk.

Ezen a ponton, miután William James *A vallási élmény változatai* című művének érvelését említi, Scruton visszatér Aquinói Szent Tamáshoz és a transzcendentáliák középkori fogalmához. Felidézi, hogy Szent Tamás számára mindaz, ami valóságos, az igazság, az egység és a jóság tulajdonságaival rendelkezik. Más szóval bárminek, ami a létben részesül, ezek az *a priori* kategóriái. Ennek megfelelően a középkori keresztény gondolkodás Scruton szerint bevezette az esetlegesség világába az értékek fogalmát. Bármí, ami esetlegesen létezik, az egyben érték vagy értelem hordozója. Ha ez így van, akkor nem tehetünk mást, mint hogy mi magunk is ezt az értéket és értelmet *tulajdonítjuk* a létező jelenségeknek.

⁵⁴ OTTO 1997.

Ez az érték *a priori* minőségéről szóló gondolatmenet ahhoz a következtetéshez vezet bennünket, hogy szükségszerű, hogy bármit, ami az esetlegesség birodalmában megjelenik, valaki vagy valami ajándékának tekintsünk. Scruton a lét mint ajándék gondolatát a kegyelem (*gratia*) fogalmához köti. Azt állítja, hogy az összes nagy világvallás úgy tekint a világunkra, mint ami adatott nekünk. „Az a gondolat, hogy a világ fennállása ajándék, magától értetődő a vallásos ember számára.”⁵⁵ Ebben az értelemben az *agapé*, a szeretet keresztény fogalma is az ajándék eszméjéhez kapcsolódik. Az *agapé* mi, emberek Istentől kapjuk ajándékba, és Isten elvárja tőlünk, hogy megosszuk egymással. Scruton itt C. S. Lewis *A szeretet négy arca* című könyvére hivatkozik, ahol az adakozó (tulajdonképp ajándékozó) szeretet (*gift-love*) kifejezésről olvashatunk, amelyben Isten szeretete nyilvánul meg az emberség iránt. Ezt az *agapé* görög fogalmával azonosítja, amelyet Scruton úgy ír le, mint amely „az ajándék és az áldozathozatal példáját követi”.⁵⁶ Ezzel az *agapé*ről szóló keresztény tanításra utal, azt állítva, hogy az ember képes esetlegességek által meghatározott életét, amely szükségszerűen a szenvedéshez vezet, az áldozathozatal és az ajándékozás által jellemezhető életté változtatni. Ilyenkor az emberi lény „lelki átalakulást” tapasztal, és részesülhet a megváltásban, amely maga már valóban Isten ajándéka. Scruton az ajándékozás ezen aktusait az önfeláldozás fogalmával azonosítja, és azt állítja, hogy ez a képesség csakis az emberre jellemző. E tett ugyanis feltételezi két „én” tényleges találkozását, ugyanakkor az ajándékozó részéről a szabadság megnyilvánulása. Ezért „áldozatot hozni másokért, beleértve a közösségért hozott áldozatokat is, annyit tesz, mint Isten útját járni”.⁵⁷

Be kell azonban vallani, hogy Scruton gondolatmenete ezen a ponton kockázatos ösvényekre vezet minket, a szakadék szélén, a semmi mélységei felett.

Amikor a hívő Isten ajándékaként éli meg a kontingencia birodalmát, amelyért hálát érez, akkor valami transzcendenset, az esetlegességen túlit tapasztal meg. Az egyes hívő tapasztalata ráadásul közös a többi hívőével, akikkel a közösségben együtt ünneplik azt.⁵⁸ A vallási rituálék középpontjá-

⁵⁵ SCRUTON 2012C: 169.

⁵⁶ SCRUTON 2012C: 170. Lewis természetesen megkülönbözteti az *agapé*t az adakozó szeretettől.

⁵⁷ SCRUTON 2012C: 170.

⁵⁸ Ebben a közös ünneplésben a szertartásnak magával ragadó ereje van.

ban az élet ajándékaért való közösségi hálaadás áll, például a beavatási szertartásokban. Amikor a születést, a felnőtté válást vagy a házasságot ünnepeljük, vagy amikor ápolunk valakit, aki halálos beteg, vagy más okból nem képes gondoskodni magáról, vagy amikor gyászoljuk valakinek a halálát, olyankor annak lehetünk tanúi, hogy az emberi élet ajándék. Az áldozati vallások az ajándékozásnak és az életünk ajándékként való elfogadásának ezt a természetét fejezik ki az áldozat bemutatása formájában. Amit mi, keresztények rituálisan felajánlunk az oltáron, az szintén Istennek szánt ajándék – annak az ajándéknak az emlékére, amelyben önfeláldozásával ő részesített bennünket, megszabadítva minket az eredendő bűntől és ezzel megváltást hozva számunkra a földi élet elkerülhetetlen részét képező szenvedés által. Az ajándékozás képessége, az önfeláldozás lehetősége által mindannyian ablakként szolgálhatunk, amelyen keresztül mások megpillanthatják a túlvilági fényt.

Isten jelenlétét úgy tapasztalhatjuk meg, ahogy a másikat az arcán keresztül tapasztaljuk meg. Ezt mutatja meg az Isten megtestesüléséről szóló keresztény tanítás. Krisztus közénk jövetelének értelme az, hogy példát mutat a szenvedésre, amely egyben feltárja előttünk saját életünk azon lehetőségét, hogy azt mások számára ajándékká változtathatjuk. Scruton egyébként nyíltan elismeri, hogy itt Max Scheler megvilágító erejű gondolataiból merít.⁵⁹ Leírása annak a határán mozog, ami egyáltalán lehetséges a filozófiában, ámde még mindig nem oldja meg a rejtélyt. Hiszen az isteni megtestesülés fogalmát nem könnyebb értelmezni, mint azt a fogalmat, amelyet meg akarunk magyarázni általa. De talán csakugyan itt van az emberi megértés határa.

Wagner és a szenvedés általi megváltás

Elismerve szavai tökéletlenségét, Scruton *Isten arcáról* szóló előadása végén visszatér Wagnerhez és *A Nibelung gyűrűjéhez*. Azt sugallja, hogy éppen Wagner – aki nem is volt hívő, hanem agnosztikus, illetve Feuerbach követője – képes volt előrelépni e metafizikai rejtély megoldása felé. A kérdés,

⁵⁹ SCHELER 1992.

amelyből A *Nibelung gyűrűjében* kiindul, Wotanra, „az istenek királyára és a világ urára” vonatkozik.⁶⁰ Hogyan is válhat Wotan a szeretet tárgyává? Bár sikerül megteremtenie az emberi világot, megfizetve az erkölcsi törvényekkel való szembeszegülés magas árát, mégis híján van valaminek, ami az embereknek megvan.⁶¹ Ez nem más, mint a szabadság és a szeretet ötvözte. Az embereknek megvan „az a szabadságuk, hogy dacoljanak a törvénnyel, a sorssal, magával a halállal is, és mindezt a másik ember kedvéért – az a szabadságuk, hogy odaajándékozzák önmagukat”.⁶² Ez az áldozat pedig csak akkor lehetséges, ha személyes szenvedéssel jár együtt, ami igazán értékessé teszi.

Scruton a Siegmund és Brünnhilde közötti párbeszéd felidézésével szemlélteti Wagner mondanivalóját. Előbbi emberi lény, aki ajándékként ajánlja fel szenvedését, és ennek következtében utóbbi, az istennő megtanul „számot adni önmagáról”, szemtől szemben találkozni Siegmunddal mint „én” és „te”, „és így csöppen bele a szeretet és a szenvedés emberi világába”.⁶³ Azáltal, hogy elveszíti az örök élet isteni adományát, valóságos arcra tesz szert, olyanra, amely „szeretetre kész, és áldozathozatalra hivatott”.⁶⁴ Sorsa az, hogy elveszítse a szeretett személyt: ezt az árat kell megfizetnie annak megtapasztalásáért, hogy szeretik.

Scruton szerint Wagner jelképes története művészi magyarázatot kínál a megtestesülés rejtélyére. Brünnhilde példamutatása az inkarnációt példázza, amely egészen egyszerűen „a szenvedés elfogadása a szeretet kedvéért”.⁶⁵ Ez az üzenet paradoxon: ahhoz, hogy isteni természetét bizonyítsa, még egy istennek is képesnek kell lennie arra, hogy lemondjon isteni hatalmáról. A megtestesülés, vagyis az emberi sors elfogadása által válik az istenség képessé a szeretetre, és az ilyen áldozat felajánlásával az isten maga is a személyes szeretet tárgyává válhat. Az az ár, amelyet egy isten fizet ezért a tapasztalatért, még nagyobb, mint amelyet az embereknek kell leróniuk. Hiszen az, amit az istenség elveszít, nem csupán a halandó élet, hanem a halhatatlanság maga. De egyszersmind az, amit az önfeláldozásnak és

⁶⁰ SCRUTON 2012C: 174.

⁶¹ Paradox módon szerepköréhez tartozik az erkölcsi törvény fenntartása is.

⁶² SCRUTON 2012C: 174.

⁶³ SCRUTON 2012C: 175.

⁶⁴ SCRUTON 2012C: 175.

⁶⁵ SCRUTON 2012C: 176.

a kölcsönös szeretetnek ezzel az aktusával elnyer, több is, mint amit az ember saját akaratából elérhet: nem kevesebb, mint a megváltás.

Az embereket és az isteneket az az ár egyesíti, amelyet a szeretetért meg kell fizetniük: képessé kell válniuk arra, hogy szabadon felajánlják magukat ajándékként a másíknak – és éppen ennek az áldozathozatalnak a pillanatában válik láthatóvá valódi arcuk szépsége. Egy isten esetében az önfeláldozás aktusán keresztül az istenség megtanul szeretni, és megtanulja, hogy milyen érzés viszontszeretve lenni, így ebben a találkozásban az isteni arc valóságos, megtestesült jelenlétként válik láthatóvá. A kinyilatkoztatás pillanata személyes szemtől szembeni találkozás, amelyben az istenség szabad és szeretni képes emberré válik.

Scruton tisztában van értelmezése teológiai problémáival, különösen ami „a teremtés megalapozott teológiáját” illeti, amely mindezekről számot tudna adni.⁶⁶ Elbeszélésének erőssége az Istennel való személyes találkozás lehetőségének leírásában rejlik, amely akár a halandó ember számára is adott, és amelyet a megtestesülés kettős aktusa tesz lehetővé az isteni önfeláldozás formájában, a bukott emberi lények itteni világában.

A mi varázstalanított kultúránkból éppen ennek a találkozásnak a lehetősége veszett ki – vonja le a következtetést Scruton –, és ez a veszteség az emberi élet vonatkozásában egyben annak elvesztése, hogy értelmet tudjunk tulajdonítani az emberi életnek. Ezzel vissza is tér ahhoz, amit ő maga „a szókratészi idiómának” nevez, és azt állítja, hogy e találkozás esélye nélkül életünk „nem embernek való élet”.⁶⁷ De még a veszteség ezen pillanatában is reményt talál: legalább az elvesztett lehetőség miatti nyugtalanságunknak „van vallási értelme”.⁶⁸

METAFIZIKA II. A VILÁG LELKE

Térjünk most át az *Isten arca* párájára, Scruton másik metafizikai művére, *A világ lelkére*!⁶⁹ A könyv anyagának zömét azok a Stanton-előadások teszik ki,

⁶⁶ SCRUTON 2012C: 177.

⁶⁷ SCRUTON 2012C: 178.

⁶⁸ SCRUTON 2012C: 178.

⁶⁹ SCRUTON 2022A.

amelyeket a Cambridge-i Egyetem Teológiai Karán tartott 2011-ben. Célom az lesz, hogy rámutassak azokra az összefüggésekre, amelyek a metafizika, a politika és az esztétika között állnak fenn Scruton kései gondolkodásában. A szerző maga a következőképpen foglalja össze a könyv programját: „Az volt velem a célom, hogy az elme, a művészet, a zene, a politika és a jog témájára vonatkozó filozófiai diskusziókra támaszkodva tisztázzam, mi is a tétje a vallásos hit természetéről és alapjáról folytatott kurrens vitáknak.”⁷⁰ Legalább két dolgot meg kell jegyeznünk ezzel a leírással kapcsolatban. Mindenekelőtt azt, hogy figyelemre méltó a folytonosság feltételezése egyfelől a művészet és a zene, másfelől e kettő, valamint a politika és a jog között. Sokat elárul Scruton filozófiai érdeklődéséről, hogy ezeket a tevékenységeket ilyen szorosan kapcsolódónak tartja. Az esztétikai és az erkölcsi, illetve politikai gondolkodás közös vonásának az bizonyult, hogy az emberi ítéleőre hagyatkoznak. A művészet és a zene értékeléséhez szükséges esztétikai ítéleőre a politikai ítélethez, sőt a bíró jogászai ítéelőképességéhez hasonló. Másodszor azt kell megjegyeznünk, hogy a könyv tétjéről szólva azt is említi a szerző, hogy általa „bizonyos mértékben teret nyit a vallásos világnézetnek”, még ha nem is válik vallásfilozófussá, s nem is foglalkozik azzal, hogy adott vallás teológiai tanítását vagy vallási gyakorlatát is szemügyre, netán védelmébe vegye.⁷¹ Ettől függetlenül azonban „teológiai elaborátumnak” nevezi a vállalkozását.⁷²

Scruton mindig is kifinomult érzékkel viszonyult a vallás jelenségéhez. Mint láttuk, állandó párbeszédet folytatott René Girard áldozatiságról és a vallás születéséről szóló elképzeléseivel. Az *Isten arca* és *A világ lelke* című ikerkönyvek kivételével azonban soha nem kereste kifejezetten nézeteinek vallási következményeit az emberi tevékenység területén. Jellemző módon ebben a kötetben az emberi viselkedés vallási alapjairól szóló beszámolójának van személyes rétege is, amennyiben az egyén vallási életét érinti, de kitér a közösségi dimenzióra is, az „én” tapasztalatára azoknak a másoknak a körében, akikkel az „én” szoros kapcsolatban áll, és akik mindannyian egyazon értelemhorizonton osztoznak. Bizonyos értelemben a két könyv

⁷⁰ SCRUTON 2022a: 7.

⁷¹ SCRUTON 2022a: 7.

⁷² SCRUTON 2022a: 7.

együtt olvasva Scruton filozófiai summája az emberi életről, egyrészt mint magányos, másrészt mint közösségi tapasztalatról. A két könyvet azonban így sem könnyű megfejteni, mivel szerzőjük igencsak tömör formában igyekszik metafizikai beszámolót nyújtani az emberi állapotról.

Poussin tájképe

Ezt a kötetet is a borítón látható festményből kiindulva szeretném megközelíteni. Bár fel lehetne hozni ez ellen, hogy a szerzőknek nem mindig van személyesen közük kötetük borítójához, azt gyanítom, hogy Scruton nagyon is tudatosan választotta ezt a képet. A borítókép Nicolas Poussin 17. századi francia festő egyik festményének részlete. A címe: *Un Tem[p]s calme et serein* (*Nyugodt és derűs idő*) – a Getty Múzeum angol nyelvű leírása szerint *Landscape with a Calm* (*Derűs tájkép*, 1650–1651) –, és egy ideális tájat ábrázol, amely illik is egy olyan kötethez, amely *A világ lelke* címet viseli. Mintha a táj – legalábbis szimbolikusan – magát a világot ábrázolná, és a természet metafizikai kettősségét mutatná be. Bár sem Poussin-t, sem a festményt nem említi Scruton szövege, egy másik művében a szerző ezt állítja: „több jelentés rejlik egy Beethoven-kvartettben vagy egy Poussin-tájképben, mint »A hó fehér.« kijelentés igazságfeltételeinek szentelt szakirodalom egész korpuszában.”⁷³ Ez a megjegyzés persze nem más, mint az analitikus filozófia hermetikus tendenciáinak meglehetősen szókimondó kritikája, és Scruton élethosszig tartó esztétikai és művészetkritikai érdeklődésére is magyarázatul szolgál.

De nézzük közelebbről a festményt, és próbáljuk meg úgy értelmezni üzenetét, mint amely ablakot nyit a szerző kötetével kapcsolatos szándékaira! Poussin-t az európai művészet egyik első tájképfestőjeként tartják számon – a művészettörténet standard narratívája szerint az elsők egyike volt azon művészek között, akik a tájat önmagáért ábrázolták képeiken. Fontos az is, hogy a természeti szépséget ábrázoló kompozícióin a festő továbbra is megtartja a narratív elemeket: úgy tűnik, nem elégszik meg pusztán a természeti (és ember építette) formák ábrázolásával anélkül, hogy valamilyen

⁷³ SCRUTON 1990.

eseménytörténetet is elő ne adna, amely úgy bontakozik ki a tájban, mint színpadi dráma a díszletek között. Néha ezek a narratívák a képen ábrázolt kellékekből kiindulva könnyen megfejthetők. Máskor azonban sem magát a történetet, sem jelentését nem könnyű azonosítani, így a kép jelentősége némileg homályos és értelmezhetetlen marad, valószínűleg szándékosan. Mindazonáltal a néző szükségszerűen kapcsolatot keres az ábrázolt események és a jelenet vizuális jellemzői között.

Éz utóbbi a helyzet azzal a festménnyel is, amely a kötet borítóját díszíti. Poussin nyugodt tájképe a vizuális kódok egész spektrumát vonultatja fel. A kompozíció fő eleme a tó, amelyet fák vesznek körül. A tó szervezi a kompozíciót: az ábrázolás összes többi eleme e köré szerveződik, a mögötte levők pedig visszatükröződnek sima felszínén. Az előtérben kecskepásztor áll a kutyája társaságában és a nyája által körülvéve; ugyanúgy nézi a tájat, mint mi. Középen, a tó mögött, központi helyen egy épületegyüttes, tulajdonképpen egy olasz villa kontúrjai, falai és tornya látható, sőt néhány lakója is megjelenik.⁷⁴ A villa és az épületek körvonalait tükröző tó között további pásztorok legeltetnek, ők szarvasmarhákat. A távoli háttérben egy hegy sziklái sejlenek fel, és egy máglyarakás füstje is gomolyog ebből az irányból. A kompozíció bal oldalán további épületek állnak; kevésbé kolosszálisak, mint a villa. Előttük két férfi ül lóháton: egyikük galoppra ösztökéli paripáját, míg a másik hagyja nyugodtan inni vagy enni a lovát.

A táj nyugodt és csendes, kivéve két motívumot, a galoppozó lovat és a háttérben kavargó füstöt. Ez a két jel mintegy figyelmeztetésként szolgál: a kétféle mozgás és a jelenet többi, nyugodt része közötti feszültség arra készíti a nézőt, hogy elgondolkodjon a látott események pontos természetén és a mögöttük rejlő lehetséges jelentéseken. A két nyugtalanító jel, úgy tűnik, ellentétben áll a jelenet nyugalmával.

A fenti ábrázolás értelmezésénél figyelembe kell venni azt is, hogy van egy párja, a *Viharos táj*.⁷⁵ A kettő közötti kapcsolatról Félienien korai kommentárjában olvashatunk, aki „két tájképet” említ, „amelyek közül az egyik

⁷⁴ Olasz villáról beszél: OAKLEY 2015.

⁷⁵ Az alábbiakban a következő katalógusban olvasható leírásra és esszékre támaszkodom: ROSENBERG–CHRISTIENSEN 2008.

viharos, a másik nyugodt és derűs jelenetet ábrázol”.⁷⁶ Poussin valószínűleg nagyjából egy időben, 1651-ben festette a két művet. Látszólag az ellentétes időjárási viszonyok ábrázolását nyújtják: az egyik nyugodt, napsütéses, a másik viharos napot jelenít meg.⁷⁷ Ha azonban hajlandók vagyunk úgy tekinteni a tájra mint színpadra, ahol értelemmel bíró cselekvés zajlik, akkor rájöhethetünk: az ártatlannak tűnő történés is szimbolikus üzenetet közvetíthet. Az időjárási viszonyok, mint például a vihar vagy a napsütés, gyakran utalnak lelkiállapotokra, például érzelmi zavarokra vagy a szellem szárnyalására mind a vizuális narráció, mind az irodalom retorikai hagyományában. Ezért aztán joggal sejthetünk a festmény esetében is valami többletet a természeti táj pusztá ábrázolásához viszonyítva. Míg az egyik mű a világot szinte mozdulatlan rendezettségben, otthonos helyként mutatja be, addig a másik esetében a természet felfokozottan dinamikus cselekvővé válik, amely kész elpusztítani minden emberi lényt, aki az útjába kerül. Míg a viharos kép a villámlás kitüntetett pillanatát, a nyugodt a szinte rezzenéstelen mozdulatlanságot örökíti meg. Rosenberg katalógusa az egyik festményen a „lázado természetet”, a másikon pedig az „örök természetet” azonosítja.⁷⁸

De a Scruton-kötet borítóján látható festmény egy másik indokkal is szolgál a pusztá tájképen túlmutató értelmezésre. Tekintettel arra, hogy a festő a pásztorokat természetes környezetben ábrázolja, és a festmény általános hangulata nyugodt és rendezett, a néző könnyen arra a következtetésre juthat, hogy ez árkádiái, bukolikus jelenet.⁷⁹ Ezek a jelzők a Vergilius által megteremtett ókori irodalmi műfajt idézik, amely idealizált formában mutatja be a (stilizált) pásztorok élet-, gondolkodás- és érzésmódját vidéki környezetben, az illem hagyományos szabályait követve. A szemlélő már csak ezért sem lepődik meg azon, hogy Poussin a Róma környéki romagnai tájba helyezi a pásztort jelenetet. Ez a műfaj egyébként Poussin korában mind a költészetben, mind a színházi előadásokban, de még a zenében

⁷⁶ ROSENBERG–CHRISTIENSEN 2008: 260.

⁷⁷ A katalógus „a természet két tükörképéről” beszél, amelyek „felváltva mutatkoznak meg a természet tiszta nyugalmaiban és elemeinek erőszakos elszabadulásában”. ROSENBERG–CHRISTIENSEN 2008: 260.

⁷⁸ ROSENBERG–CHRISTIENSEN 2008: 261.

⁷⁹ Claire Pace említi, hogy „a *Nyugodt tájkép* pásztoralis figuráit” „a romlatlan pásztoralét és a bukolikus hagyomány megközelítéseként jellemezte Kitson”. PACE 2008: 81.

is népszerű volt. Ebben a történettípusból a béke és a természet rendje kap hangsúlyt, amely témák Poussin művészi érdeklődésétől nem állnak távol. A kompozícióban a műfaj teatrális jellege is felfedezhető. Bellori felidéz a festő sétáit a Pinción, „ahonnan a legszebb kilátás nyílik Rómára, a gyönyörű dombokkal, amelyek az épületekkel együtt valóságos színpadi képet idéznek fel”.⁸⁰

Azt is fontos megjegyezni, hogy a költői hangulat visszatérő elem Poussin festészetének értelmezésében is, és nem csak Vergilius irodalmi gyakorlatával és bölcséleti gondolkodásával összefüggésben. A költészetet hagyományosan egy elképzelt, ideális világ ábrázolásaként is szokás értelmezni. Mindamellet a festményen megjelenő harmónia és zavartalan béke – feltételezhetően – pillanatnyi, hiszen egyes vizuális jelek – a nyargaló ló és a füst a domboldalon, valamint a domb fölé magasodó felhők – a történet fordulatának kockázatát sejtetik. Hazlitt „tökéletes emberi boldogságról” beszél Poussin egy másik, ehhez hasonló tájképe kapcsán, „amelyet azonban hamarosan megzavarnak”.⁸¹ A költői és bukolikus hangulatot még hangsúlyosabbá teszi az elvesztésétől való félelem miatt feltörő veszélyérzet.

Scruton számára ez a bukolikus hangulat talán az emberi állapot parafrázisaként is releváns lehet. Ez a nyugodt tájkép olyan világot mutat be, amelyben az ember otthon érezheti magát. A villa például a visszavonulás helyszíne lehet a politikai élet zűrzavarái elől menekülő ember számára. A római villának kétségtelenül megvolt ez a funkciója, amint azt az államférfiak, például Cicero, és olyan költők életrajzából is jól tudjuk, mint Vergilius és Horatius, nem is beszélve a száműzött Ovidiusról. A politikai konfliktusövezetekből való visszavonulás szokását Petrarca és a száműzött Dante sorsa is felidézheti, hiszen a politika világából kilépni vágyó humanisták egész sora követte őket. Ahogy arról korábban már volt szó, Scruton maga is létrehozott egy ilyen nyugodt menedékhelyet a wiltshire-i farmon, amelyet Scrutopiának nevezett el. Ez volt az ő Árkádiája, a szemlélődés világa, távol a közélet forgatagától. Claire Pace hivatkozik Justus Lipsiusra, aki *De Constantia (Az állhatatosságról)* című könyvének (1584) olasz fordításában „a kerteket dicséri, amelyek felüdülést és »nyugalmat kínálnak

⁸⁰ BELLORI 1976: 451.

⁸¹ HAZLITT 1931: 291–292.

a léleknek«, »biztos menedéket az ingerültségtől és zavaroktól«, olyan »filozófusokat és bölcseket« idézve, akik kertekben kerestek menedéket”.⁸² Bár a városi élettől való visszavonulás a barátság és a társasági élet egyéb formái által biztosított összes társadalmi előny elvesztését is jelenthette, a vidéki élet epikureus felfogásában a kert élvezetei sok mindenért kárpótltak, például Horatius költészetében.⁸³ Érdeemes felidézni Cicerónak az öregségről írt művét is, amely szintén a barátság helyszínéül szolgáló villát dicsérte.⁸⁴

A békés természet várostól való távolsága mindkét esetben a magánélet és a közélet közötti ellentétre, illetve ezáltal a cselekvés és a szemlélődés közötti különbségre emlékeztet. A Poussin által ábrázolt kontraszt a magányos és a tevékeny élet montaigne-i összehasonlításával is kapcsolatba hozható.⁸⁵ Egy másik francia szerző, Pierre Charron a városokban bebörtönzött, ám a vidéki életben felszabaduló kreatív energiákra utalt, és közvetve „a tájak szemlélésére” buzdított.⁸⁶ Maga a tájképfestészet kialakulása is e gondolkodók korszakához köthető.

A szemlélődés mint szellemi tevékenység a természettel összhangban álló élet alapelveinek azonosítására és átgondolására irányul. A természet otthonossága – tökéletes kompozíciója – e rend végső gondviselőjére irányítja figyelmünket, amint azt Poussin másik két festménye is sugallja, amely a magányos evangélistákat, Szent Mátét és Szent Jánost ábrázolja. Poussin a vidéki visszavonulás témáját előszeretettel kapcsolja össze „az isteni teremtető” szemlélésével.⁸⁷ De az egyházi vezetők is bátorították a természet szemléléséből kiinduló elmélkedést az isteni mindenhatóságról, amint azt VIII. Orbán pápa egyik verse példázza, amelyben a saját rezidenciájának helyet adó Castel Gandolfó-i táj „örök szépségét” dicséri.⁸⁸ Úgy tűnik, kései tájképein Poussin is közel került a természeti széphez

⁸² PACE 2008: 81–82. Érdeemes ezzel összefüggésben a kertbe való visszavonulás kínai hagyományát is felidézni.

⁸³ PACE 2008: 83.

⁸⁴ Robert Grantnek tartozom köszönettel ezért az utalásért.

⁸⁵ PACE 2008: 84. Pace itt Montaigne *De la solitude* (A magányról) című esszéjére hivatkozik.

⁸⁶ PACE 2008: 84.

⁸⁷ PACE 2008: 84.

⁸⁸ PACE 2008: 85.

ehhez a felfogásához – köztük az itt tárgyalt festményén is, amely által „a természet világának kortárs tudományos értelmezéseire és az antik filozófiára” egyaránt reflektált, „a világegyetemet uraló ciklikus folyamatokról elmélkedve”.⁸⁹ Összességében a borítón reprodukált mű remekül felkészíti az olvasót a kötetre, amely az emberi lét legmélyebb metafizikai kérdéseire keresi a választ.

A vallásos késztetés

Mint említettem, *A világ lelke* nagyjából egy időben íródott az *Isten arcával*. Párhuzamos kísérleteknek tekinthetők az emberi élet legalapvetőbb kérdéseinek megközelítésére.

A világ lelke azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy miként értelmezhető az ember vallási késztetése. Mivel a nyitó- és a zárófejezet egyaránt a transzcendens Isten őszinte emberi kereséséről szól, ezért az olvasó joggal feltételezi, hogy a kötet egésze is ennek a keresésnek a jegyében áll. Ettől azonban még korántsem zökkenőmentes történet, amely a bizonytalanságból a bizonyosságokhoz vezetné el az olvasót. Éppen ellenkezőleg: míg az első fejezet az *Istenhit*, addig az utolsó az *Istenkeresés* címet viseli. Ez annak tudható be, hogy Scruton mint képzett analitikus filozófus továbbra is rendkívül nehéznek találta, hogy fogalmilag szabatos nyelven beszéljen arról, amit ő vallási tapasztalatnak nevezett, kantiánusként pedig súlyos fenntartásai voltak a vallásfilozófia teljes nyugati hagyományával kapcsolatban.

Filozófiai íróként mégis mindent megtesz annak érdekében, hogy olyan nyelvet és szókinccet találjon, illetve alkosson meg, amely alkalmas arra, hogy az emberi lénynek a transzcendenssel kapcsolatos tapasztalatát tárgyalja. Nagyon is komolyan veszi Kant és Hume felvilágosult filozófiáját, és elfogadja a kiábrándító következtetést: „a transzcendenshez vezető mindkét út – a kozmológiai és a pszichológiai is – lényegében járhatatlan.”⁹⁰ Ez azonban nem a történet vége, hanem a kezdete, ugyanis legalább két másik gondolkodót is hasonlóan komolyan vesz: Durkheimet és Girard-t, akik

⁸⁹ PACE 2008: 87.

⁹⁰ SCRUTON 2022a: 44.

meggyőzően kimutatták, hogy a vallási tapasztalat milyen döntő jelentőségű az emberi társadalmakban. Mindkettejüknek komoly mondanivalója van az emberi áldozatkészségről és különösen a radikális önfeláldozásról, amely közvetlenül kapcsolódik a vallási gyakorlathoz. Ezzel Scruton visszatér az áldozat és a szent kérdéséhez. Mindkét típusra igaz, hogy mintha „a mi világunk határán állnának, kifelé tekintve arra, ami nem e világból való”; vagy pontosabban „úgy tűnik, hogy egyszerre vannak a mi világunkban és azon kívül”.⁹¹

Egy ilyen állítás persze logikai ellentmondás, amelyet könnyedén cáfol a hétköznapi logika. Mindazonáltal tagadhatatlanul van bennünk, emberekben olyan késztetés, amely ebbe az irányba hajt és vonz, ezért Scruton ebben a fejezetben többször visszatér ehhez a képhez. A történet, amelyet Scruton – a Freudra is építő Girard, valamint Durkheim segítségével – rekonstruál, az emberi erőszak értelmezéséről szól, és azt mutatja, az erőszak és a konfliktus az emberi társadalom elkerülhetetlen része. Ennek az erőszaknak a megfékezésére és „a konfliktusok feloldására [...] születik meg a szent tapasztalata”.⁹² A konfliktus sújtotta társadalmaknak bűnbakot kell találniuk, aki magára vállalja az erőszak áldozatává válás terhét. „A bűnbak elleni összefogás segít félretenni az emberek közti rivalizálást és megbékíteni őket egymással. Halála révén az áldozat megtisztítja a társadalmat erőszakosságától.”⁹³ A rituális erőszak áldozatát ezáltal olyan szentséggel ruházzák fel, amely megkülönbözteti őt a társadalmon belül bármi és bárki mástól, „így lesz belőle egyszerre áldozat és szent”.⁹⁴

Míg Girard számára az áldozattá vált egyén elleni közösségi erőszak és annak funkciója a fontos, addig Durkheimnél az egyéni élet sajátosságai és a közösség folytonossága közötti kapcsolat a téma. Az áldozathozatal fő mozgatórugójaként a valahová tartozás vágyát azonosítja, ami megmagyarázza, hogy miért tűnhet az áldozat számára választása értelmesnek. Ez a kérdés előkerül Scruton Durkheim-értelmezése esetében is: az arról

⁹¹ SCRUTON 2022a: 31. Érdemes ennek kapcsán a panenteizmus fogalmát is felidézni.

⁹² SCRUTON 2022a: 36.

⁹³ SCRUTON 2022a: 36–37.

⁹⁴ SCRUTON 2022a: 37.

szól, hogy a keresztény vallás erkölcsi állítása, hogy az áldozatot önfeláldozással tudja változtatni Krisztus, mégpedig épp saját tudatosan választott önfeláldozásának példáján keresztül.⁹⁵ Durkheim az önfeláldozás központi gondolataként a tagságot hangsúlyozza: az ember az önfeláldozás aktusával nyerheti vissza közösséghez tartozását. Scruton ezen a ponton Jan Patočkát, a kortárs cseh fenomenológust is idézi, aki a közösségükért hozott áldozatuk jelentőségét hangsúlyozva említi a totalitárius rendszerek áldozatait. Ez természetesen az esetek többségében nem volt önként választott sors, de az áldozathozatalnak itt is hasonló a struktúrája, mint Girard és Durkheim paradigmájában. Patočka maga is áldozatul esett a kommunista rezsimnek, így saját elméletét személyes példájával hitelesítette. A kommunizmus kritikáját az ellene való gyakorlati szervezkedéssel is kiegészítő Scruton kulcsfontosságúnak találja Patočka tanítását és személyes példáját. A cseh filozófus Husserl és Heidegger tanítványa volt, de eredeti gondolkodóvá érett, aki a fenomenológiának a társadalom- és politikai filozófiára alkalmazott, személyes változatát dolgozta ki. Ez a szemlélődő gondolkodó egy kiélezett történelmi pillanatban csatlakozott a Charta 77-hez, a kommunista rezsim elnyomó intézkedései elleni ellenzéki mozgalomhoz. Patočkanak megalapozott lelkiismereti aggályai voltak a totalitárius törekvéssel szemben, és az ellenzéki mozgalomban való részvétele miatt elszenvedett erőszakos rendőrségi kihallgatások következtében hunyt el. Azzal, hogy Scruton ebben az összefüggésben hivatkozik rá, kitágítja elemzésének fókuszát, azt állítva, hogy a vallási készítésnek közösségi, sőt néha politikai kontextusa is van.⁹⁶ Az első fejezet végére Scruton arra a következtetésre jut, hogy a transzcendensre irányuló készítés általános az emberekben – még a vallástalanokban is –, és ez segíthet bennünket abban, hogy elérjük saját emberi horizontunk határát, függetlenül attól, hogy kozmológiai, pszichológiai, kulturális antropológiai vagy politikai szemszögből tekintünk rá.

⁹⁵ Megjegyzendő, hogy az áldozathozatal döntő jelentősége a közösség jóléte szempontjából azon a feltételezésen alapul, mely szerint az agresszió és az erőszak az emberi viselkedés eredendő velejárója, ami konfliktusban áll az emberi természet alapvető társiasságával.

⁹⁶ Wittgenstein nyomán nyilvánvalóan kizárhatjuk a privát vallás lehetőségét.

Az emberi természet

A *világ lelke* következő négy fejezete – a későbbi *On Human Nature* című munkája témáját megelőlegezve – az emberi természetről szól. Filozófiai antropológiájában Scruton alapvetően kantianus maradt, és az emberi lényt meghatározó kognitív dualizmust hangsúlyozta. A következőkben először erre a fogalomra koncentrálok, amely kulcsfontosságú, ha meg akarjuk érteni az emberről alkotott felfogását, beleértve a személy és az intencionalitás gondolatát. Ezt „az intencionalitás meghaladására” vonatkozó scrutoni gondolat tárgyalása követi, amely elvezet bennünket a szövetség (*covenant*) kvázi vallásos fogalmához és végül a két személy közötti szemtől szembeni (*face-to-face*) kapcsolat jelentőségének megértéséhez.

A kognitív dualizmus mellett érvelve a filozófus mindenekelőtt megkülönbözteti azt az ontológiai dualizmustól. A dualizmusnak ezt a második formáját Descartes-nak tulajdonítja, és elutasítja, míg a kognitív dualizmust, amelyet elfogad, Kantnak.⁹⁷ Egyszersmind az analitikus filozófia bizonyos hagyományával is azonosítja ezt, olyan szerzőket említve, mint Wilfrid Sellars, John McDowell és Robert Brandom, a klasszikus kontinentális filozófia olyan nagyságai mellett, mint Spinoza és Kant, akikről kismonográfiákat is publikált, valamint a fenomenológia atyja, Husserl.⁹⁸ A kognitív dualizmust a következőképpen határozta meg: „a világot két, egymással össze nem mérhető módon lehet megérteni: tudományosan és interszempionálisan.”⁹⁹ Scruton szerint a kognitív dualizmus olyan episztemológiai álláspont, amely tagadja az egyszerű naturalista szcientizmust. Eszerint a tudományos megközelítést nem úgy kell felfognunk, mint ami „jobb”, pontosabb és fejlettebb, mint a hétköznapi emberi gondolkodás, amelyre személyközi kapcsolatainkban támaszkodunk. De a hétköznapiak az emberi gondolkodáson belüli elsőbbségét sem kell a tudományos

⁹⁷ Van, aki szerint kognitív dualizmusa mégiscsak megmarad egy ontológiai dualizmus csapdájában. ELLIS 2019. A kognitív dualizmus scrutoni tárgyalásának másféle kritikáját nyújtja O’HEAR 2020 ötödik fejezete: *The Great Absence: Scruton’s Cognitive Dualism*.

⁹⁸ Kant-monográfiáját 1982-ben, Spinoza-könyvét 1987-ben adta ki.

⁹⁹ SCRUTON 2022a: 59.

megismeréssel szembeállítanunk. Ehelyett ajánlja figyelmünkbe a kognitív dualizmust, amely arra biztat, hogy ne részesítsük előnyben a megértés egyik módját sem a másikkal szemben. Ahogyan arra Wittgenstein kacsá-nyúl példája is rámutat: az emberek képesek ugyanazt a dolgot két különböző módon látni. Egyszerűen tudatában kell lennünk annak, hogy a világ jelenségeit többféle módon közelíthetjük meg. Az emberi gondolkodás nagy előnye az, hogy a helyzetnek megfelelően váltogathatjuk nézőpontunkat.

Értelmezése szerint a tudomány a világ legmegfelelőbb megközelítése, főként a „mi létezik?” kérdés megválaszolásához. Csakhogy – teszi hozzá Scruton – van egy másik megközelítés is, a *Verstehen* (megértés) gyakorlata, amely az emberek belső nézőpontja önmagukra és a külső tárgyak világával való interakcióikra vonatkozóan. Ehhez a tudomány nézőpontjából nem lehet hozzáférni. Ez „emergens” világ, amely csak az emberi lény *cogitó*-jának, azon belül pedig önreflexiójának köszönhetően létezik. Ezt a világot nem az okság törvénye határozza meg, mint a természet világát, hanem az indokok rendszere. Az indok pedig nem más, mint egyfajta mentális művelet, amelyet az interperszonális kapcsolatok világában alkalmazunk, és amelynek segítségével értelmet tulajdonítunk az emberi világ cselekedeteinek és eseményeinek.

Ezen a második területen, a társadalom világában két további fontos fogalom jelenik meg Scrutonnak a fenomenológia alaptételeiről szóló beszámolójában: az első személyű gondolkodásmód és az intencionalitás. Mielőtt továbblépnénk, meg kell értenünk, hogy mit ért ezeken. Ahhoz pedig, hogy megmagyarázzuk a két említett fogalmat, a személyről alkotott elképzelésére kell támaszkodnunk.

Annak érdekében, hogy megértsük a Scruton által a személy fogalmának tulajdonított jelentőséget, röviden vissza kell térnünk az istenhitről szóló fejtegetéséhez. Ezzel összefüggésben a valódi jelenlét (*sekina*) fogalmát hangsúlyozta, amely azt a különös szemléletmódot jelenti, ahogyan a hívők a transzcendens Istent ebben a világban közvetlenül megtapasztalják.¹⁰⁰ Az ilyen közvetlen tapasztalatot a vallási megvilágosodás pillanatában „személyes találkozásnak” nevezi, és Avilai Szent Teréz, Margery Kempe,

¹⁰⁰ SCRUTON 2012C: 53; 2022A: 23–26, 24.

Keresztes Szent János, Rumi és Pascal tanúságtételeit sorolja fel példaként a spirituális irodalomból.¹⁰¹ Ezzel azt akarja érzékeltetni, hogy aki ebben az életben valóban „találkozik” Istennel, az a „személyes” Istent tapasztalja meg. A találkozást az teszi lehetővé, hogy Istennek van bizonyos fajta jelenléte, részvételi formája az emberi világban, amely lehetővé teszi az ember számára, hogy kapcsolatba kerüljön vele. Az Isten valóságos jelenlétének tulajdonított jelentőség közvetett bizonyíték arra, hogy milyen jelentőséggel bír a személy fogalma Scruton filozófiájában.

A „személy” értelmezésének alátámasztására Scruton a latin *persona* fogalmából indul ki, amely színházi maszkot jelent, és a színész által játszott karakterre utal. Egyben emlékeztet a római jog személyfogalmára is, amely az embernek mint jogalanyra tulajdonított jogokra és kötelességekre utal.¹⁰² Ezután a középkori keresztény filozófiához fordul, felidézve Boethius beszámolóját a személyről mint „értelmes természetű, egyedi szubsztanciáról”.¹⁰³ De megemlíti Aquinói Szent Tamást is, mielőtt Locke kora újkori, „tudományos” erőfeszítéseire kerül, amelyek által az angol filozófus értelmet próbált adni a személyes identitásnak. Scruton számára azonban a két legfontosabb gondolkodó, akire a fogalom megfelelő megértéséhez támaszkodni kell, Kant és Hegel. Úgy látja, hogy Kant számára is a racionális képesség határozza meg a személyt, amely lehetővé teszi „az öntudatot és az »én« kifejezés használatát”.¹⁰⁴ Az önazonosításnak ez a képessége, önmagunknak mint az „appercepció transzcendentális egységének” megragadása az, ami lehetővé teszi számunkra, hogy az emberi lényt mint transzcendentálisan szabad lényt megragadjuk. Az emberi lényt az különbözteti meg a világ nem emberi részeitől, hogy mozgása és létállapotai nem kauzálisan meghatározottak. Képes önmagát döntéshozó ágensnek tekinteni, aki választani tud az alternatívák között a tárgyak és tényállások holisztikusan meghatározott világában. Az önreflexió azt is lehetővé teszi, hogy az egyént a másokkal

¹⁰¹ SCRUTON 2022a: 29.

¹⁰² Fel kell ismernünk az álarckok használata által felvetett nehézséget: a személyes identitás, integritás és felelősség elvesztését.

¹⁰³ SCRUTON 2022a: 52.

¹⁰⁴ SCRUTON 2022a: 52.

való interperszonális kapcsolatok hálózatának összefüggésében lássuk. Scruton itt Kanton kívül Hegelre is hivatkozik, ismét az úr-szolga viszony híres dialektikáját idézve. Értelmezésében ez annak a folyamatnak a „költői leírása” vagy elemzése, amely az önazonosításhoz és az olyan szabad lény gondolatához vezet, aki mások elismerését igényli, illetve eljuttat ahhoz az állításhoz, hogy ezt a lényt nem lehet eszközként használni, mert öncél. Bár a hegeli dialektika az ideiglenes alávetettségén és engedelmisségen keresztül vezet, végkifejlete két emberi lény között olyan kapcsolatról ad számot, amelyet – egy amúgy Scruton által ritkábban használt fogalommal kifejezve – egyenlő emberi méltóságuk kölcsönös elismerése jellemez. Nem hivatkozik egyébként szerzőnk túl gyakran a személyről szóló katolikus tanításra sem, amelyet az 1891-es *Rerum Novarum* óta számos pápai enciklika fejteget. Mivel nem volt katolikus, sem II. János Pál, sem XVI. Benedek nem jelenik meg Scruton személyről szóló beszámolójában, ami számottevő hiányossággént értékelhető egy olyan szerző esetében, akit érdekel a vallási konzervativizmus.

A katolikus hagyomány helyett Scruton Hegelre támaszkodik az öntudat és a kölcsönös elismerés jelentőségének magyarázatában. Ez azért kulcsfontosságú számára, mert megmagyarázza az interperszonális tartomány létezését, amelyet Scruton „másokkal egyeztetett életként” határoz meg,¹⁰⁵ és amelyet az „én” és a te „éned” közti kapcsolat határoz meg. A hegeli úr-szolga viszony érvkészletének rekonstruálása által megerősíti az ember azon képességét, hogy felismerje, mennyire hasonlít a másik az „én”-re – más szóval azt, hogy van esély gondolataink megosztására a másikkal és ezen keresztül a közös gondolkodásra és érzésre is. Ezáltal azon szféra létét alapozza meg, amely az emberi élet autonóm dimenziójaként a determináció és az oksági törvények világától elkülönülten működik, és hosszú távon is fenn tud maradni.

A személy mint társas lény fogalma mellett az intencionalitás gondolata is döntő szerepet játszik Scruton „kognitív dualizmusról” alkotott elképzelésében. Figyelemre méltó, hogy amikor az intencionalitásról beszél, nem a filozófiai irányzat klasszikusaihoz nyúl vissza, a fenomenológia kortárs

¹⁰⁵ SCRUTON 2022a: 30.

fejleményeire sem hivatkozik. Ehelyett olyan „keményvonalas” analitikus filozófusokra hivatkozik, mint Dennett, Searle és Anscombe, ami ismét azt bizonyítja, hogy elsősorban ebben a hagyományban érzi otthon magát, és hogy valódi vitapartnerei, akiket meg akar győzni, az analitikus diskurzus résztvevői.

Scruton intencionalitásról alkotott felfogását a személyről szóló beszámolójával kapcsolja össze. Az emberi gondolkodás célra irányul: mindig valamiről szól, s így relacionális. Vagyis az emberi elme képes egyes dolgokkal külön-külön foglalkozni, vagyis ebben az értelemben tudatában „megtartani” bizonyos dolgokat. Amikor gondolkodom, akkor mindig valamire gondolok, ami megjelenik elmémben, mivel elmém képes reprezentálni azt. A szerző itt az intencionalitás legáltalánosabb értelmezésére támaszkodik, miszerint ez „az elmének és a mentális állapotoknak az a képessége, hogy dolgokról, tulajdonságokról és tényállásokról szóljanak, azokat megjelenítsék vagy helyettesítsék”.¹⁰⁶ Az intencionalitásnak azonban van egy erősebb jelentése is Scruton számára. Ha képesek vagyunk valamire gondolni, akkor feltételezhetjük, hogy amikor interakcióba lépünk ezzel a dologgal, akkor ezt azért tesszük, mert előzetesen erre irányuló intenciót (szándékot) alakítottunk ki. Ez akár egy szelet csokoládé példájával is szemléltethető. Ha előttem van az asztalon egy szelet csokoládé, akkor képes vagyok azt észlelni és felismerni, és ennek az eljárásnak az eredményeként képes leszek fogalmilag is felfogni az ottlétét: tudatában leszek az előttem levő csokoládénak. Amint tudatára ébredek, el tudom dönteni, hogy megkóstolom-e. Ha ez így van, amikor megkóstolom a csokoládét, akkor az arról szóló hiánytalan leírásnak, hogy mi történik velem és a csokoládéval, utalnia kell arra a szándékomra is, hogy megkóstoljam a csokoládét. A csokoládé mentális reprezentációja, amely a megkóstolásra vonatkozó döntésemhez vezetett, valamint a csokoládé tényleges megkóstolása egyazon folyamatos eseménysorhoz tartozik, amelyben az egyik esemény a másikhoz vezet, és az előbbi magyarázatul szolgál az utóbbira. Azért, mert tudom, hogy csokoládé van előttem, döntést hozhatok arról, hogy megkóstolom-e, és mert úgy döntök, szándékomban áll megkóstolni, azért kóstolom meg.

¹⁰⁶ JACOB 2019.

Scruton intencionalitásfogalma azonban még ezen is túlmutat, amennyiben azt is hangsúlyozza, hogy az emberi intencionalitáshoz „első személyű tudatosság” kapcsolódik. Ezzel arra utal, hogy amikor meg akarom magyarázni, miért ettem meg a csokoládét, akkor különösebb gondolkodás nélkül tudok számot adni róla. Privilegizált helyzetben vagyok, amely képessé tesz ezt így indokolni, hiszen én magam voltam az, aki észlelte, hogy a csokoládé előtte van, és aki meghozta a döntést, hogy megkóstolja, illetve aki ezt meg is tette. Tekintettel az esemény magyarázatát illetően kiváltságos helyzetemre, el kell fogadjam azt a tényt, hogy felelős vagyok azért, ami a csokoládéval történt. Ez az elszámoltathatóság részben annak az eredménye, hogy elismerem: valóban „első személyű tudatossággal” rendelkezem az események tekintetében. Az elszámoltathatóság további feltétele, hogy mások is természetesnek találják kiváltságos hozzáférésemet az eseménysor minden egyes szakaszához, illetve az is, hogy ezt követően képesnek kell lennem megindokolni, miért történtek meg ezek az események. Az én felelősségemre ők úgy ébredhetnek rá, hogy el tudják képzelni önmagukat, ahogyan hasonló esetben viselkednének, ha egy szelet csokoládé lenne előttük. Más szóval, amikor én vagy te beszámolunk arról, hogy mi történt a csokoládéval, akkor az én „első személyű tudatosságommal” kapcsolatos, mindnyájunkban meglévő tudatosságra támaszkodunk, amelynek köszönhetően mindketten teljes leírást tudunk adni arról, hogy pontosan mi történt a csokoládéval a cselekvőképességem alapján.

Mi több, a történetek magyarázatában további szempontokat is figyelembe veszünk. Figyelembe vesszük a társadalmi intézményeket és normarendszereket, ezen belül a törvényeket, a szokásokat és az etikettet. Ezek az intézmények és normák internalizálódnak abban az értelemben, hogy a felnőttek első személyű tudatosságot alakítanak ki ezekre vonatkozóan. Bárki, aki elmagyarázza, mi történt velem és a csokoládéval, azt is feltételezni fogja, hogy tisztában vagyok a viselkedésemmel kapcsolatos elvárásokkal, tekintettel az adott körülményekre; illetve feltételezni fogja, hogy ezek a körülmények a csokoládé megkóstolására (vagy az asztalon hagyására) vonatkozó döntésem korlátozására szolgálhatnak. Azt is tudják, hogy olyasmi mellett is dönthetek, ami kívül esik a társadalmilag elfogadott kereteken, más szóval akár figyelmen kívül is hagyhatom mások elvárásait

a viselkedéssel kapcsolatban, az adott helyzetben. Az intencionalitás ebben az értelemben nem magánügy: Searle-t követve Scruton társadalmi vagy kollektív intencionalitásról beszél, amelyen azt a „közös érzéket” érti, hogy „kollektíven alá vagyunk vetve bizonyos kötelezettségeknek”.¹⁰⁷ Ez a társadalmi intencionalitás az „én” és a „te” interakcióján alapul, állítja Scruton, Hegel úr-szolga viszonyára, illetve Buber párbeszédfogalmára, valamint olyan kortárs analitikus filozófusokra is utalva, mint Stephen Darwall és P. F. Strawson. Scruton ezen a filozófiai elemzésen keresztül jut el az olyan erkölcsi fogalmak magyarázatához, mint „jog, kötelesség, igazságosság, erény és erkölcsi tisztaság, amelyek áthatják interperszonális kapcsolatainkat”.¹⁰⁸ Végso soron ez a gondolatmenet lehetővé teszi számára, hogy megmagyarázza a társadalmi valóság egy sajátos tartományának születését, a személyközi kapcsolatok megértésének második szintjét: azt, hogy „világunk az intézmények, törvények és megállapodások világa”.¹⁰⁹ Ám ahhoz, hogy leírja ezt a társadalmi szférát, Scrutonnak előbb számot kell adnia a többes szám első személyű perspektíva megjelenéséről is.

Az „én”-től a „mi”-ig

Az ígéret az emberre jellemző cselekvésforma. A nyugati filozófia mindig is talányosnak találta ezt a témát: Arisztoteléstől Scanlonig számos gondolkodó igyekezett értelmezni, hogy mi is készítet bennünket az ígéretek betartására.¹¹⁰ Scruton számára a döntő az, hogy az ígéret társadalmi köteléket hoz létre. A jelenség magyarázata során Searle klasszikus esszéjéből indul ki.¹¹¹ Úgy tűnik, hogy egy magában álló ígéret az „én”–„te” kapcsolatra korlátozódik: megígérek neked valamit, ami tartós erkölcsi köteléket hoz létre kettőnk között. Scruton ezt „intézményes ténynek”, „az emberi kapcsolatok tartományára vonatkozó ténynek” nevezi.¹¹² Az intézmény azonban

¹⁰⁷ SCRUTON 2022a: 76.

¹⁰⁸ SCRUTON 2022a: 78.

¹⁰⁹ SCRUTON 2022a: 75.

¹¹⁰ E diskurzus főbb témáinak áttekintéséhez és a rájuk vonatkozó lényegesebb nézetek áttekintéséhez lásd HABIB 2021.

¹¹¹ SEARLE 1964.

¹¹² SCRUTON 2022a: 123.

nem magánügy; definíciója szerint nyilvános, és az az általunk létrehozott közösség tartja fenn, amelynek mindkettő tagjai vagyunk. Ezért is válhat az ígéretek betartása, illetve megszegése jogi kérdéssé. Érdekes elmozdulás történik azonban az egyéni ígérettől az ígélet társadalmi elismeréséhez vezető folyamat során: Scruton a törvényhozás jogalkotó tevékenységét hozza fel példaként. A törvényalkotás aktusát úgy értelmezi, mint a közösség minden tagjának kölcsönös ígéletét arra, hogy kötelezettséget vállalnak a törvény normáinak betartására. Ez új intézményt hoz létre, amely biztosítja, hogy az egyéni viselkedés közös mintát kövessen. A törvényhozó a közösség nevében jár el, és eljárási szempontból jól körülhatárolt törvényalkotó aktusa a közösség minden tagja számára megszabja a kötelezettségek tartományát. Searle nyomán Scruton hajlandó a törvényalkotást egyfajta beszédaktusnak tekinteni, amely egyszerűen azáltal hoz létre társadalmi tényt, hogy bejelenti azt. Az emberek között létrejövő nyilvánosságot az ilyen beszédaktusok teremtik meg: az, hogy az emberek „kötelezettségeket vállalnak, ígéretek tesznek, elkötelezik magukat valami mellett, és általában véve felelősséget vállalnak a jövőért és mások jólétéért”.¹¹³ Ezt az teszi lehetővé, hogy az emberek otthonosan érzik magukat „az intézmények és törvények így meghatározott rendjében”, sőt, otthonosabban, mint az ezeket nélkülöző természeti állapotban. Scruton ezt az így körülírt tartományt azonosítja Husserl híres kategóriájával, az életvilággal (*Lebenswelt*).

Ezt a tartományt részben az említett beszédaktusok jelölik ki, amelyek kötelezettségeket teremtenek. Ezeknek azért tulajdonítunk jelentőséget az életünkben, mert a közösség garantálja kikényszerítésüket. A közösség társadalmi normái megkövetelik azt, hogy az ilyen személyes kapcsolatokat betartsuk. A közösség rendelkezik olyan szervekkel, hatóságokkal és intézményesült testületekkel, amelyek szavatolni fogják, hogy bizonyos beszédaktusoknak érvényt lehessen szerezni. A végrehajtásra fordított figyelem mögött pedig az áll, hogy az emberek méltányosnak és igazságosnak érzik az ígéretek betartását. Scruton szerint minden emberi társadalom, függetlenül attól, hogy mennyire fejlett, megpróbálja kikényszeríteni ezeknek a beszédaktusoknak a betartását. Ez a tény bizonyítja azt, hogy létezik olyasmi,

¹¹³ SCRUTON 2022a: 123.

amit Scruton „hétköznapi gyakorlati érvelésnek” nevez, illetve hogy a társadalmak elismerik azt, amit hagyományosan természetjognak hívnak.¹¹⁴

Scruton ezt a kérdést a szokásjog elveire és a szerződéses kötelezettségek kora újkori nyelvezetére hivatkozva tárgyalja, külön megemlítve az elfogulatlan szemlélő Adam Smith-i fogalmát. Azt állítja, hogy a közösség zökkenőmentes működéséhez az „én”–„te” kapcsolatoknak a közös elvárások horizontjába kell illeszkedniük, amelyet olyan normák együtteseként kell azonosítani, „amelyekkel az elfogulatlan szemlélő készséggel egyetért”.¹¹⁵ Mind nekem, mind neked tisztában kell lennünk azzal, hogy az egymással való kapcsolataink ennek az elfogulatlan szemlélőnek a felügyelete alatt állnak. Az elfogulatlan szemlélő annak megszemélyesítése, amit Scruton a „jogok, felelőségek és kötelezettségek kalkulusának”¹¹⁶ nevez, amely meghatározza a rendezett emberi interakciókat.

A szövetség (covenant) transzcendens kötelékei

Scruton számára különösen érdekes a szövetség fogalma. A fogalmat kötelező érvényű megállapodásként határozza meg, és úgy tekint rá, mint ami eredetileg – az Ószövetségben – az Isten és választott népe közötti kapcsolatra vonatkozott.¹¹⁷ Ez különleges vallási tanítás volt, amely szerint Isten ígéretet tesz, és szerződést köt az emberekkel, ahogyan két egyén egymás között eljárna. Scruton gondosan leírja, hogyan keletkezhetnek ígéretes és kötelezettségek a szerződésjog különböző formáinak kialakulása következtében, beleértve mind a római jog, mind az angol *common law* változatait. Úgy látja, hogy mindezek a fejlemények az emberi lények természetes igazságérzetének köszönhetőek, amelynek megléte már gyermekkorban, a játszótéren is megfigyelhető, ahol a gyerekek is megpróbálják érvényesíteni egymás között a méltányos játék szabályait. Ez az érzék biztosítja annak tiszteletben tartását, amit a hagyomány természetjognak nevez, és ami a

¹¹⁴ Érdekes módon Scruton nem utal közvetlenül a természetjogi diskurzus keresztény és közepkori gyökereire (habár azt „ősi fogalomnak” nevezi), hanem a *par excellence* kora modern író, Hugo Grotius munkásságára hivatkozik.

¹¹⁵ SMITH 2001: 87.

¹¹⁶ SCRUTON 2022a: 128.

¹¹⁷ SCRUTON 2022a: 124.

„hétköznapi gyakorlati érvelés valóságos kincsestára”.¹¹⁸ Ahogy Scruton rámutat, az analitikus filozófus, J. L. Austin a *common law*-ra jellemző érvelés fogalmait az emberi „én”–„te” viszony „természetes következményeiként” írta le. Ugyanez vonatkozik a jog és az erkölcs elveinek történeti kialakulásáról számot adó Adam Smith-i rekonstrukcióra,¹¹⁹ amely úgyszintén az „elfogulatlan szemlélő” gondolatán alapul, vagyis azon, hogy „minden cselekedetünk megítéltetik”.¹²⁰ Innen már csak egy lépés annak elfogadása, hogy vannak bizonyos jogok, amelyeket elidegeníthetetlennek kell tekinteni, mert emberi természetünk megkérdőjelezhetetlen részeként hozzánk mint emberi lényekhez tartoznak.

Miközben elfogadja az emberi jogok fogalmát, Scruton arra is rámutat, hogy ez a modern nyugati társadalmakban hajlamos inflálódni. Sőt, szerinte erre már Bentham is felhívta a figyelmet, és ezért részesítette előnyben az úgynevezett „szerződésen kívüli kötelezettségeket”.¹²¹ A konzervatívizmusnak el kell kerülnie, hogy a jogokról szóló mértéktelen fecsegés csapdájába essen. Bár a konzervatívok elfogadják azt az elképzelést, hogy igazságérzetünk bizonyos igazságokat nyilvánvalóként ismer el, értelmet adva az ígéreteknek és a jogoknak, ugyanakkor azt is hangsúlyozzák, hogy „a számunkra legfontosabb viszonyok közül sok nem ragadható meg szerződéses alapon”; és „a ragaszkodás és a szeretet” viszonyai is ilyenek.¹²² Ez utóbbiak olyan kapcsolatok, amelyeket „transzcendensként” vagy „örökkévalóként” határozhatunk meg.

Az első példa, amelyet Scruton az emberi elköteleződésnek erre a formájára felhoz, a házassági fogadalom, amely egzisztenciális jellegű, mivel a „közös sors” kötelékét hozza létre.¹²³ A házassági fogadalom tanúja maga Isten. S mivel a házasságkötés szertartása nyilvános, érvényesülését a közösség is figyelemmel kíséri, mint a házassági kapcsolat kollektív tanúja. A házasság a mi kultúránkban többnyire vallási cselekmény volt, és az is maradt; mégpedig olyan aktus, amely által két ember

¹¹⁸ SCRUTON 2022a: 126.

¹¹⁹ SMITH 2001: 87.

¹²⁰ SCRUTON 2022a: 128.

¹²¹ SCRUTON 2022a: 140.

¹²² SCRUTON 2022a: 140–141. Lásd még BURKE 2019.

¹²³ SCRUTON 2022a: 141.

(hagyományosan, de mostanra sok országban már nem kizárólag: egy férfi és egy nő) elkötelezi magát, hogy teljes hátralevő életére összeköti sorsát. A házasságon túl Scruton két további fogalmat emel ki, és elemez a szerződésen kívüli kötelezettségvállalások példaként, nevezetesen a kegyességet (piety) és a szeretetet. A házassághoz hasonlóan ezek is olyan elköteleződést jelentenek, amely messze túlmutat azon, ami hasznos és élvezetes; át nem ruházható kötelezettségeket hoz létre, és olyan felajánlást tartalmaz, amelyet nem lehet visszavonni. Ezek az egyén magára vállalt, transzcendentális elköteleződései, amelyeket az egyén vallásos hite vagy a hagyomány és maga az intézmény iránti tisztelet tesz örök érvényűvé. Amint a felvilágosodás az egyén racionalitása nevében elkezdte erőltetni a szekularizmus ügyét, olyan „szép új világot” teremtett, amely Scruton szerint is immár teljesen más, és „amelyben mi, emberek nem vagyunk igazán otthon”.¹²⁴

A világ, amelyben otthon vagyunk

A kötet második felében a szerző arra vállalkozik, hogy filozófiai fogalmakkal leírja azt a világot, amelyben otthon érezzük magunkat. Ennek az otthonos világnak négy aspektusát sorolja fel. Először is szükségünk van másokra, akikkel megoszthatjuk sorsunkat. Az egyén eleve személyközi kapcsolatokba születik bele, egy emberi településen található otthonba, amelyet szüleink (vagy mások) építettek fel. Abból, hogy egy helyen biztonságban érezzük magunkat, az következik, hogy otthon érezzük magunkat. Be vagyunk ágyazva egy társadalmi hálóba, amelyet családnak nevezünk, és egy hagyományos tevékenységi körbe, a család közös életébe. Állati szükségleteink kielégítésén túl vannak további tevékenységi formák, amelyek értelmessé teszik életünk eseményeit: részt veszünk a szellem életében, a kultúrában is. A tudomány és a képzőművészet, az építészet, az irodalom és a zene olyan tevékenységi forma, amely életünket saját megértésünk tárgyává teszi. Végül ahhoz, hogy otthon érezzük magunkat, szükségünk van a vallásra, az isteni támogatásra is. Ezen a ponton az otthon leírása eljut a halálhoz és a

¹²⁴ SCRUTON 2022a: 148.

transzcendenciához is – olyan kérdésekhez, amelyek nagyrészt túlmutatnak a filozófiai elemzés hatókörén.

Scruton itt is foglalkozik az arc kérdésével, amelyet *Isten arca* című könyvében részletesebben tárgyalt. Az arc köti össze az „én”-t és a „te”-t. Scruton határnak és küszöbnek nevezi, felidézve Dante metaforáját is, miszerint a száj és a szem „a lélek balkonja”;¹²⁵ „az a hely, ahol az én és a test egybeolvad”.¹²⁶ Egymás arcán keresztül szólítjuk meg egymást. Ha a másik arcába nézünk, az felfedi számunkra a másik valódi jelenlétét. Másfelől az arc maszkként is szolgálhat, amely eltakarja a valódi ént. Ilyenkor az arc „üzenetének” megfejtése komoly feladattá válik. Ahhoz, hogy többet tudjunk meg erről az álcázásról, meg kell értenünk az arc különböző funkcióinak mechanizmusát, ahogy az a valódi jelenlétet biztosítja az én számára.

Az arc különböző cselekvéseire vonatkozó fenomenológiai leírás itt az akaratlagosság kérdéseire összpontosít. Ennek az az oka, hogy e cselekvések némelyikének önkéntelenül kell történnie ahhoz, hogy valódi és őszinte, ne hamis gesztusként értelmezzük (például a mosolynak), míg más cselekedeteknek akaratlagosaknak kell lenniük ahhoz, hogy őszinte elkötelezettséget fejezzenek ki (mint a csók és a tekintet esetében). A csók akkor csók, ha egész énünk részt vesz benne, és a passzív befogadóból a csere aktív résztvevőjévé válik. De ugyanígy a pillantások is megváltoznak, amikor viszonozzák őket, vagyis – Scruton megfogalmazásában – amikor a tekintet formájában „kölcsonösen egymásra irányulnak”.¹²⁷ Ez akkor történik, amikor az egyirányú megszólításból tükrözött cselekvéssé válik: nézlek téged, és te nézel engem; „látom, ahogy látsz engem”.¹²⁸

Emellett az arcnak más gesztusai is vannak, amelyek nem lehetnek akaratlagosak, szándékoltak. Ezeket is – mint például a pirulást és a könnyeket – az én kifejeződésének tekintik, holott nem jelzéseknek szánják őket. Ezeket a gesztusokat épp az önkéntelen természetük teszi relevánssá és jelentőségteljessé, még akkor is, ha a közvetített üzenet az, hogy hagyják békén az „én”-t. Az interperszonális kommunikáció ebben az értelemben

¹²⁵ A metafora Dante *Conviviójából* származik.

¹²⁶ SCRUTON 2022a: 153.

¹²⁷ SCRUTON 2022a: 156.

¹²⁸ SCRUTON 2022a: 156.

kétcsatornás. Amikor megpróbáljuk megérteni a másikat, akkor az általa leadott jeleket – mind a szándékosakat, mind az önkénteleneket – igyekszünk leolvasni.

Scruton visszatér a felelősség témájához is, amikor az én elfedéséről vagy maszk általi álcázásáról beszél. Az én egyik legfontosabb jellemzője az időbeli folytonosság, valamint ennek az időbeliségnek a tudatossága. A múltra való emlékezés és a jövőre irányuló szándékok egyaránt bizonyítják, hogy az ember számadásra képes cselekvő, akinek mind a szándékok, mind a tettek tekintetében vállalnia kell a felelősséget. Scruton morális és jogi, vagyis a felelősség fogalmán alapuló megközelítése az analitikus hagyománynak az individualitásról vagy az „én”-ről szóló fejtegetéseiből táplálkozik.

Ha leplezem az identitásomat, ennek oka az lehet, hogy el akarom kerülni a felelősséget – azt, hogy mások felismerjék „én”-emet. Érdeemes ebben az összefüggésben felidézni a maszkok színházi használatát, valamint azt a különleges társadalmi funkciót, amelyet a velencei társadalomban töltöttek be. A görög drámában vagy a japán nó színházban a maszknak jelentése van: feltárja, sőt erősíti a valódi jelenlétet – de nem a színészet, hanem a színész által viselt maszkon keresztül a színpadon ábrázolt cselekmény szereplőjének valódi ottlétét. A velencei karneválon a maszk a társadalmi távolság megszüntetésével és a társadalmi tiltások eltörlésével támogatja az interakciót. Bahtyint visszhangozva Scruton a karneváli pillanatra a társadalmi valósághoz fűző sajátos viszonyként utal. Azzal, hogy maszkot viselek, megszabadulok attól az akadálytól, amelyet az jelent, hogy mások olvassák az arcomat, és meg tudnak ítélni. A karneváli pillanatban megtapasztalhatom azt, ami normális esetben tilos, és így az „én” új, átmeneti viszonyokba bonyolódhat másokkal anélkül, hogy a számonkérhetőség szokásos árát meg kellene fizetnie érte.

És ezen a ponton Scruton egyik legizgalmasabb témájára, az ember szexuális kapcsolatainak természetére is kitérhetnénk. Mondanivalója lényege ezúttal is az emberi felelősség. Scruton merész tézise, amelyet nyilvánvalóan a kontinentális fenomenológiából kölcsönzött, az, hogy saját identitásom alapvető személyközi kapcsolataimtól függ. A szerelem, amellyel valaki egy meghitt kapcsolatban a másik felé fordul, olyan „individualizáló intencionalitással” rendelkezik, amely a szeretett személyt és azt, aki szeret, többnek

tekinti, mint egyszerű testnek, vagy akár egyszerűen gondolkodó lénynek. Ha szeretsz engem, akkor a figyelmed tárgya az egész lényem. Abban, hogy a magam teljességében kötödsz hozzám, és én tehozzád a magad teljességében kötődöm, kapcsolatunk „teremt meg” engem mint megtestesült szubjektumot. A kérdés ismét a számonkérhetőség. Ha szerelmi vágyad tárgya vagyok, akkor ez azt jelenti, hogy többnek tekintesz engem, mint egyszerű testet, amelyből érzéki élvezetet nyerhetsz.

Annak érdekében, hogy a szexualitás több lehessen, mint amit az állati ösztönök diktálnak, a társadalom a szexualitást a tiltás normáival, tabukkal veszi körül. A szégyen és a bűntudat, a tisztaság és a beszennyeződés tabui segítenek megőrizni a kapcsolat spirituális összetevőjét. Nélkülük a lélek nem lenne jelen a kapcsolatunkban, és a szexuális izgalom és annak beteljesülése nem lenne más, mint pusztán fizikai és fiziológiai együttlét.¹²⁹

A szexualitásra vonatkozó tabukat általában a közösség vallási tanításaihoz kötjük. Scruton kifejezetten az eredetmítoszok műfajára összpontosít. Interpretációja szerint az eredetmítoszok a történetmesélés olyan formái, amelyek lehetővé teszik a kultúra számára, hogy tagjaival közölje a róla magáról szóló alapító állításokat. E funkció magyarázata érdekében részben Wagnerre, részben a Bibliára hivatkozik. Scruton két példájának összehasonlításából kiderül, mi a közös a modern művészetben és a vallási tanításban: mindkettő segíthet megérteni önmagunkat, egyénként, lehetővé téve, hogy szembenézzünk személyes sorsunkkal, a másokért, a közösségünk egészének sorsáért viselt felelősségünk szempontjából is.

Ennek alátámasztására Scruton újfogalmazza a hegeli dialektikát, eredetmítoszként értelmezve azt. Ez azért kulcsfontosságú a brit filozófus számára, mert ennek megértése az, ami az egyént a valódi öntudat megszületésén keresztül a szabadsághoz vezet. Meglátása szerint az öntudat megszületésével ébred az egyén az önmaga és a külvilág közötti különbség tudatára. A külső világ a pusztá tárgyak és a többi ember világára osztható. A külső tényezők és a többi ember értelmezésének folyamata során sajátítjuk el a tárgyak világának kezelésmódját, valamint a másokkal való

¹²⁹ Ebben a kötetben nem foglalkozom Scruton szexualitásra vonatkozó filozófiájával. Az e terület iránt érdeklődők elsősorban Scruton *Sexual Desire* című munkáját tanulmányozhatják (SCRUTON 1986).

bánásmódot, akik ugyanúgy öntudattal rendelkeznek, mint mi, és akik ugyanúgy érdekeltek a tárgyak világának kezelésében, mint mi magunk. E két világ értelmezéséhez közös nyelvre van szükség, és ez teremti meg az életvilágot (*Lebenswelt*), az „én” és a többiek közös világát. Az „én” éppúgy, mint a másik, tudatára ébred mind a tárgyak világának, mind az életvilágának, valamint önmagának is, mint a tárgyak világa és az életvilág közötti találkozási pontnak, ahonnan képes észlelni és elgondolni mindkét világot.

Ez az egyezkedési folyamat teszi lehetővé számunkra, hogy leírjuk, mit jelent a szabadság az egyén számára. Az „én” felfedezi, hogy mások szemében szubjektumként jelenik meg, és hogy érdekellentétek lehetnek önmaga és mások között. Mind az „én”, mind a többiek vágnak a tárgyak világának kezelésére, és a közöttünk zajló alkufolyamat dönti el, hogy ki mit tehet meg. E folyamat végén az egyén szabadsága a külső világra ható, a másokkal kötött megállapodásoknak megfelelő cselekvésben testesül meg. Megállapodásaink azokon a közös megfontolásokon alapulnak, amelyek meghatározzák, hogy miért teszünk bizonyos dolgokat. Ezeket a megállapodásokat csak akkor tudjuk megkötni, ha partnereinket is szubjektumoknak tekintjük, akik szabad akaratral, racionalitással és erkölcsiséggel rendelkeznek, ami lehetővé teszi számukra, ahogyan a mi számunkra is, hogy egymás indokai egymás cselekedeteihez igazodjanak. Ezt a kölcsönös elfogadást nevezzük társadalmi elismerésnek, amely mind az öntudatnak, mind az egyéni szabadságnak feltétele, és amely létrehozza és megőrzi a társadalmi szférát.

Az egyén szabadsága a társadalmi szférában természetesen korlátozott – méghozzá nem elméletileg, hanem gyakorlatilag. A testnek bizonyos helye van a térben, és az ember mint élőlény adott életidővel rendelkezik. Ezek a térbeli és időbeli korlátok – hogy itt és most vagyok, és nem ott és akkor – döntő jelentőségűek az egyén számára. Ezek határozzák meg közvetlen környezetéhez és saját korához való viszonyát. Az otthon érzése tekintetében az első, térbeli szempont nyilvánvalóan döntő jelentőségű, ám a második, időbeli szempont is hasonlóan fontos. Az emberi élet túl rövid, és az emberi erők túlságosan is korlátozottak ahhoz, hogy minden egyes nemzedék *ex nihilo* lásson neki alkotni. Ahhoz, hogy valamennyire is kényelemben élhessenek, az embereknek meg kell művelniük azt a helyet, ahol találják magukat, és őseik korábbi munkája hozzájárul ennek az erő-

feszítésnek a sikeréhez. Ennek a nemzedékeken átívelő tevékenységnek az eredménye a város, mint olyan emberi településforma, amely az egyének saját nemzedékükön belüli és nemzedékeket átfogó együttműködésén alapul. A városoknak eredetmítoszuk van, amely lehetővé teszi az egyén számára, hogy megismerje a körülötte található dolgok hátterét és múltját.

Scruton három ilyen, specifikusan városi eredetmítoszt idéz fel: Fustel de Coulanges alapján Róma, a Tóra alapján Jeruzsálem és Szent Ágoston alapján a keresztény Isten városa mítoszt, mielőtt visszatérne ahhoz az eredetmítoszhoz, amelyet ő maga írt *Perictione in Colophon* (*Periktioné Kolofónban*) címmel, *Xanthippic Dialogues* (*Xanthippéi dialógusok*) című sorozata folytatásként.¹³⁰ Mindhárom a letelepedésről és egy olyan világ megteremtéséről szól, amely barátságos arccal fordul azok felé, akik lakják, és mindhárom a templom köré épül, amely az istenek otthonául szolgál, lehetővé téve, hogy a város istensége beköltözzön, és gondoskodjon a városról. A templom az építészet archetipikus, igazi formája, amely meghatározza a város összes többi épületének építészeti formanyelvét, elhelyezkedése a többi épület elhelyezkedését, az utcák vonalvezetését és a terek helyét is kijelöli.

A városnak nevezett urbánus környezet a templom és a templomot körülvevő egyéb köz- és magánépületek együtteseként alakul ki, amelyek organikusan rendeződnek az utcák és terek által kijelölt mintázatba. Az építésében alkalmazott külső és belső formák, illetve azok elrendezése egyaránt kulcsfontosságú: ezek határozzák meg, hogy a hely otthonos lesz-e. Az otthonosság annak eredménye, hogy az embereket érdeklik a külsőségek, az, ahogyan a dolgok a szemük, a fülük és a tapintásuk elé tárulnak – egy szóval az, ahogyan esztétikailag észlelik azokat. Esztétikailag akkor találjuk kellemesnek a dolgokat, ha felfedik számunkra értelmüket, vagyis ha erkölcsileg is értékesnek találjuk őket. Ebben a tekintetben Scruton nagymértékben támaszkodik Kantra és Hume-ra. Végül is Kant volt az, aki nevezetes, ámde paradox módon azt állította, hogy jóllehet a szép tárgyak iránti érdeklődésünknek nincs közvetlen haszna, „a szép az erkölcsileg jónak a szimbóluma”.¹³¹ Scruton ezt a következő gondolatba fordítja át: azáltal, hogy esztétikai tulajdonságokkal ruházzuk fel városainkat, a német

¹³⁰ SCRUTON 2000.

¹³¹ Lásd KANT 2003: 268–272.

romantikusok által emlegetett *Heimkehr* (hazatérés) helyévé tesszük őket. Azzal, hogy épületeink és környezetük szépségéről gondoskodunk, a várost az ízlésünkhöz hangolt környezetté alakítjuk, olyan világot teremtve, amely megmutatja az arcát nekünk, és amely összhangban áll az életmódunkkal és a szellemi (racionális és spirituális) felépítésünkkel. Az építészetre és a várostervezésre egyaránt érvényes, hogy „a szépség a közösség arca, míg a csúfság a szolipszisták és a temetőbogarak támadása ez ellen az arc ellen”.¹³² Az épületek arcának szolipszista eltűnése a modern épületek jellemzője, amelyeknek az építései nem osztják a homlokzat szükségességéről alkotott hagyományos elképzelést, és ezért ezeket az épületeket nem törekednek beleilleszteni építészeti környezetükbe. Együtt szemlélve azokat láthatjuk, hogy a modern épületek nem illeszkednek egymáshoz, sőt úgy tűnik, hogy véletlenszerűen és nem szándékosan kerültek oda, ahol állnak.

Ezzel szemben a klasszikus európai építészet képes volt olyan rendet teremteni a városfalon belül, amely a természet rendjére emlékeztetett. Az emberi szem számára mind a természetes, mind a mesterséges környezetben kulcsfontosságú az értelem. Scruton az európai tájképfestészet, Constable, Crome, Courbet és Corot festményei leírásával igyekszik bemutatni, hogy e képeken a természet arca felénk fordul, megmutatja magát, és ez teszi lehetővé számunkra, hogy otthon érezzük magunkat benne. A szépség érzéki megtapasztalásán keresztül tárul fel „egy alapvető igazság a létezésről – hogy a létezés ajándék”.¹³³

A zene ajándéka

Mint az előzőekből kiderült, Scruton arra kíván rámutatni, hogy „az ember otthonteremtő lény” (*der Mensch ist ein heimatliches Wesen*).¹³⁴ A mindennapi élet esztétikájáról adott beszámolóját a zenéről szóló rész követi, amelyről egyébként nyíltan elismeri, hogy érvelése a klasszikus német idealizmusból és más kontinentális forrásokból, köztük a francia fenomenológiából vett gondolatokon alapul.

¹³² SCRUTON 2022a: 211.

¹³³ SCRUTON 2022a: 212.

¹³⁴ Az idézet forrása: JOISTEN 2003: 13.

Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy a művészetről és a zenéről folytatott diskurzus diszciplináris feltételeire is utal. A humán tudományok nyelvét értékesnek tartja, és módszertanilag szembeállítja azokat a reáltudományokkal. Dilthey híres distinkciójára hivatkozva elismeri, hogy mindeddig a humán tudományok módszertanának szisztematikus kidolgozására irányuló egyetlen kísérlet sem volt teljesen sikeres, beleértve a hermeneutikát, a fenomenológiát és a strukturalizmust is.

A zene egyike a fogalmilag legnehezebben értelmezhető művészeti formáknak. Ahhoz, hogy értelmesen magyarázzuk, nem elég figyelmesen hallgatni; a zenei hallás szükséges, de nem elégséges feltétel. A szerző Beethoven III. zongoraversenyének kiragadott részletével szemlélteti mindezt. Úgy látja, hogy amikor klasszikus zenét hallgatunk, párbeszédet folytatunk azzal: kérdéseink vannak a zenei fordulatokkal és mozgással kapcsolatban, és úgy tűnik, a zene maga is kérdéseket tesz fel nekünk, miközben válaszol is.¹³⁵ Ez annak köszönhető, hogy a zenének is intencionalitást, illetve célirányságot tulajdonítunk. Amikor értelmet adunk ennek az intencionalitásnak, vagyis felfedezzük az intenciót, amely felé a zenei mozgás irányul, akkor olyan teljességet tapasztalunk meg, amely egyébként ritka a hétköznapi életünkben. A formának ezt a tökéletességét a zenei téma pusztá logikája éri el, amely jól meghatározott elvárásokra válaszol, és szerencsés esetben a zenei téma végére ezek az elvárások teljes mértékben ki is elégülnek. Scruton a részek közötti kapcsolatoknak ezt a zárt logikai rendszerét a „belső szükség-szerűség” és az „elkerülhetetlenség érzése” kifejezésekkel írja le – elismerve, hogy ezek nem többek metaforáknál, amelyek csupán a jelenség általános és aluldeterminált leírását teszik lehetővé. Minden zenéről szóló beszéd megreked a metaforikus kifejezőmódnál – például nemcsak emlegetjük, hanem szinte halljuk is a zenemű dallamában vagy harmóniasorában a térbeli mozgást, holott a zenei hangoknak sem tere, sem mozgása nincsen. Ami a zenében történni látszik, azt az a képességünk határozza meg, hogy hangokat, ritmusokat és harmóniákat egymáshoz tudunk viszonyítani, illetve figyelmesen, de képzeletgazdagon is tudjuk követni azt, ami hallható. A zene megmarad az emlékezetünkben, és – ismét csak metaforikus

¹³⁵ Ez a folyamat arra emlékeztet, ahogyan Collingwood a hétköznapi beszédet jellemzi önéletrajzában.

értelemben – visszhangzik az érzékeinkben. A zeneműben felcsendülő hangok, harmóniák és ritmusok sorozata valami magukhoz hasonló (Eliot híres kifejezését átalakítva azt is mondhatnánk, hogy *szubjektív korrelatívokat*) hoz létre bennünk, ami lehetővé teszi számunkra, hogy észleljünk és érezzünk bizonyos dolgokat – más szóval, hogy értelemmel bíró elemeket azonosítsunk abban, ami a zenei térben ténylegesen zajlik. Ahogyan képesek vagyunk felismerni Mona Lisa titokzatosan sokatmondó mosolyát Leonardo festményén anélkül is, hogy megragadnánk a konkrét gesztusokat, amelyek ezt a benyomást keltik, vagy inspirációt nyerni a gótikus katedrális belső terének magasságából és részletező díszítéséből, még ha a katedrális nem is olyan könnyen áttekinthető, mint egy klasszikus építészeti alkotás, ugyanúgy le tudjuk fordítani magunknak a zene egyes részleteinek mintázatába kódolt szándékosságot – pontosabban nem is tudunk menekülni a jelentéstulajdonítás elől, még ha esetleg képtelenek is vagyunk pontosan megadni az egyes részletek fogalmi megfelelőit. Nyilvánvaló, hogy vannak bizonyos feltételei annak, hogy a hallgatók követni tudják a zenei narrációt. Az egyik ilyen követelmény a kellőképp kifinomult zenei textúra. A másik előfeltétel egyfajta zenei műveltség, amely felkészíti az embert a zenehallgatásra, vagyis a zene árnyalatainak és finomságainak felismerésére. Scruton felhívja figyelmünket például a csend zenében betöltött szerepére is. A popzenével ellentétben a klasszikus muzsika sokféleképpen használja a csendet. De van a csendnek egy általános jelentése is: „a csend a *prima materia*, amelyből a megkomponált művet megalkotják.”¹³⁶ A csend a zenemű tényleges szerkezetében további sokféle sajátos funkciót is betölthet: jelentést, színt, sőt súlyt is kölcsönözhet egy-egy részletnek vagy a mű egészének. A zenét meg kell tanulnunk hallgatni ahhoz, hogy értékelni tudjuk a hangok közti szüneteket. A zenehallgatásnak ehhez a kifinomultságához a zenéhez fűződő sajátos viszonyra van szükség. Szemben a legtöbb másfajta alkalommal, amikor az emberek zenét hallgatnak – például a különféle szertartásokon, a közös munkavégzés vagy akár a háborúskodás során, pihenés közben –, a koncertteremben a zene önmagáért értékes. Itt ugyanis a közönség tagjai kizárólag azért gyűlnek össze, hogy zenét hallgassanak, értelmezzék és élvezzék azt. Scruton ezzel összefüggésben hangsúlyozza annak jelentőségét is, hogy a

¹³⁶ SCRUTON 2022a: 233.

klasszikus zene nagy része pusztán hangszeres. Nincs szüksége szavakra ahhoz, hogy üzenetét közvetítse. Éppen ellenkezőleg: úgy tűnik, épp a zene szavak nélküli formája teszi lehetővé az emberi képzelet számára, hogy értékelje azokat a bonyolult formai struktúrákat, amelyekből a komolyzene egy-egy zeneműve felépül, és amelyek érthetővé és élvezetessé teszik azokat. Noha az emberi fül számára hallható hangok, sőt, azon belül is a zeneinek hallott hangok tartománya határt szab a zeneszerző számára, a hangszeres zenében a zeneszerzőt nem korlátozza a természetes nyelv grammatikája és szókincse, szemben a nyelvi alapú művészettel. A zeneszerző csakis zenei korlátokat ismer el – például a tonalitást, a ritmus retorikáját és az előadóművészek virtuozitását –, amikor a zenei hangokból és hangközökből felépíti a maga dinamikus katedrálisait. Olyan ez, mintha az építészeknek csak a fizika törvényeit, például a gravitációt kellene figyelembe venniük épületeik tervezésekor, függetlenül azok egyéb, építészetten túli vonatkozásaitól, például mindennapi vagy rituális funkcióitól.

Scruton meglepő módon vonakodik elfogadni azt a felfogást, miszerint a zene olyan természetes felidéző erővel rendelkezik, amely a mi erőfeszítésünk nélkül képes érzelmeket ébreszteni bennünk, és ezzel lehetővé teszi a közönség tagjai számára, hogy arra reagálva természet adta módon dekódolják a zene jelentését. Elismeri, hogy a zene értelmezési munkája metaforák használatára épül, mégsem fogadja el, hogy a zenei értelmezés nem más, mint retorikai gyakorlat, amely abból áll, hogy nyelvi megfelelőket találjunk a zene építőköveinek beazonosítása céljából – szerinte ez a megközelítés csak a jelenség felszínét érintheti, mint amikor kijelentjük, hogy „van szomorú, örömteli, keserű, tétova, nemes, szenvedélyes és bátortalan zene”.¹³⁷

Ahhoz, hogy a koncertterem zenéjét valóban jelentéstelnek találjuk, úgy kell felfognunk, hogy az egy kommunikációs aktus médiuma. Mintha hosszú és részletes üzenetet közvetítene, úgy engedjük, hogy a dallamok, harmóniák és ritmusok sorozata üzeneteket közvetítsen a zeneszerző, az előadó és a hallgató között, megteremtve a klasszikus zene életvilágát (*Lebenswelt*). Amikor megértjük a zenét, nemcsak az történik, hogy „magával ragad

¹³⁷ SCRUTON 2022a: 241–242.

bennünket”, hanem az is, hogy felfedezzük a „tisztá szándék mintázatát” „mint tiszta valamire vonatkozást”.¹³⁸ Scruton kétféle módot különböztet meg. Szerinte először is a zenei szintaxisra figyelünk. A kifinomult zenei műalkotásban minden apró részletnek jól meghatározott funkciója van a teljes szekvencia rendjében, és amit a zene megértésekor teszünk, az nem más, mint hogy megértjük az előadás során egymás után hallott részleteknek a nagy egészben betöltött szerepét. Másodszor pedig a szimpátia révén értelmezzünk. Ilyenkor figyelmünket elfogulatlanul irányítjuk a zenemű részleteire. A hallgatóval szembeni elvárás az, hogy együtt mozogjon a zene mozgásával, és reflektáljon a zenére adott saját reakcióira is. Bár ez az „együttérző” értelmezés csak „imaginatívan” követi a zenét, nem „testileg”, Scruton a tánc analógiájával illusztrálja azt, ami történik. A táncosok hagyják, hogy a zenei hangok sorozata megmozgassa testüket, és testmozgásuk láthatóvá teszi azt, amit hallanak. Amikor az ember ráhangolódva követi azt, amit hall, akkor olyan közvetlenül reagál, mint a táncosok, akiknek lépései és mozdulatai követik a zene ritmusát és partnerük mozgását. A hallható nyomot hagy a testen, sőt nemcsak a test feszültségét változtatja meg, hanem térbeli helyzetét is. Amikor testmozgásokkal követjük a zenét, akkor engedjük, hogy testünk reagáljon a zenére. Mint megtestesült lények, akik együtt úsznak a zene áramával, képessé válunk arra, hogy a zene intencionalitását fogalmi nyelv vagy logikai operátorok használata nélkül értelmezzük.

Scruton azt is hozzáteszi, hogy ha képesek vagyunk értelmet adni a zenének, akkor a zene művészi hatásának befogadása erkölcsi ítéletalkotást is indukál. Azok a jellemzők, amelyeket a hallottakhoz társítunk, nyomot hagynak bennünk, és így – egyidejűleg – hatnak jellemünkre is. Scruton a zenének – Platónnal összhangban – kivételes meggyőző erőt tulajdonít: a zene egy időre képes átalakítani minket, és amíg hat ránk, lényegében jobb emberré válhatunk, ha jó zenét hallgatunk.

Scruton a hallható művészetet, a zenét a térbeli művészetekkel, köztük az építészettel és a szobrászattal is összehasonlítja. Az alkotói erőfeszítés eredménye egyik esetben sem egyszerűen egy tárgy, hanem az azt körülvevő tér is, amelyben maga a műalkotás központi helyet foglal el, de amelyben

¹³⁸ SCRUTON 2022a: 246.

a műalkotás értelmezőiként mi is mozoghatunk. Ha erre ráhangolódasz, akkor ideális világban találhatod magad – ráadásul olyasvalakire figyelve, aki a zene jelentést hordozó hanghatásain, „frázisokon és szekvenciákon” keresztül beszél hozzád.¹³⁹ Scruton szerint „a hangszeres zene nagy művei [...] egyfajta önátadást követelnek meg tőlünk, tekintélyük elismerését”.¹⁴⁰

A filozófus határozottan elutasítja Peter Kivy állítását, aki amellet érvel, hogy a zene nem képes komplex üzeneteket megfogalmazni. Szerinte ugyanúgy értelmezzük a zenét, mint ahogyan egy másik ember jellemét megítéljük, vagy a természet jeleit olvassuk. Intencionálisan, úgymond, ráhangolódunk – keressük „egy arc, egy tekintet vagy egy gesztus” jelentését, és ezt ugyanígy „képesek vagyunk kihallani egy hang tónusából” vagy a zene bonyolult struktúrájából is.¹⁴¹

Scruton úgy tekint a zenére, mint az *éducation sentimentale* különleges fajtájára, az emberre jellemző erkölcsi unverzumban végrehajtott gyakorlatra. Ezzel összefüggésben Schubert művészetére hivatkozik, például G-dúr vonósnégyesére, amely „a kamarazene egyik igazán nagyszerű darabja, az elejétől a végéig következetes, egyetlen hang sem cáfol rá a mű kezdetére, amely az ásító ürrel való eltökélt szembenézés”.¹⁴² A filozófus egyenesen úgy találja, hogy Schubert ugyanazokkal a metafizikai kérdésekkel küzd, amelyekkel ő maga is a filozófiájában. A szóba hozott ür ugyanis nem másnak a metaforája, mint a halálfélelemé, amely köré Scruton saját filozófiai antropológiája is épül. A zene e mélységének megragadásához azonban kivételes értelmezői képességekre van szükség. A filozófus tisztában van azzal, hogy bár érzékileg mindenki átélheti ennek a zenének a fenyegető metafizikai erejét, „azt már nem mindenki tudja megmutatni, hogy egy olyan zeneszerző, mint Schubert, hogyan képes olyan művet alkotni, amely tisztán zenei eszközökkel emeli ki magát saját kétségbeeséséből”.¹⁴³

A filozófus mégis veszi a bátorságot, és azt állítja, hogy Schubert zenéje valóban képes spirituális vagy erkölcsi üzeneteket közvetíteni anélkül, hogy

¹³⁹ SCRUTON 2022a: 253.

¹⁴⁰ SCRUTON 2022a: 254.

¹⁴¹ SCRUTON 2022a: 256.

¹⁴² SCRUTON 2022a: 256.

¹⁴³ SCRUTON 2022a: 259–260.

egy pillanatra is lapos, patetikus szentimentalizmusba süllyedne. Hogy különbséget tegyen a zene mint átformáló erkölcsi tapasztalat és a zene mint puszta illúziókeltés között, felelmegeti az „én”-nel kapcsolatos romantikus megszállottságot, amely jelenség szerinte nem több, mint egyfajta erkölcsi nárcizmus és a zenei szentimentalizmus árulkodó jele. Ezt a csapdát nem kerülte el César Franck zongoraötöse, a kései Szkrjabin és Duruflé *Requiem*jének élmélyítően édes „Agnus Dei”-je sem. Ezekben az esetekben a zeneszerző célja az, hogy a zene elcsábítsa a hallgatót érzelmileg. Schubert zenéje azonban nem egyszerűen a zeneszerző személyes szenvedésének tükrö. Ehelyett arra ösztönöz, hogy az emberi állapotról olyan módon gondolkodjunk, amely segíthet abban, hogy meghaladjuk saját énünket, és képessé váljunk a másik felé fordulni. Ily módon ennek a zenének van egy további, erkölcsileg, sőt társadalmilag jótékony mellékhatása.

Nyilvánvalóan gyakorlatra van szükség ahhoz, hogy elsajátítsuk azokat a készségeket, amelyek lehetővé teszik, hogy megkülönböztessük az intencionalitás különböző megnyilvánulásait a zenében. Emellett szükségünk van az erkölcsi helyeslés megfelelő formájára is. Mindazon gyakorlatok végeredménye, amelyek valakit művelt kritikussá tesznek, a nagy műalkotások helyes megértésének képességét alakítják ki benne. Az esztétikai ítélőképesség csiszolása jó esetben nem hagyja érintetlenül az ember jellemét sem. A tökéletes műértőnek morális tűzkeresztségen is át kell esnie. Ahogy Rilke híres verse is sugallja, az igazi művészi tapasztalat valóban megváltoztathatja az életünket.¹⁴⁴

A paradoxon az, hogy ha a műalkotások hitelesek, művészileg erősek és magabiztosak, akkor segíthetnek abban, hogy még úgy is jobb életet éljünk, hogy közben megfosztanak naiv optimizmusunktól, és felfedik a modern nyugati individuum metafizikai magányát. Scruton nem tagadja, hogy ahhoz, hogy megtanuljunk, mi a nagyszerű instrumentális zeneművek tétje, áldozatot is kell hoznunk, ami nem szükséges akkor, ha egyszerűen csak élvezzük a szentimentális zene által közvetített hamis érzelmeket, amelyek aztán az erkölcsi sekélyesség és üresség állapotában hagynak. Amikor megválasztjuk, hogy milyen zenét kívánunk hallgatni, akkor valami másról is döntünk,

¹⁴⁴ Rainer Maria Rilke *Archaikus Apolló-torzó* című költeménye. A versben leírt szobornak a nézőhöz intézett végső felszólítása: „Változtasd meg élted!”

arról, hogy akarunk-e „mások felé nyitottan élni, kölcsönösen számot adva tetteinkről, vagy elzárkózunk a többiektől”.¹⁴⁵ Zenei választásaink egyúttal próbatételt jelentenek jellemünk számára.

Istenkeresés

Scruton az olvasót is próbára tevő kötetének utolsó fejezete aligha szólhatna másról, mint az *Istenkeresés*ről. Bár a vallás szerepének és funkciójának kérdése az emberi életben már a könyv elején felmerült az *Istenhit* című nyitófejezetben, a fő gondolatmenet jó része nem érintette közvetlenül ezt a végső kérdést. Ám Scruton kitartó érdeklődése a magasművészet és annak különböző formái iránt, beleértve az építészetet – a letelepedés művészetét –, az irodalmat és azt a fajta zenét, amely az ember jellemének erkölcsi próbájaként is szolgál, logikusan elvezet ahhoz a vizsgálódáshoz, amely Istennek a törekeny emberi lények bukott világában való jelenlétét kutatja. Úgy tűnik, azt állítja, hogy mindezek a művészeti formák abban is segítenek, hogy felismerjük: az emberiségnek szüksége van a vallásra.¹⁴⁶

Utolsó kérdése arra a misztériumra vonatkozik tehát, hogy vajon Isten maga valóban létezik-e, vagy pedig a vallás iránti igényünk csupán az emberiség győztes stratégiája az alkalmazkodás evolúciós versenyében, egyfajta biztonsági öv, amely azt biztosítja, hogy az „én”–„te” kapcsolat megmaradjon annak a határain belül, amit erkölcsileg biztonságos talajnak tekinthetünk. Ebben a zárófejezetben végül arra a következtetésre jut, hogy az ember mint öntudattal rendelkező teremtmény számára a teremtésnek valóban létezik egyfajta rendje, ahogyan annak ellenpólusa, a pusztulás és megsemmisülés rendje is valóságos. Azt az állítását, miszerint az „én” „a dolgok peremén létezik”, ahol szembenéz saját eltűnésével, a semmivel, Sartre ihlette, akit filozófiailag különleges becsben tart, annak ellenére, hogy politikailag óriási távolság választja el őket egymástól. A filozófiai kiábrándultság Sartre művében jelen lévő végső formája az a kihívás, amellyel Scruton saját filozófiájában annak legerősebb formájában kíván szembenézni. Az emberi

¹⁴⁵ SCRUTON 2022a: 262.

¹⁴⁶ Scruton más alkalmakkor Wagnerhez hasonlóan arra látszik utalni, hogy a művészet képes pótolni a bennünk rejlő vallási késztetést, és ezáltal „meggyógyítani” Isten iránti szükségletünket.

állapotról szóló végső beszámolójában Scruton ezért Sartre félelmetes leírására összpontosít, amelyet a francia gondolkodó abban a híres (és azóta elkoptatott) mondásban foglalt össze, miszerint a semminek „magának a létnek a belsejében, a szívében kell rejtőznie, akár egy féregnek”.¹⁴⁷ Scruton azt szeretné kideríteni, hogy igaz-e ez az állítás – függetlenül attól, hogy milyen következményei lehetnek.

Kétségkívül egyetért a francia egzisztencialistával abban, hogy az embernek mint tudatos lénynek szembe kell néznie azzal a gondolattal, hogy bármi történjen, hamarosan elpusztul. Sőt, legbecsesebb kapcsolatainkat – a szülői szeretetkapcsolatot, a házasságot, gyerekeink és leszármazottaink iránt érzett szeretetünket és a barátságokat – is előbb-utóbb eltörli az idő. Ez az a háttér, amely előtt az emberek az életüket élik. Tisztában vannak saját és szeretteik halálának bizonyosságával. De miközben minden késztetésük arra ösztönzi őket, hogy védekezzenek a pusztulás ezen forgatókönyve ellen, emberként a legtokéletesebb önfeláldozásra is készek, és szélsőséges helyzetekben képesek életüket adni családjuk, hazájuk vagy vallásuk védelmében. Ezeket a hősiessé áldozatvállalásokat azonban a legtöbbször éppen más emberek brutális szándékai teszik szükségessé, akik társaik életére, tulajdonára vagy emberi méltóságára törnek. Az ilyen szándékok miatt az agressziót és a háborút emberi természetünk részének kell tekintenünk, a „szemet szemért, fogat fogért” elv érvényesülésének. Az önfeláldozó cselekvés lehetősége viszont olyan utat mutat, amelyen elfordulhatunk természetünk agresszív oldalától. Az, hogy az ember képes lelkének alacsonyabb rendű részét meghaladni, elvezet bennünket Isten kegyelmének gondolatához.¹⁴⁸

A keresztény tanítás szerint Isten teremtette az embert saját képmására. Az emberiség eredetéről szóló ezen tanításnak az a sajátos következménye, hogy a keresztények úgy tekintenek magukra, bukott emberi lényekre, mint akik természetfeletti jót tehetnek másokkal, és ezáltal utánozhatják Isten kegyelmét. Ahogy egész életünk Isten ajándéka, mi is rátalálhatunk azokra az erőforrásokra, amelyekből megajándékozhatunk másokat. Néha úgy tűnik, hogy mások létezése veszélyezteti az emberi életet. Az emberi

¹⁴⁷ SCRUTON 2022a: 268. Az idézet forrása: SARTRE 2006: 57.

¹⁴⁸ Ez persze csak akkor igaz, ha feltételezzük, hogy természetes módon megvan bennünk a vallási érzék vagy legalábbis bizonyos jóindulatú hajlam a vallás tanai iránt.

élet, amely mindig közösségben zajlik, ki is van szolgáltatva a közösség gyakran brutális elvárásainak. A közösségi élet megtanította az embereket arra, hogy a válsághelyzeteket kezelendő a közösség a többieknek ajándékként felajánlott áldozatokat követelhet meg tagjaitól. Ahhoz, hogy tagjaikat képessé tegyék ilyen cselekmények végrehajtására, az emberi közösségek rituálékkal és közös narratívákkal – például eredetmítoszokkal – rendelkeznek. Ezek a történetek felkészítenek bennünket azon sors elfogadására, amelyet racionális számítás eredményeként nem tudnánk elfogadni. A racionális számítás gyakran segíthet megoldani az emberi élet hétköznapi rejtélyeit. Bizonyos kérdésekben azonban nem vezet elég messzire. A hagyományos emberi társadalmakban a hit az embereket racionális képességükön és mindazon túlra vezeti, amit a logikai érvekkel meg lehet magyarázni. Még ha természetes úton teszünk is rá szert, a hit túlvázat minket a természetes világon: ez a belső ellentmondása Scruton szövetségre vonatkozó gondolatmenetének, amelyet az emberi tudat szerinte meghatározó jellemzője, a kognitív dualizmus tesz lehetővé. Csak-hogy még ez sem biztosíték és bizonyíték. A racionális reflexió alapján el kell ismernünk, hogy „ebből az Istenre irányultságból még nem lehet arra következtetni, hogy Isten valóban létezik”.¹⁴⁹

Scruton merész lépése a kétségek e pontján az, hogy ismét visszatér az „én” eszméjéhez, amelyet az általa meglehetősen komolyan vett két filozófustól, Kanttól és Sartre-tól vesz át. Ahogyan megtapasztaljuk a transzcendenciát abban a pillanatban, amikor egy másik ember szemébe nézünk (mert találunk benne valamit, amit a tudomány nem tud megmagyarázni), ugyanígy tapasztalhatjuk meg „én” mivoltunkat, Isten megszemélyesített természetét saját önfeláldozó szeretetünk aktusában. Ha legszemélyesebb kapcsolatainkban képesek vagyunk ajándékokat felajánlani és önfeláldozó cselekedeteket végrehajtani, ezáltal – tehát saját cselekedetünk révén – tapasztalhatjuk meg Isten jelenlétét ebben a világban, állítja Scruton.¹⁵⁰ De ahhoz, hogy erre képessé legyünk, fel kell hagynunk a filozófusok Istenének keresésével, és azokhoz a beszámolókhöz kell fordulnunk, amelyeket kulturális

¹⁴⁹ SCRUTON 2022a: 283.

¹⁵⁰ Persze kézenfekvő értelemben könnyebb megtapasztalnunk a szerető másik jelenlétét, mint a szerető Istenét.

hagyományunk nagy misztikusainak írásaiban találunk Istenről. Scruton többek között „az apofatikus misztika középkori alkotását, *A tudatlanság felhőjét*” idézi ennek alátámasztására: „A szeretet elérheti, és egyesülhet vele, de a gondolat soha.”¹⁵¹

Scruton a keresztény hívő istentapasztalatára támaszkodik, aki a szeretet ajándékát nyújtja a másik embernek. Végző soron az ember képes felismerni, hogy az élete egészében véve maga is ajándék, és hogy az ember is képes ajándékot adni, másoknak éppúgy, mint Istennek, azáltal, hogy szeret. Az azonban, hogy szeretjük Istent, még önmagában nem bizonyíték Isten létezésére. Feladva a filozófusok és teológusok Istenének keresését, Scruton a hétköznapi keresztény hívő által megtapasztalt személyes Isten felé fordul. A hívő keresztény kész felajánlani a szeretet aktusát. Mi több, mindannyian képesek vagyunk erre: szeretni másokat. A filozófus ennek kapcsán Scheler *Gottwerdung* („Istenné válás”) fogalmát idézi fel.¹⁵²

Scruton megpróbál különbséget tenni vallás és hit között. Bár sokan képesek hitben élni anélkül, hogy valamilyen valláshoz tartoznának, a vallás alapesetben szükséges a hívő számára, amennyiben formalizált rítusaiban ablakot nyit a transzcendensre.¹⁵³ A keresztény hit alapvetően közösségi élmény, amely a nemzedékeket átfogó közösségre épül. A rítusok mellett Scruton utal a vallások liturgiáira is, amelyeket megbecsült őseinknek köszönhetünk, és amelyek mintegy abszolút azonosságot teremtenek az istentisztelet formája és tartalma között – ami egyedül a művészethez hasonlítható, „ahol másképpen ugyan, de szintén a jelen pillanat találkozik az örök értelemmel”.¹⁵⁴

A vallás és a hit közötti kapcsolat a rítus és a tanítás közötti viszonnal párhuzamos. Bizonyos értelemben könnyebb követni a vallás által előírt viselkedésmintát, mint racionálisan igaznak elfogadni a vallás tanításait. Míg a reformációban „a rítus és a tanítás közötti háborúságot”, addig az ortodox

¹⁵¹ SCRUTON 2022a: 285. Az idézet forrása: *A tudatlanság felhője* 1994: 11.

¹⁵² SCRUTON 2022a: 289.

¹⁵³ SCRUTON 2022a: 290.

¹⁵⁴ SCRUTON 2022a: 291. Lásd ehhez Coleridge híres állítását is, miszerint a Szentírásban előadott történet „olyan jelképek rendszerét teremti meg, amelyek önmagukban harmonikusak, szubsztanciájukat tekintve pedig megegyeznek azokkal az igazságokkal, amelyekhez elvezetnek”. COLERIDGE 1972: 28. Hálás vagyok Robert Grantnek ezért a hivatkozásért is.

zsidó vallásban „a ritus és a tanítás közötti dialektikus viszonyt” véli felismerni Scruton. A zsidó vallásban a rítusok minden részletét meghatározzák, „az öltözködéstől kezdve az étrenden, a beszédmódon, az ünnepségeken és az étkezéseken át a nap beosztásáig”.¹⁵⁵ Ez a formalizmus segít a hívő zsidóknak megtapasztalni Isten jelenlétét azáltal, hogy aktívan „az örök történet részesévé válnak” a Tóra szavainak lekövetésével. A formalizált szertartásban a hívő felismerheti, „hogya a világ a teremtés és a pusztulás között függ”, abban a pillanatban, amelyben „egybeesik a hit és a szertartás”.¹⁵⁶

Scruton „metafizikájának” utolsó állomása a halálról és a transzcendenciáról szóló fejtegetése. Könyvének és egész filozófiai kalandjának utolsó alfejezetében szembesül minden emberi lény – hívő és hitetlen – végső kérdésével: hogyan adjunk értelmet a halálnak, személyes létünk végső megsemmisülésének? A válasz szerint annak a keresztény tanításnak a megértésében rejlik, miszerint Krisztus áldozata maga a megváltás.¹⁵⁷ A vallásnál többre, hitre van szükségünk ahhoz, hogy megnyíljunk a halál előtt, amely képes elvezetni minket túl „a tér-idő kontinuumon, amely a természet világa”.¹⁵⁸ Scruton „eretnek” nézete szerint nem a túlvilági életben – hiszen ez a fogalom az idő és a tér keretrendszerére utal vissza –, hanem a halál szakadékaiban tapasztalhatjuk meg teremtőnket. A halálnak ez az elfogadása azonban, mint ami kulcsot ad a megváltáshoz, csak a szeretet és az áldozatvállalás aktusával érhető el, hitünknek megfelelően. Mert a szeretet és az áldozat révén lépünk át egy másféle keretbe, az örökkévalóság rendjébe. A szereteten és az áldozaton keresztül tanuljuk meg értelmesebbnek látni a halált – ami nem más, mint a megváltás, amely „egyesít bennünket a világ lelkével”.¹⁵⁹

Scruton ezen a ponton megáll, és ezzel a rejtélyes kifejezéssel zárja kötetét, amely épp ezt a címet is viseli. Nem magyarázza meg, sőt elismeri, hogy nem tudja jobban megfogalmazni üzenetét. Az átlagolvasó számára ez panteista

¹⁵⁵ SCRUTON 2022a: 291–293.

¹⁵⁶ SCRUTON 2022a: 293–294. A megfogalmazás kétségkívül eléggé talányos.

¹⁵⁷ E tekintetben a kereszténység persze különbözik a legtöbb világvallástól, és ezért Scruton gondolata csakis keresztény kontextusban működőképes.

¹⁵⁸ SCRUTON 2022a: 297.

¹⁵⁹ SCRUTON 2022a: 298. Ez ismét költői, metaforikus kifejezés, ami megnehezíti a szkeptikus számára, hogy felmérje igazságtartalmát.

válasznak tűnhet a túlvilági életbe vetett hit rejtélyére. A panteizmus tudvalevőleg „az a nézet, miszerint Isten azonos a kozmossszal, és nem létezik semmi, ami Istenen kívül van, vagy negatív értelemben minden olyan nézet elutasítása, amely Istent a világegyetemen kívül állónak tekintí”.¹⁶⁰ Ahhoz azonban, hogy helyesen értsük Scruton végső mondanivalóját, két dolgot kell tisztáznunk. Először is: azt szeretné, ha elfogadnánk, hogy a vallásos hit szinte a természetként ismert világ határáig vezethet bennünket, ahonnan – állítása szerint – új távlatok nyílnak meg. Ezt a felismerést az ima, a szeretet és az áldozatvállalás révén lehet elérni. A „világ lelke” azonosítható azzal, ami a természetén túl van; amivel ezért a tudomány már nem tud foglalkozni. Scruton gondolata a kognitív dualizmusról ebben az összefüggésben is fontos: az ember egyszerre racionális és nem racionális lény.¹⁶¹

Másodsorban: „a világ lelke” rejtélyes fogalom segítségével Scruton arra buzdít minket, hogy a nyelv művészetére, pontosabban a költészetre támaszkodjunk, amikor megpróbáljuk értelmezni a halált. Legutoljára a metafizikus költőre és tanítóra, Richard Crashaw-ra hivatkozik, aki annak idején (a 17. században) – Scrutonhoz hasonlóan – a cambridge-i Peterhouse kollégium tagja volt, és olyan életet élt, amelyben a művészet és a költészet szorosan összefonódott a vallásos hittel. Vallása a magas egyházi (High Church) anglikanizmus volt, amely royalista érzelmekhez társult, és amely a puritánokat gyűlöletre és üldözésre készítette. Scrutonnak mint az akadémiai életből kivaszítotttnak aligha eshetett nehezére, hogy azonosuljon ezzel a sorssal. Crashaw-nak Franciaországba kellett menekülnie, ahonnan Rómába utazott, és áttért a katolikus hitre. Bár tudomásunk szerint Scruton soha nem tette meg ezt a lépést, Crashaw, az anglikán pap és költő, aki végül is katolikusként halt meg, valóban alkalmas példaképnek tűnt számára.¹⁶² Könyve utolsó fejezetében egy hosszú verséből idéz. Nem elemzi, nem értelmezi; hagyja, hogy mi magunk jussunk el saját értelmezésünkhöz. Az, hogy Scruton e döntő pillanatban nem a filozófia fogalmi magyarázataira

¹⁶⁰ MANDER 2020.

¹⁶¹ Egyes értelmezői szerint a szellem és a természet feltételezett viszonya az emberben már Spinoza-féle ontológiai dualizmus. Jelen olvasat azonban Scruton saját terminológiáján alapul, vagyis abból indul ki, hogy Scruton itt csupán episztemikus dualizmusra gondolt.

¹⁶² Lásd CRASHAW 2013.

támaszkodik (bár Simone Weil, a 20. századi misztikus szavaira is hivatkozik), hanem a költészet nyelvi sugallatára, ismét bizonyítja, hogy milyen nagy jelentőséget tulajdonít az utóbbinak. Életünk végső kérdésére válaszként a filozófus csupán a költő szavait tudja felkínálni, hogy alátámassza állítását az önfeláldozó szeretet megváltó erejéről, amely képes kibékíteni bennünket a halállal, sőt azt ígéri, hogy Isten színe elé vezet.

Jöjj, jöjj Uram! S te Fényes Ár,
 Nap, végtelen, boríts be már!
 S ha majd szemem Szemedbe hat
 S pecsét nem óv kristálykutat,
 S Aurád elűz homály-hitet, tudom:
 Fátylad helyett majd Arcod láthatom.¹⁶³

¹⁶³ CRASHAW [é. n.]. Mezei Balázs fordítása, amelyet egy helyen módosítottam.

ÖSSZEGZÉS: SCRUTON POLITIKA- ÉS MŰVÉSZET- FILOZÓFIÁJÁNAK KETTŐSSÉGE

Jelen kötet a századforduló talán legismertebb brit konzervatív filozófusának, Sir Roger Scrutonnak az életéről és munkásságáról kívánt átfogó áttekintést nyújtani, különös tekintettel a művészetek és a politika iránti párhuzamos érdeklődésére. Ezen áttekintés keretét a cselekvésben és a reflexióban megélt élet klasszikus megkülönböztetésére építettem. A cselekvés és a reflexió dilemmájával kapcsolatos állításom az volt, hogy Scruton nem tudott – vagy talán nem is akart – végleges döntést hozni ebben. Két életet élt párhuzamosan: a hivatásos filozófusét, aki fogalmakkal küszködött, hogy azokat az egyetemes igazság fényében tisztázza, és a közéleti értelmiségiet, aki kész volt harcolni azért, hogy befolyást gyakoroljon a dolgok állására, részt vegyen a közügyekben, és hallassa hangját – egyszerre arra, hogy a közjóért dolgozzon.

Filozófusként Scruton az analitikus hagyományban nevelkedett Cambridge-ben. Ez a hagyomány a filozófiát olyan szakmai eszköztárnak tekintette, amelyet egyetemes filozófiai rejtvények megfektetésére lehet használni – feltéve, ha az ember képes megőrizni a gyakorlati kérdésektől való távolságtartást, miközben gondolatait igyekszik a józan ész közelében tartani. A brit analitikus filozófiára alapvető hatást gyakorolt – különösen Cambridge-ben, a Scruton ottani időszaka előtti évtizedekben – Ludwig Wittgenstein. A kései Wittgenstein – elindítva a „nyelvi fordulatot” – ragaszkodott ahhoz az állításhoz, hogy a filozófia alapvetően a szavainkkal és azok használatával foglalkozik. A filozófia ebben az értelmezésben olyan tevékenység, amelynek célja gondolataink tisztázása, a világos gondolatok pedig a helyes életformát feltételezik. Nevezetes módon Wittgenstein a szavak használatának módját a felnyitott szerszámosládához hasonlította a *Filozófiai vizsgálódások* elején: „Gondolj a szerszámokra egy szerszámosládában: van benne kalapács, harapófogó, fűrész, csavarhúzó, mérőrudd, enyvesfazék, enyv, s vannak szögek és csavarok. – Amilyen különböző ezeknek a tárgyaknak a funkciója, olyan

különböző a szavaké is. (És itt-ott vannak hasonlóságok.)”¹ A filozófusnak nincs más eszköze, mint a hétköznapi nyelv szavai, hogy a valóság kaotikus tömegéről bármit is állítson. A filozófusok tehát a szavak használatának elemzésén keresztül tudnak bármi filozófiailag értelmeset elmondani a valóságról. Márpedig ez a szóhasználat az életmódunktól függ. Irónikus, hogy a szavak és a tettek közötti szoros kapcsolat wittgensteini hangsúlyozása ellenére a nyugati világ analitikus filozófia-tanszékein a professzionalizálódott filozófia egyre inkább a fogalmak és logikai összefüggéseik tisztázására összpontosít ahelyett, hogy a filozófiát olyan lehetőségnek tekintették volna, amely lehetővé teszi számunkra a valósággal való közvetlen szembesülést hétköznapi nyelvünk elemzésén keresztül.²

Míg a fiatal Scruton – ahogy mások is körülotte Cambridge-ben – élénk érdeklődést mutatott Wittgenstein iránt („[a]z egyetem, ahová jártam, Cambridge volt, és a filozófia, amelyet tanultam, az volt, amelyet Russell, Wittgenstein és Moore hagyott ránk”),³ úgy tűnik, hogy azzal már elégedetlen volt, amit alighanem a logikai műveletek egyszerű elemzési folyamatként értelmezett analitikus filozófia sterilitásának érzett. Bár Scruton tanulmányait Wittgenstein híres tanítványa, Elizabeth Anscombe irányította, filozófiai gondolkodására elsősorban olyan kevésbé ismert oktatók voltak hatással, mint másik témavezetője, a Wagner-rajongó esztéta, Michael Tanner, a filozófus és irodalomkritikus John Casey és a művészettörténész David Watkin. Mögöttük a karizmatikus irodalomkritikus, F. R. Leavis hatását kell látnunk, illetve azt, amit Scruton saját „művészi inspirációinak” nevezett.⁴

Önéletrajzi visszaemlékezéseiben, a *Gentle Regrets*-ben Scruton úgy hivatkozik Leavisre, mint az élet és az irodalom kapcsolatáról alkotott meggyőződéseinek forrására, s kijelenti, hogy „nem az élet az irodalom bírája, hanem fordítva”.⁵ Leavis hatása tetten érhető általánosságban Scruton gondolkodásának erkölcsi komolyságában. Hivatásos művészetfilozófusként doktori dolgozatában feldolgozta azt a hatást is, amelyet az irodalom és a

¹ WITTGENSTEIN 1992: 23. (I.11.)

² Vö. „A filozófia [...] mindent úgy hagy, ahogy van.” WITTGENSTEIN 1992: 82. (I.124.)

³ SCRUTON 2005b: 25.

⁴ Lásd az Anscombe-ra, valamint Tannerre és Caseyre tett anekdotikus utalásokat: SCRUTON-DOOLEY 2021: 52–53.

⁵ SCRUTON 2005b: 5.

művészet gyakorol a képzeletre. Leavishez hasonlóan Scrutonban is megvolt a kötelesség- és hivatástudat – ami ritka tulajdonsága az analitikus hagyományban nevelkedett gondolkodónak. Leavis hatása a kor szellemi életére máig vitatott, de kétségtelen, hogy Scruton számára inspirációt jelentett az analitikus filozófia kissé szürke és kevésbé fantáziadús oldalával szemben.

A kultúra, a művészet és az irodalom iránti elsődleges érdeklődésének köszönhető, hogy Scruton eredetileg az esztétikára és a művészetfilozófiára összpontosított. Ehhez az érdeklődéshez képest, amely már gimnazista korában kialakult, amikor órákon át képes volt komolyzenei lemezeket hallgatni, politikai vénája másodlagos maradt. A zenehallgatás iránti szenvedélye már gyermekkorában kialakult: először – a *Figaro házasságával* – Mozartot, majd Wagnert fedezte fel. Önismerethez vezető útja a klasszikus zenén keresztül haladt. Vagyis az európai magaskultúra csúcsteljesítményeit már korán megszerette. Persze a csúcshódítás nem egyik napról a másikra történt, hanem évekig tartott, és e réges-régi ismeretségük az oka, hogy – némileg talán meglepő módon – Scruton sokkal inkább a zene, az irodalom és később az építészet, mintsem a politikai filozófia által talált önmagára.

De felmerül a kérdés, hogy konzervativizmusa összefüggött-e Mozart és Wagner iránti érdeklődésével? Ő maga csak később jött rá, hogy a kettő között kapcsolat lehet: „Az operában nemcsak a drámát találjuk; a zenekaron keresztül újra felfedezzük a kórus ősi tapasztalatát, a közösség hangját, amelyben minden érzelmünk, reményünk és félelmünk, be nem vallott végzetünk egyesül és megváltást nyer.”⁶ Sokáig tartott tehát, amíg felfedezte a művészetnek és a politikának ezt a közös gyökerét – és még több időbe telt, mire a magaskultúra és a vallás közös szálát is meglátta. Az utóbbit az előbbin keresztül közelítette meg:

Mítoszok, történetek, drámák, zene és festészet – mind azt igazolták, hogy az életnek igenis van értelme, hogy többek vagyunk az állatoknál, és hogy a szenvedésünk nem olyan értelmetlen dolog, mint amilyennek néha látszik, hanem a megváltás felé vezető út állomása.⁷

⁶ SCRUTON 2005b: 136.

⁷ SCRUTON 2005b: 138.

Ezt az összefüggést valójában Wagner tárta fel előtte. A művészet, az építészet és a vallás közötti kapcsolatot azonban már fiatalkorában nyilvánvalóvá tette számára David Watkin művészettörténész és lelki atyja, Alfred Gilbey, a Cambridge-i Egyetem katolikus papja és káplánja.⁸ Watkin maga a Monsignor által nyújtott lelki támasz révén sajátította el azt a klasszikus eszményt, amelynek szellemében aztán oly hevesen bírálta korábbi mentorát, a modern építészet nagy szószólóját, Nicolaus Pevsnert. Gilbey

azt tanította, hogy körülöttünk mindenütt káosz uralkodik, és ezért legfőbb kötelességünk, hogy meggyökereztessek mindazt a rendet – spirituálisat, erkölcsit, esztétikait –, amelyet csak világunk elbír. A rend alternatívája ugyanis nem a szabadság, amely valójában egyfajta rend, sőt, annak legmagasabb megnyilvánulási formája, hanem a rendtelenség, az esetlegesség és a hanyatlás.⁹

Nem meglepő tehát, hogy Scruton saját művészeti és politikai vizsgálódásai is összekapcsolódtak azzal a meggyőződéssel, hogy mindkét területen a rendnek van elsőbbsége, amely nézete a politika terén természetes módon vezetett a konzervativizmushoz. Ám nem lehet rendpártinak tekinteni, mert számára a rend a szabadság kibontakozásának feltétele. Ugyanakkor a kapcsolat az esztétikai és a politikai rend között egyáltalán nem szükségszerű. Hiszen az absztrakt művészet esztétikai elveit tekintve gyakran „rendpárti”, társadalmi beilleszkedés tekintetében mégis forradalmi. A zene terén pedig, amelyet a brit filozófus nemcsak zongoradarabok előadójaként, hanem – operák és dalok szerzőjeként – komponistaként „belülről” is ismert, Scruton maga sem volt olyan „régimódi”, mint politikai vagy építészeti ízlésében. Hogy a politikai konzervativizmus nem feltétlenül jelent konzervativizmust a művészeti ízlésben, arra elég T. S. Eliot példájára utalnunk, aki társadalmi kérdésekben konzervatív volt, mégis modernista volt költészetében.

⁸ Robert Grant a szöveg korábbi változatához a következő gonoszkodó megjegyzést fűzte: „Képzeljük csak el, milyen kegyetlenül jól mulatott volna Jane Austen mindkettejük rovására – és meg is érdemelték volna.”

⁹ SCRUTON 2018b. A társadalom túlzott rendszabályozása ugyanakkor káros, hiszen már csakugyan az egyes ember személyes szabadságát veszélyeztetheti.

A művészet nem egyszerűen a politika illusztrációja, és a művészi ízlés nem feltétlenül jár együtt politikai ítélőképességgel és gyakorlati bölcsességgel – még akkor sem, ha egyébként a politikai és az esztétikai ítélőképesség működése azonos szerkezetű. Scruton amúgy soha nem is keverte össze politikáját és a művészetről alkotott nézeteit. Soha nem tekintette a művészetet a politikai propaganda eszközének; ehhez túlságosan is tisztában volt a propagandaművészet által a 20. században mindkét irányban okozott károkkal. A politikát és a művészetet egyaránt komolyan vette, és mindkét területen a Ruskin, Eliot és Leavis példáin edzett erkölcsi tudatossággal fejtette ki álláspontját.

VITA ACTIVA:

A JOGÁLLAMISÁG BRIT ESZMÉJE

Míg a művészet és a művészetkritika iránt Scruton már kamasz korában érdeklődött, konzervatív politikai meggyőződése csak később alakult ki – és talán nem is alakulhatott volna ki a politikai zűrzavar, hanyatlás és káosz tapasztalata nélkül. Mint láttuk, a párizsi diáklázadás idején közvetlen szemtanúja volt a politikai rendbontásnak, hiszen akkortájt a francia fővárosban tartózkodott. Az események hangulatát és tanulságait úgy írta le, hogy Antonin Artaud-ra, „a kegyetlenség színházának” teoretikusára és az általa ihletett szituációs színház színpadi előadásmódjára utalt.¹⁰ A diákforradalom kataklizmáját visszaemlékezése szerint úgy élte át, hogy épp De Gaulle *Mémoires de guerre*-jét olvasta. Ezek a háttérinformációk azt mutatják, hogy már akkor is a művészet és az esztétikai érzékenysége vezette rá a politika árnyalt értelmezésére. Amit De Gaulle emlékirataiban felfedezett, az az a francia hagyomány volt, amelyben a művészet a nemzeti dicsőség oltárán áldozott. Erre a francia sajátosságra is maga De Gaulle volt a példa, akit Scruton elbeszélése úgy fest le, amint a nagy költő, Paul Valéry állami temetésén a gyászolók között elvegyült, közvetlenül a háború végét követően: „A gaulle-ista elképzelés szerint a nemzetet nem az intézmények

¹⁰ SCRUTON 2005b: 34.

vagy a határok jellemzik, hanem a nyelv, a vallás és a magaskultúra; a zűrzavar és a leigázottság idején ezeket a szellemi értékeket kell megóvni és erősíteni.”¹¹ Scruton szerint ez a gaulle-ista látásmód a fiatal forradalmárok romboló felelőtlenségének is ellensúlyául szolgált. Scruton a maga részéről Valéry *Cimetière marin*-je (*A tengerparti temető*) nemzetfelfogását választotta, ugyanis – mint írja – „a halottaknak ez a kísérteties megidézése sokkal mélyebben közvetítette számomra a nemzeteszme valódi jelentését, mint bármely politikus szavai vagy gesztusai”.¹² Valéry nagyszabású költői víziójával az intézmények elnyomó hatalmáról szóló foucault-i lázadás és lázítás állott szemben, amely az 1968-at követő korszakban a nyugati egyetemek tantervein erőteljesen rajta hagyta a kézjegyet. Foucault igéző hatásától elfordulva Scruton a múlt tanításai felé fordult. Az általa felfedezett kulturális örökség azonban nemcsak a művészetet és a költészetet foglalta magába, hanem az angol szokásjogot, a *common law*-t is, amely talán a legjobb ellenpélda arra a leegyszerűsítő előítéletre, miszerint a régimódi intézmények szükségszerűen szabadságellenesek.

Bár nem lett belőle jogász, nem szabad alábecsülni az angol szokásjog szerepét Scruton gondolkodásában. Végül is ő maga volt az, aki azt állította, hogy „egész politikai gondolkodásom végső soron az angol jog, az Inns of Court és az általa a kultúránkban megjelenített értékek iránti odaadó szeretetemből fakad”.¹³ Mint ismeretes, Angliában a jogi tanulmányokat hagyományosan az Inns of Court céhes keretei között végezték, nem a modern állami egyetemek által meghirdetett keretben. A gyakorlati tudás e csarnokaiba belépve a leendő jogász mintegy az élő hagyomány templomába lép, hiszen falai között évszázadok óta képezik az angol jogászokat. A jogászok itt saját szakmai normáiknak megfelelően formálják utódaik gondolkodását, távol a felsőoktatás meglehetősen eltérő érdekek vezérelte világától. Scruton minden jel szerint élvezte is jogi tanulmányait – ezekben az években nyerte el a Struben- és a Profumo-díjat, ami a tanulmányaiba fektetett szellemi energiák elismerésére szolgált, miközben már filozófiát tanított a Birkbeck College-ben.

¹¹ SCRUTON 2005b: 35.

¹² Mindkét idézet: SCRUTON 2005b: 35.

¹³ SCRUTON 2005b: 197.

Fontos felidéznünk, hogy Scruton mennyire szerette jogi tanulmányait, amelyek végén 1978-ban ügyvéddé is avatták. Csak azért nem folytatott tényleges jogi praxist, mert „nem engedhette meg magának, hogy gyakorlóságot vállaljon – ami akkor egy év fizetetlen gyakornoki tevékenységet jelentett”.¹⁴ Mindezt figyelembe véve azt a némileg meghökkentő állítást tehetjük, hogy az általa képviselt brit konzervatív filozófiát valóban az angol szokásjogban gyökerező gyakorlatias hajlam határozta meg. Scruton alkotmányos berendezkedésről vallott általános nézetei közvetlenül a nagy jogtudósok Bractontól Blackstone-ig húzódó hagyományából származtak.¹⁵

Az angol *common law* valóban sajátos intézmény. Különleges jellege abból fakad, hogy az angolszász népek korai, már 1150-re intézményesült alkotása volt – és hogy az évszázadok során meg tudta őrizni eredeti jellegét és elsődleges célját, amely a viták békés rendezése volt. Mivel szokásjogról beszélünk, a helyi ítéleteket a bírák későbbi generációi megőrizték, és újrahasznosították. A bírósági esetek gyűjteménye hozzáférhetővé tette a precedenseket, amelyek fontosabb részei voltak a jognak, mint az átlagemberek életének valóságától elrugaszkodott, távoli politikai boszorkányművek által szerkesztett törvények. Az angol szokásjog „a természetes igazságosság paradigmája”,¹⁶ amely „csodálatra méltóan egyszerű”, mivel főként ezekből a precedensekből áll, amelyek a jogelveket *ratio decidendi*jükben, vagyis az ítéletbe foglalt döntés indoklásában rugalmas formában jelennek meg annak érdekében, hogy az új esetekre való alkalmazhatóságukat biztosítsák. Amikor új ügy került a bíróság elé, a bírónak át kellett néznie az ítélkezési gyakorlatot, hogy kiderítse, hoztak-e hasonló ügyekben korábban ítéletet. Az is fontos, hogy a bírát szakmája gyakorlata igazította el, hogyan tekintsen az új ügyre. Ez a joggyakorlat azon a gondolaton alapult, hogy aki jogszerűen megítéli az ügyet, nem kitalálja a törvényt, hanem csak felfedezi azt. Feltételezték, „hogy minden megítélhető jogvitával kapcsolatban létezik az a törvény, amelyet alkalmazni kell, s amelynek helyes alkalmazása jogorvoslatot nyújt annak, aki kárt szenvedett”.¹⁷ Az a tény, hogy az angol

¹⁴ SCRUTON 2005b: 43.

¹⁵ A továbbiakban ennek bemutatásához *Anglia, egy eltűnő ideál* című kötetének (SCRUTON 2004a) az angol szokásjogról szóló fejezetére fogok támaszkodni.

¹⁶ SCRUTON 2004a: 92. A fordításon változtattam.

¹⁷ SCRUTON 2004a: 94.

jogban a precedensnek volt elsőbbsége, azt is jelentette, hogy „az angol jogi gondolkodás [...] mindig konkrét maradt, nem távolodott el az emberi élettől, az emberi konfliktusok valóságától”.¹⁸ Ezért tehetete Scruton, a filozófus azt a merész állítást, hogy a szokásjog a hétköznapi ember életének „szentesítését” is jelentette.¹⁹

Az angol jog további érdekes részterülete, különleges ága a méltányos eljárás (*equity*) volt. Ez a Kancellári Bíróság gyakorlatából alakult ki, és azoknak szolgált kárpótlásul, akik a rendes bíróságokon nem találtak jogorvoslatot panaszukra. Már a neve is – amely a latin *equitas*, azaz a „méltányosság” szóból származik – azt sugallja, hogy olyan jogi eszköz, amely „természetes igazságot” szolgáltat olyan esetekben, amikor a *strictum jus* nem volt képes megoldani a konfliktust. A *equity*nek is sikerült megőriznie az évszázadok során ezt a sajátos jellegét és „a jog merevségének oldására és a hiányosságok kezelésére” szolgáló funkcióját.²⁰ A méltányos igazságszolgáltatás által létrehozott fontos jogi eszköz volt a *trust* jogintézménye is, amely Scruton politikai filozófiája szempontjából szintén releváns. Scruton ennek kapcsán Maitlandet idézi, aki azt állította, hogy „a *trust* eszméjének évszázadokon átívelő fejlődése” az angol *common law* „legnagyobb vívmánya”.²¹ A *trust* fogalma az angol politika szempontjából is kulcsfontosságú, mivel segít megérteni, hogy létezik a tulajdonlásnak egy olyan formája, amely kötelezettségeket teremt, anélkül, hogy ehhez jogok társulnának, ami „az angol nép és az angol haza közötti kapcsolat modelljeként szolgált [...] írók és államférfiak beszédeiben és írásaiban a hazaszeretet gyakran jelenik meg ebben a fogalmi keretben”.²² Scruton kellően éleslátó volt ahhoz, hogy ezt az elvet már Burke-nél, a modern konzervativizmus elismert alapító atyjánál felfedezze, aki emlékezetes módon a természeti táj iránti gondoskodó viszonyulás (*stewardship*) eszméjét hangsúlyozta.

Scruton egy további állítása a *common law* gyakorlatával kapcsolatban az esküdtszéki rendszer jelentőségére vonatkozik, amely biztosította, hogy

¹⁸ SCRUTON 2004a: 95.

¹⁹ SCRUTON 2004a: 95.

²⁰ SCRUTON 2004a: 95. A fordításon változtattam.

²¹ SCRUTON 2004a: 96.

²² SCRUTON 2004a: 96. A fordításon változtattam.

„a jog továbbra is a hétköznapi lelkiismeretre támaszkodjon”, lehetővé téve „minden polgár részvételét az igazságszolgáltatásban”, illetve azt is, hogy a „jog a hatalom és a politika felett álljon”.²³ A törvényt a közösséget alkotó minden egyén közös javának tekintették, és nem egyszerűen a hatalmasok rendelkezésére álló hivatkozási alapnak.

Mindezek és további meglátások arra a következtetésre vezették Scrutont, hogy az angolok mindig is kötelességtudó emberek voltak, akik tisztában voltak azzal, hogy kötelességek nélkül nincsenek jogok, és hogy a társadalom nem más, mint „olyan kapcsolatrendszer, amelyet egymás számára ismeretlenek egymás iránti kötelességei alkotnak”.²⁴

Bár Scruton soha nem praktizált ügyvédként, alaposan megismerkedett tehát a törvények szellemével, és ez segítette neki eligazodni a politikai közösség lényegét megragadó alapeszmék keresése során. A *common law* tanulmányozásának további következményeként egész életében megőrizte gyakorlatias gondolkodásmódját, amely a jogász munkája gyakorlati felelősségének megismeréséből eredt. Igazságérzete abban a meggyőződésében gyökerezett, hogy az emberek valóban társas lények, akiknek szükségük van azokra az intézményekre, amelyek spontán módon alakulnak ki az interakcióiból, s olyan tekintéllyel rendelkeznek a társadalom tagjai felett, amely segíti utóbbiakat abban, hogy vitás kérdésekben megtalálják a helyes utat.

Scruton közéleti aktivizmusa igencsak fontos a témánk szempontjából. Hosszú ideig véleményformáló értelmiségi volt, újságíróként dolgozott, sőt nemcsak kommentárokat írt, hanem szerkesztőként rendelt és szerkesztett is a politikáról és a közéletéről szóló cikkeket. Igaz, hagyományosan a konzervativizmus a szokás szerint baloldali közértelmiség aktivizmusának éles kritikáját adta. A konzervativizmus szelleméhez azonban a gyakorlatias hajlam is társul, amely arra emlékezteti a hagyományok tisztelőit, hogy a politikai ügyek végső soron a közösségi élet mindennapi problémáinak megoldásáról szólnak. Scruton vonatkozó cikkeiből Mark Dooley készített válogatást, amely mindazonáltal csupán a jéghegy csúcsát képviseli. Politikai kommentárjainak korpusza nemcsak terjedelme és léptéke, hanem a témák

²³ SCRUTON 2004a: 97. Egy része kimaradt a magyar fordításból, másol a fordítást változtattam.

²⁴ SCRUTON 2004a: 103.

széles skálája és tárgyalásuk mélysége miatt is figyelemre méltó.²⁵ Olyannyira, hogy a jövő történészei ezt tanulmányozva akár rekonstruálni is tudják majd a baloldal alakulását a 60-as évek diákforradalmától a zöld filozófia és a New Labour ideológiájának felfutásán át egészen az eltörléskultúra „szép új világáig”, illetve – Scruton kifejezésével élve – „a megtagadás kultúrájáig” (*culture of repudiation*).

Scruton közügyekbe való bekapcsolódása meggátolta karrierje kiteljesedését – miközben az egész nyugati világban, sőt jóval azon túl is ismertté tette a nevét. Kész volt feláldozni tudományos karrierjét ennek az elkötelezettségnek az oltárán. Jelleme szilárd volt, és az a hajlama határozta meg, hogy eszményeiért dolgozva élt és halt. A baloldal, amely ezekben az években és évtizedekben mind a médiában, mind a tudományos világban egyre inkább domináns helyzetbe került, rituálisan fel akarta áldozni, hogy példájából mindenki megérthesse, hogy az övéhez hasonló nézeteket nem lehet büntetlenül hangoztatni. Egy kényes helyzetben úgy döntött, hogy elhagyja hazáját, elmenekül az őt körülvevő ellenséges légkör miatt. Ekkorra azonban már az Egyesült Államokban is a kapuőrök és véleményvezérek zárt hálózata őrizte az egyetemi állásokat. Mindenkit, aki más utat szeretett volna választani, kiközösítettek. Úgy érezte, odahaza már egyetemen nem kaphat állandó állást, és bár újságírói munkássága számos követőt szerzett neki, idővel szerkesztői munkája is ellehetetlenült.

Nézeteit tulajdonképp a politikai jobboldalon sem igazán fogadták szívesen – mégpedig azért nem, mert a nyugati jobboldal nem állt azon a szinten, hogy megengedhesse magának egy olyan szóvivő luxusát, amilyen Scruton volt. Egyszerűen kényelmetlen partner volt a politikusok számára, mivel folyamatosan készen állt arra, hogy szembesítse őket saját pártállásuk elveivel. Fő célpontja azonban továbbra is a baloldal maradt – például az eredetileg 1985-ben kiadott *Thinkers of the New Left* című művében is. A gyűjteményes kötet éles és provokatív esszéiben a baloldal nagyágyúit kritizálja, köztük olyan szupersztárokat, mint Sartre, Foucault vagy Derrida. Ezt a könyvet később még csúfolódóbb címmel adta ki újra: *Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left* (*Futóbolondok, csalók, agitátorok. Az újbaloldal gondolkodói*, 2015). Ám bármennyire is kemény és találó kritikát

²⁵ Lásd SCRUTON 2022b.

foglalmazott meg, kész volt elismerni a baloldali ideológusok – köztük elsősorban az író-filozófus Sartre – érdemeit is. Ha Scruton kritikai nézőpontjából tekintünk a kor értelmiségi bálványaira, magunk is felfedezhetjük az álláspontjukban rejlő zavarokat, ellentmondásokat és logikai hibákat.

Aktivizmusa másik csataterét Közép-Európa jelentette. Míg más brit értelmiségiek ritkán foglalkoztak az olyan „távoli vidékek” ügyeivel, mint Közép-Európa, Scruton már igen korán érdeklődött e régió művészete, irodalma és kultúrája iránt. Engesztelhetetlen kritikusa volt az orosz típusú kommunista totalitárius uralomnak, amely ezeket az országokat megszállta, megfélemlítve a lakosságot. 1979-ben Kathy Wilkes, a cambridge-i baloldali filozófus és barát hívására Scruton csatlakozott oxbridge-i értelmiségiek egy kezdeményezéséhez, amelynek célja az volt, hogy segítsen a vasfüggöny mögötti disszidens gondolkodóknak és tanítványaiknak. Amint azt Barbara Day *The Velvet Philosophers* (Bársonyos filozófusok) című, a mozgalomról szóló monográfiája dokumentálja, aktívan részt vett olyan földalatti tevékenységekben, mint tiltott előadások szervezése magánlakásokban, szamizdat könyvek és folyóiratok kiadása vagy nyugati könyvek és folyóiratok illegális becsempészése.²⁶ Annyi időt és energiát fektetett ebbe a projektbe, hogy közben csehül is folyékonyan megtanult. Valóssággal beleszeretett a csehek kultúrájába és szubkultúrájába, így nem is csoda, hogy tevékenyen támogatta a Jan Hus Oktatási Alapítvány létrehozását, amely segítette a földalatti tanfolyamok szervezésében, illetve általánosabban a cseheknek abban, hogy a diktatúra idején is ápolják az európai kultúra hagyományait. Ezeket a kalandjait később egy ebben az időszakban játszódó regényben is közreadta.²⁷ Politikai kalandozásai eredményeképpen jelentősen kitágult a világról alkotott képe, és az Európa ezen tájáról érkező szellemi hatások is eljutottak hozzá.

VITA CONTEMPLATIVA: A MŰVÉSZET FILOZÓFIÁJA

Scruton alapvetően az igazság és a szépség platóni eszményét kereső filozófus maradt, élete utolsó napjáig. A politika zavaros vizein túl húzódó művészet

²⁶ DAY 1999: 281–282. Magyar kiadása: DAY 2004. Lásd még DOUGLAS-HOME 2000.

²⁷ SCRUTON 2014.

világa számára a menekülés lehetőségét, a szépség és a harmónia ígérését jelentette. Azzal, hogy családjával a vidéki farmra költözött, igyekezett hátat fordítani a politika világának, és elmélkedő életvezetést választani, amelyet filozófiával és mezőgazdasági tevékenységgel, valamint olyan szenvedélyekkel tölthetett ki, mint a rókavadászat. Ez az önkéntes életmódváltás, a politikától a művészet, a konfliktustól a harmónia és a városi hiperaktivitástól a vidéki elvonulás irányába mutató fordulat a harmonikusabb szellem keresésének és eredeti érdeklődési köréhez, többek között a zenéhez és az irodalomhoz való visszatérésének esélyét jelentette számára. Végül is egykor Cambridge-ben folytatott doktori kutatása is az esztétika, illetve a művészetfilozófia, és nem a politikai filozófia területére esett. Ez utóbbi érdeklődése pont a korabeli politikai élet kiábrándító tapasztalata nyomán ébredt fel.

Filozófiai munkásságában mindvégig megőrizte gyakorlati orientációját. Kimondottan arra törekedett, hogy érthető nyelvet használjon, és az olvasók olvasmányosnak is találták művei zömét, ami arra ösztönözte, hogy egyre többet publikáljon – így viszonylag rövid élete végére terjedelmes életművet hozott létre.

Legalább kétféle módon eltért a hivatásos analitikus filozófus jellemző tevékenységi körétől. Először is gyakorló művészként is tevékenykedett: átlépte az elválasztó határt, és a művészi teljesítmény megfigyelőjéből önálló alkotóvá lett. Másodsorban ez az alkotói hajlama műkritikusi gondolkodásmódját is meghatározta. Ennek köszönhető, hogy a művészet terén is gyakorlatias gondolkodás jellemezte. Mindig is tudatában volt a művészet érzéki jellegének, és a kritikai reflexióban is hasznosította első kézből szerzett szakmai, gyakorlati ismereteit. Más szóval képes volt felismerni és értékelni a mesterségbeli tudást, illetve a művész szaktudását. Magát a kritikát is művészeti formának tekintette. Legendás memóriája volt, amely remekül kiegészítette kifinomult intelligenciáját. Persze képzelőereje sem pihent soha, és ennek révén képes volt friss szemmel megközelíteni a művészetfilozófia klasszikus témáit.

Művészetről alkotott nézeteinek van egy egészen különleges jegye. Scruton merész állítása szerint a kultúra általában, de különösen a szépség: számít. Társadalmi és egyéni szempontból egyaránt fontos, hiszen a művészet megváltoztathatja életünket, ahogyan azt Rilke nevezetes sora megfogalmazta. Scruton mindig is szívesen utalt a művészet hétköznapi életünkre gyakorolt

hatására. Elsődleges célja, a szépség keresése szerinte jól meghatározott antropológiai funkciót tölt be. *Confessions of a Heretic (Egy eretnek vallomásai)* című kötetének egyik esszéjében ezt írta: „A szépségre vonatkozó emberi szükségletünk olyasmiről, ami nélkül nem teljesezhetünk ki emberileg. Erkölcsi természetünkéből fakad ez az igény.”²⁸ Értelmezésében a szépség megtapasztalása „azt üzeni, hogy otthon vagyunk a világban, a világ már eleve elrendezett tapasztalatunkban, vagyis olyan hely, amely alkalmas az életre a hozzánk hasonló lények számára.”²⁹ Scruton példái olyan művészek, akik képesek felidézni ezt az érzést: Corot, Cézanne és Van Gogh. Mindannyian modern nyugat-európai festők, és mindannyian a valóságghú művészet mesterei.

A művészet emberi életre gyakorolt hatásáról szóló elmélkedéshez azonban nem elég a művészetet tanulmányozni, hanem általában az emberi életéről is mondanunk kell valamit. Scruton filozófiai antropológiáját a német filozófia, különösen a klasszikus német idealizmus (elsősorban Kant és Hegel) és a fenomenológiai hagyomány (Husserltől Schelerig, illetve Gehlenig és tovább) iránti élénk és kutató érdeklődése határozta meg. Scruton kései metafizikai munkássága, amely soha nem teljesezett ki igazán, szorosan kapcsolódik a kontinentális filozófia iránti érdeklődéséhez. A kortárs német filozófia által ihletett filozófiai antropológiájának az alappillére az ember értelemkeresésének transzcendens irányultsága volt. Egyetértett a német bölcselekkel abban, hogy az ember nem elegendő önmaga számára, hanem folyamatosan túl akar lépni állati meghatározottságán, és a maga világát külső, semleges nézőpontból is szemügyre veszi. Ez a transzcendens késztetés felelős az emberi magányosság és elidegenedés tapasztalatáért, ugyanakkor kreatív impulzus is. Ennek egyik következménye az ember vallásossága: a személyes Isten keresése és feltételezett jelenléte az ember e világi életében.

A POLITIKA, A MŰVÉSZET ÉS A VALLÁS FILOZÓFIÁJA

Miután megállapítottuk, hogy művészet iránti érdeklődése gyakorlati, egzisztenciális irányultságú volt, és az emberi élet végső értelme iránti érdeklődést

²⁸ SCRUTON 2021: 13–14.

²⁹ SCRUTON 2021: 14.

ébresztett benne, nem meglepő, hogy Scrutont gondolatmenete a művészi tevékenységtől egyrészt a vallásos érzés felé, másrészt a politikához vezette. E gondolatmenet a következő volt: a művészet az ember istenkeresését rögzíti. A vallás közösségi élmény. A politikának azonban nem szabad vallássá válnia. A hívő és a politikai szubjektum számára is előnyösebb, ha a vallás és a politika el van különítve egymástól – ami magának a kereszténységnek a vívmánya. A közösségi élet adott helyhez kötődik. Végül is a politika a letelepedésről szól: egy embercsoport azon törekvéséről, hogy otthonra találjon az ellenséges világban. Kései munkáiban Scruton gyakran visszatért a *hazatérés* fogalmához, mint az e világi életünkben meg tapasztalható vigasz kulcsához. Ám ahhoz, hogy értelmet adjon ennek a hazatérésnek, ismét szembe kellett néznie a művészettel.

A politika, a vallás és a művészet kapcsolata iránti, olyannyira jellemző filozófiai érdeklődése nyomán ezt az otthonkeresést az *oikophilia* fogalmával írta le, amely a szeretetet és a törődést fejezi ki a hely iránt, ahol az ember él. A legalaposabban kidolgozott formájában Scruton konzervativizmusa lényegében az *oikophilia* részletes fenomenológiai leírása, ahogyan azt ökológiai művében, a *Zöld filozófiában* (2011) kifejti. Az embernek hajlékra van szüksége az időjárás viszontagságai és más külső veszélyforrások ellen. Az emberek csoportjai helyüket keresik a bolygón. Amikor úgy gondolják, hogy megtalálták, akkor fel is szentelik azt. A főbb világvallások tanításai azt állítják, hogy Istentől kaptuk az adott helyet. A Tóra Izrael népe vándorlásáról szól, az ígéret földjét keresve. Hasonlóképpen áll a helyzet a kereszténységben. Scruton Szent Ágostont idézi, aki Istenre utalva úgy fogalmazott, hogy „nyugtalan a szívünk, amíg meg nem nyugszik Benned”.³⁰ Az Újszövetségben a tékozló fiú története az ember hazatérésének talán legerőteljesebb víziója. De a Bhagavad-gíta is megerősíti: „úgy talál minden lény megnyugvást Bennem, miként a mindenhol fújó, erős szél az éteri űr végtelenjében.”³¹

A hazatérésben az emberi életformák két különböző földi pályája közötti váltásról van szó. Az egyik a vándorlásban elveszett, elidegenedett lényé, akinek nincs hova tartoznia. A másiknak sikerült megtalálnia „itteni

³⁰ SCRUTON 2018d: 231.

³¹ SCRUTON 2018d: 231.

otthonunkat, megnyugodva a másokkal és önmagunkkal való összhangban”.³² Érdekes módon a posztmodern individuum az otthonvesztés élményét éli át: nincs kapcsolata sem másokkal, sem közvetlen környezettel; globális vándor. Ezért is válik az otthonra találás a filozófia sürgető témájává. Az *oikophilia* azt igényli, hogy legyen az ember beágyazva saját helyi közösségébe, és eressen gyökeret egy meghatározott környezetben.

Ebben az összefüggésben válik fontos, sőt szakrális tevékenységgé az építészet. Meghívjuk Istent vagy az isteneket, hogy lakjanak velünk, a mi közösségünkben, amikor lakhelyet építünk magunknak és családunknak. Scruton a szenvedélyes, evangéliumi keresztény brit építésztől, Quinlan Terrytől veszi át a gondolatot, miszerint „az első lépés a letelepedéshez vezető úton, hogy Istennek otthont teremtünk, mert isten a közösség szelleme, ami védelmet nyújt és emlékeztet, hogy együtt vagyunk, közös engedelmisségben”.³³ Az elképzelés minden bizonnyal a klasszikus római korból származik, ahogyan azt Numa Denis Fustel de Coulanges összefoglalja. *A világ lelkében* Scruton gondosan rekonstruálja Fustel de Coulanges erőfeszítéseit, hogy rámutasson, hogyan kapcsolódott a letelepedés, az ókori városalapítás fogalmilag a valláshoz és a politikához:

Fustel de Coulanges történész 1864-ben megjelent *Az ókori község (La Cité antique)* című művében az ókori város történetét meséli el, melyet elsősorban vallási alapításúnak tekint, amely körül az emberek összegyűlhetnek, hogy megóvják háztartásukat, őseiket és isteneiket, és amelyben minden család tartósan megvethette a lábát.³⁴

Az európai város e mitológiai eredetére utalva Scruton elutasítja a társadalmi szerződést, mint politikai filozófiája lehetséges alapját, és inkább a vallási szövetség (covenant) által létrehozott közösséget mutatja fel archetipikus példaként. „Szabad lényekként közösségi életet élünk, és a közösség a

³² SCRUTON 2021: 13–14.

³³ SCRUTON–DOOLEY 2021: 110. Érdekes módon erre éppen Velencét hozza fel példaként, amelyről azt írja, hogy „a vallásos képzelet időtálló munkája, a tengerből Vénuszként kiemelkedő örökkévalóság víziója”.

³⁴ SCRUTON 2022a: 184.

szövetség rendjétől függ.”³⁵ Annak érdekében, hogy a családok egymással egyesüljenek, és létrejöhessen a város eszméje „mint politikai társulás, illetve annak fizikai megtestesítője”, „új és sokkal inkább nyilvános istenek jelentek meg, akiknek az volt a funkciójuk, hogy a különböző családokból származó embereket közös istentiszteleti formákban és a földhöz való közös hűségben egyesítsék”.³⁶

Scruton mindezt szándékolatlan, természetes folyamat részeként mutatja be, amely magából az emberi természetből fakad. A társiasság minden emberrel veleszületett, de időbe telik, amíg teljesen kibontakozik – mind az egyén saját, mind a közösség életében. Ez azért van így, mert az egyén függ a közösségtől, a közösségnek pedig szüksége van az egyén önfeláldozó szolgálatára.

Scruton számára kulcsfontosságú fogalom az önfeláldozás a közös ügyért. Ennek szerepét és funkcióját először René Girard segítségével magyarázza, akinek a vallás közösségi relevanciájáról szóló beszámolója, mint láttuk, nagy hatással volt Scruton gondolkodására. Scruton átveszi Girard bűnbakmechanizmusról alkotott koncepcióját. A francia gondolkodó azt állította, hogy a versengés és a konfliktus az emberi társadalom fejlődésének szükséges hajtóereje. A versengés által keltett túlburjánzó feszültség feloldására lép életbe a bűnbakképzési mechanizmus: a közösség kiválaszt egy személyt, akit a konfliktus előidézésével vádolhat, és aki a csoporton belüli összes ellenséges érzés célpontjává válhat. Ezt az áldozatot rituálisan meggyilkolják, hogy a közösség újraegyesülhessen, és ezzel megbékítsék a túlhevült szenvedélyeket. Az ellenséges pártok rituális gyilkosság által lehetővé tett újraegyesítését követően a bűnbakot gyakran szakrális tulajdonságokkal ruházzák fel, elismerve szerepét az ellenségeskedés lecsillapításában és a közösség békéjének megteremtésében.

Az emberi társadalmak bűnbakképzési mechanizmusáról szóló, az antropológusok terepen végzett megfigyeléseire támaszkodó leírására építve Scruton általánosított érvénnyel fogalmazza meg elméletét az emberi

³⁵ SCRUTON 2022a: 277. A szövetség vallási értelme nyilvánvalóan eltér a szerződés modern jogi fogalmától.

³⁶ SCRUTON 2022a: 185.

közösségek egyéni áldozatot követelő igényéről.³⁷ Ennek szemszögéből bírálja is a politikai közösség és az egyén közötti viszony liberális értelmezését, amely alapvetően az egyéni jogok és szabadságok védelmét hangsúlyozza a közösség elnyomó tendenciáival szemben. Meglátása szerint az emberi közösség működésének helyes értelmezéséhez az első előfeltétel az a belátás, hogy az adott csoportban egyesült egyéneknek olykor áldozatokat kell hozniuk a közös ügy érdekében. Az áldozathozatal távolról sem kiküszöbölhető, hanem a közösségi élet szerves része, amely valójában értelmesebbé és humánusabbá teszi az egyéni életet.

Az individuumot erős antropológiai kötelékek kötik a közösséghez – olyan kötelékek, amelyek egykönnyen nem lazíthatók, és amelyek valójában szükségesek is az egyén éntudatának kialakulásához. Scruton az önazonosságnak ezt az erős leírását a francia és a német fenomenológiából kölcsönzi, elutasítva a leegyszerűsítő liberális beszámolókat az egyén autonómiájáról és az alapító aktusról mint egyfajta társadalmi szerződésről, amelyet énközpontú és felelős egyének tudatosan kötnek meg, érdekeik figyelembevételével.

Scruton leírása az áldozatnak a közösségi élet támogatásában betöltött szerepéről visszatér a görög tragédiáról és a wagneri zenéről szóló értelmezéseiben. Míg az előbbi aligha, a wagneri mitológia filozófiai választása talán meglepőnek tűnhet. Meg kell értenünk, hogy Nietzschehöz hasonlóan Scruton is abból indult ki, hogy a művészet általában, és különösen a zene döntő szerepet játszik az ember szellemi életében. Úgy tűnik, hogy a vallási hajlam és a közösségi művészet kialakulása közötti szoros kapcsolatról szóló nézetet szintén Nietzsche-től veszi át. A művészet jelentőségére vonatkozó magyarázata közvetlenül ebből az előfeltevésből ered: amikor a vallás hátterbe szorul a közéletben, ahogy ez a modernista szekularizmusban történt, valaminek át kell vennie a funkcióját, és a művészet tűnik a természetes jelöltnek erre a szerepre.

Scruton azonban a jelek szerint nem volt teljesen elégedett Joachim Ritter kompenzációs elméletével, amely azt állítja, hogy a művészet mint a közösséget egyesítő és stabilizáló erő felemelkedése a vallás közéletből

³⁷ Természetesen önfeláldozásra gondol, és nem mások feláldozására.

való eltűnése után és annak helyettesítésére következik be. Inkább úgy tűnik, arra a művészetértelmezésre hajlik, amely a közösségi kötődéseknek az egyén életében betöltött elsődleges jelentőségét igazolja és példázza. Wagnerhez fűződő viszonya a zeneszerző zsenialitásának maradéktalan elismerésén alapul. Ez a Wagner iránti lelkesedése is a művészetről és a magaskultúráról mint a közösségi élet metafizikai töltetű bátorítójáról vallott filozófiai felfogásából fakad. Pályafutása során többször is visszatért Wagnerhez, önálló köteteket jelentetett meg a *Trisztánról*, a *Nibelung gyűrűjéről* és a *Parsifalról*. Jelen kötetben a *Nibelung gyűrűjének* értelmezésére összpontosítottam. Scruton meglepő módon összekapcsolja Wagner üzenetét a keresztény tanítással – ami nem kis teljesítmény, tekintve, hogy Wagner jelentős fenntartásokkal viseltetett a kereszténységgel szemben.³⁸ Bár filozófusunk kritikusan viszonyul Wagner személyiségéhez, és kifejezetten elítéli antiszemitizmusát, úgy tűnik, meg van győződve arról, hogy a kettő, Wagner művészete és a keresztény tanítás között nemcsak lehetséges, hanem gyümölcsöző is kapcsolatot keresni. *Nibelung*-értelmezése ezért vezet egyenesen ebbe az irányba. A szeretetről és a hatalomról szóló kulcsfejezetben úgy mutatja be a szeretetet, mint bármely jól működő politikai közösség szükséges kötőanyagát. Bár úgy tűnik, hogy a világot a hatalom uralja, nem tudja sokáig fenntartani hatását az ellentétes erő, a szeretet nélkül. De hogyan tud a szeretet befolyást gyakorolni az egész közösségre? Scruton részletes Wagner-értelmezésében a szeretet nem más, mint az emberi élet azon kivételes erőinek egyike, amelyek képesek felébreszteni bennünk a transzcendencia igényét. Még ha a szerelem leginkább az erotika jelenségeköréhez kötődik is, ugyanúgy elmondható, hogy kapcsolódik a szakrális eszméjéhez is. Annak érdekében, hogy megvilágítsa, mit ért a szerelem szakrális fogalmán, Scruton a „beavatási rítus” antropológiai kategóriáját hívja segítségül. A beavatás fordulópont az egyén életében, és egyúttal olyan alkalom, amely az emberi közösség kohéziójának nyilvános megerősítését szolgálja. A beavatási rítus szent pillanat, amikor valami különlegeset tapasztalunk; amikor „az időtlen érzések megjelennek az időben, és ezáltal valósággá válnak”.³⁹ Ezekben a szent pillanatokban

³⁸ Wagner és a kereszténység problematikus viszonyához lásd ELLIS 1977.

³⁹ SCRUTON 2017C: 270.

válunk képessé arra, hogy elfogadjuk az emberi állapotot, vagyis halandó mivoltunkat. Megértjük, hogy bár a halál nyomasztó hatalma elől nem menekülhetünk, az önfeláldozás szabad választása „a halandó szeretet nevében” megváltásként működhet, megtaníthat a halál elfogadására. Az önfeláldozásban kifejeződő kivételes odaadás révén az ember értelmet tud adni halandó életének; mégpedig olyan értelmet, amelynek transzcendens dimenziója van. „A szabad elköteleződés pillanatának, amikor az önátadás aktusában teljesen önmagam vagyok – ennek a pillanatnak nincs helye a tudomány által vizsgált időbeli rendben. És mégis ez az a pillanat, amely igazolja az életemet.”⁴⁰ A pillanat jelentőségét az adja, hogy ebben az aktusban a szeretet és az áldozatvállalás egyaránt jelen van, és épp ez a kettősség segíti az emberi lényt abban, hogy meghaladja és egyben teljességében meg is valósítsa önmagát. Az önátadás pillanata egyben a szentség pillanata is, amely Wagner számára az az alkalom, amely rábírja a metafizikát, hogy az belépjen az emberi életbe, és az isteneket, hogy ők is megjelenjenek az ember tapasztalati horizontján.⁴¹

Azzal, hogy visszatér a szeretetnek, mint a megváltáshoz vezető útnak az egyén életében játszott szerepéhez, Scruton a személyfogalom keresztény témájához, tehát az Isten képmására teremtett személyhez tér vissza. *A világ lelke* című kései művében a szeretetet társiasságunk összefüggésében tárgyalja, megkülönböztetve a fogadalmat a szerződéstől, illetve a kegyeséget (*piety*) az igazságosságtól. A társiasságot magyarázó liberális elmélet a partnerek közötti szerződés alapján kibontakozó szabad kapcsolatról szól. Ez a megközelítés azonban figyelmen kívül hagyja azt az egyszerű ténnyt, hogy a legmélyebb személyes kapcsolataink nem ilyen jellegűek. A szerződésekről úgy gondolkodunk, hogy addig állnak fenn, amíg feltételeik fennállnak, és „mikor a feltételek megvalósulnak, a szerződés beteljesül”.⁴² A szerződésekkel ellentétben a fogadalmaknak nem feltétlenül vannak pontos feltételeik, inkább határozatlan időre szóló megállapodások. „Egyszercélis jellegűek, amennyiben a feleket közös sorsban és – ahogy egykor

⁴⁰ SCRUTON 2017C: 271.

⁴¹ De nem szükségszerűen vannak jelen az emberi közösségben – ne feledjük, hogy az istenek elvesznek *A Nibelung gyűrűjében*!

⁴² SCRUTON 2022A: 141.

mondták – »szubsztanciális egységben« köti össze.”⁴³ Szinte költői nyelven fogalmaz Scruton, amikor azt is hozzáfűzi, hogy »a fogadalom önfeláldozás, önmagunk felajánlása”.⁴⁴

Scruton a házassági fogadalmat hozza fel példaként. Miközben érthető, hogy miért fontos a házasság a közösség számára, vagyis külső szempontból, nehéz lenne elképzelni, hogy belsőleg mitől működne a házassági fogadalom, ha figyelmen kívül hagynánk azt a tényt, hogy nem szerződésről van szó, hanem éppen fogadalomról. A fogadalomnak van „transzcendens” dimenziója is, és az esküvő maga nem más, mint Isten vagy az istenek meghívása, hogy tanúi legyenek, ami ennek a fogadalomnak a „szentségi” minőséget kölcsönzi.⁴⁵

A másik ellentét a fogadalom és a szerződés között az, hogy az igazságosság megköveteli, hogy a szerződő felek azt ajánlják fel egymásnak, amihez a másinak joga van, vagy amit megérdemel. (Scruton gondosan megkülönbözteti a szerződéses tartozás e kétféle változatát.) Míg az igazságosság követelménye szerint azt kell megtérítenünk, amit kaptunk, addig a vallásos „tiszteletből (*piety*) fakadó kötelezettségek” esetében ez nem így van.⁴⁶ Scruton a vallás nyelvéből veszi át az Isten iránt megnyilvánuló tisztelet fogalmát, ahol az nem más, mint az Istenbe vetett hit kifejezése, ahogyan az közvetetten, a viselkedésben érvényesül. Az Isten iránti kegyes tisztelet a vallás legelső követelménye. A filozófus ezt a beállítódást általában a szoros interperszonális kapcsolatokra alkalmazza, amennyiben azok transzcendens dimenzióval rendelkeznek. Azáltal, hogy megadjuk a másinak járó illő tiszteletet, elismerjük, „hogy a sorsunkat nem mi kormányozzuk”.⁴⁷

Scruton Hegel jól ismert, a családi kötelekekről szóló beszámolójára hivatkozva hasonlítja össze a családi kötelezettséget – például azt a tiszteletet, amellyel a szüleinknek tartozunk – a politikai kötelezettségekkel. Álláspontja szerint mindkét esetben tudatában kell lennünk az istenszeretet követelményének „mint a »vágytól független okok« különálló forrásának, mely köteleességeinket szabályozza”.⁴⁸

⁴³ SCRUTON 2022a: 141. A fordításon változtattam.

⁴⁴ SCRUTON 2022a: 141.

⁴⁵ SCRUTON 2022a: 143.

⁴⁶ SCRUTON 2022a: 144.

⁴⁷ SCRUTON 2022a: 144.

⁴⁸ SCRUTON 2022a: 145.

Scruton itt nemcsak Hegelre, hanem Arisztotelészre is támaszkodik. Amikor a fogadalom természetét tárgyalja, nem kerülheti meg, hogy ne térjen vissza ismét a barátság *Nikomakhoszi etikában* kifejtett fogalmához. Arisztotelész barátságról (*philia*) alkotott elképzelése nyilvánvalóan különbözik az *erósról* alkotott felfogásától. A legmagasabb rendű baráti kötelék a barátokat a barátság öncélként való tételezése alapján köti össze, és ez szintén *philia*. Scruton azonban egy keresztény dimenzióval egészíti ki ezt a gondolatmenetet, amikor bevezeti a keresztény *agapé*, vagyis a felebaráti szeretet fogalmát.⁴⁹ A másik személyhez való kötődés mindkét formájának megkülönböztető jegye, hogy kifejezetten személyes, más szóval „át nem ruházható” kapcsolatokról van szó. Bár mindenkinek tartozunk ezekkel, egyszerre csak egy-egy emberhez kötődünk általuk. Az *agapé* egyben a kötődés legerősebb formája. Ennek a kapcsolatnak a megszakítása magát az ént hasítja félbe, hiszen a szeretet szerves része annak, aki szeret, identitásának és „létalapjának része”.⁵⁰

Amikor Scruton arra mutat rá, hogy a közös ügy iránti elkötelezettségnek ez a dimenziója politikai összetartozásunk része, akkor minden bizonnyal többet állít, mint ami a szerződéses kötelezettségek és a jog követelményeinek liberális elképzelésében fellelhető. Ahogy ő fogalmaz, a politikai közösséghez tartozásunk ősi, abban az értelemben, hogy olyan elkötelezettséget követel meg, amely túlmutat azon az észszerű számításon, hogy mi az én személyes érdekem. A politikai összetartozás itt az ember másoktól való függésén alapul, amely univerzális antropológiai adottság. Mi több, a politikai közösség és a vallási szövetség összehasonlítása alapján határozottan azt állítja, hogy a jól működő emberi közösségnek szüksége van a transzcendens dimenzióra, abban az értelemben, hogy a közösségi életben vannak szent pillanatok, amikor tetteink és döntéseink nyíltan isteni jóváhagyást nyernek. A politika és a vallás közötti kapcsolat bemutatására előszeretettel hivatkozik szerzőnk műalkotásokra, amelyek képesek kézzelfogható formában ábrázolni ezeket a pillanatokot. Példái az ókori tragédiáktól Shakespeare-ig, a wagneri operákig, sőt egészen a modern költészetig terjednek, ahogyan ez utóbbi Rilke, Eliot vagy Larkin

⁴⁹ SCRUTON 2022a: 145.

⁵⁰ SCRUTON 2022a: 145.

életművében megtestesül. Ennek oka az, hogy jóllehet kész elismerni, hogy felvilágosult korban élünk, úgy véli, hogy emberként még mindig Isten személyes jelenlétét keressük. A művészet beszédmódjainak és gyakorlatainak különlegessége abban áll, hogy segíthetnek a szakrális pillanatok felismerésében és felmutatásában, méghozzá önmagukban is, és nem csak a vallás kísérőiként. A művészet által megidézett transzcendencia közösségi élményére szükségünk van ahhoz, hogy elérjük azt, ami az emberi életben a legértékesebb: hogy otthon érezzük magunkat a világban.

ROGER SCRUTON
MAGYAR FORDÍTÁSBAN
MEGJELENT MUNKÁI

KÖNYVEK

- SCRUTON, Roger (1995): *Mi a konzervativizmus? Válogatott esszék.* Ford. Jónás Csaba. Budapest: Osiris.
- SCRUTON, Roger (2000): *Ki, mit és miért? Nemzetek feletti kormányzat, legitimitás és az Egészségügyi Világszervezet.* Ford. Sellei Iván. Budapest: Századvég.
- SCRUTON, Roger (2002): *A konzervativizmus jelentése.* Ford. Szabó Péter. Budapest: Novissima.
- SCRUTON, Roger (2004): *Anglia, egy eltűnő ideál.* Ford. Csaba Ferenc. Budapest: Typotex.
- SCRUTON, Roger (2005): *A nemzetek szükségességéről. Két tanulmány.* Ford. Pásztor Péter. Budapest: Helikon.
- SCRUTON, Roger (2011): *A pesszimizmus haszna és a hamis remény veszélye.* Ford. Csordás Gábor. Budapest: Noran-Libro.
- SCRUTON, Roger (2011): *Iszom, tehát vagyok. Egy filozófus borkalauza.* Ford. Módos Magdolna, Olay Csaba. Budapest: Akadémiai.
- SCRUTON, Roger (2018): *Zöld filozófia. Hogyan gondolkozunk felelősen a bolygónkról?* Ford. Szilágyi-Gál Mihály, Zsélyi Ferenc. Budapest: Akadémiai.
- SCRUTON, Roger (2019): *A szépről.* Ford. Orosz István. Budapest: MMA.
- SCRUTON, Roger (2019): *Futóbolondok, csalók, agitátorok. Az újbaldalal gondolkodói.* Ford. Betlen János. Budapest: Közép- és Kelet-európai Történelem és Társadalom Kutatásáért Közalapítvány.
- SCRUTON, Roger – DOOLEY, Mark (2021): *Beszélgetések Roger Scrutonnal.* Ford. Batori Tamás. Budapest: Ludovika.
- SCRUTON, Roger (2022): *A világ lelke.* Ford. Barkóczi András. Budapest: MCC Press.
- SCRUTON, Roger (2023): *A konzervativizmus.* Ford. Barkóczi András. Budapest: MCC Press.
- SCRUTON, Roger (2023): *Hogyan legyünk konzervatívok.* Ford. Tombor András. Budapest: Osiris – MCC Press.
- SCRUTON, Roger (2024): *A zenéről.* Ford. Boros Botond Attila. Budapest: MMA.

TANULMÁNYOK ÉS ÉLETRAJZI INTERJÚK

- HORKAY HÖRCHER Ferenc (2007): „Premodern lény vagyok”. Horkay Hörcher Ferenc londoni beszélgetése Roger Scruton angol filozófussal esztétikáról, politikai filozófiáról és lapalapításról (2007). *Kommentár*, 2007/2, 39–46. Online: <http://kommentar.info.hu/uploads/2007/2/1588260556.pdf>
- HORKAY HÖRCHER Ferenc (2007): A lázadó konzervatív. *Heti Válasz*, 7(14), 58–60. [Az előző interjú második része.]
- SCRUTON, Roger (1994): Filozófus a Doveri-öbölben. *Valóság*, 37(6), 86–92.
- SCRUTON, Roger (1995): Totalitarizmus és joguralom. In TAKÁCS Péter (szerk.): *Joguralom és jogállam. Antológia a Rule of Law és a Rechtsstaat irodalmának köréből*. Budapest: Osiris, 101–108.
- SCRUTON, Roger (2003): Miért lettem konzervatív? 2000 *Irodalmi és Társadalmi havi lap*, 2003/5. Online: <http://ketezer.hu/2003/05/miert-lettem-konzervativ/>
- SCRUTON, Roger (2005): Kommunitárius álmok. *Századvég*, 10(35), 149–162.
- SCRUTON, Roger (2005): Válasz [Amitai Etzioni *Igen, közösség. De kié?* című írására]. *Századvég*, 10(35), 171–178.
- SCRUTON, Roger (2008): A lámpaoszlopok és telefonfülkék jelentőségéről. Ford. Halm Tamás. *Kommentár*, 2008/2, 22–28.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- A tudatlanság felhője: Könyve a szemlélődésnek, melyben a lélek egyesül Istennel* (1994). Ford. Losonci Gábor. Budapest: Erasmus.
- About The Salisbury Review [é. n.]. *The Salisbury Review*. Online: <https://salisburyreview.com/about/>
- ALBERTI, Leon Battista (1485): *De re aedificatoria*. Florentia: Nicolaus Laurentii.
- ALBERTI, Leon Battista (1726): *The Architecture of Leon Battista Alberti in Ten Books, of Painting in Three Books, and of Statuary in One Book*. Translated into Italian by Cosimo Bartoli. And Now First Into English, and Divided Into Three Volumes by James Leoni, Venetian Architect; To Which Are Added Several Designs of His Own, For Buildings Both Public and Private, published 1726. London: Thomas Edlin.
- ALBERTI, Leon Battista (1986): *The Ten Books of Architecture: The 1755 Leoni Edition*. New York: Dover Publications.
- ALEXANDER, Christopher (2002): *The Nature of Order: An Essay on the Art of Building and the Nature of the Universe*. Berkeley: The Center for Environmental Structure.
- ALLEN, Brooke (2006): Dr Leavis, I Presume? *Washington Examiner*, 2006. május 22. Online: <https://washingtonexaminer.com/weekly-standard/dr-leavis-i-presume>
- ANDERSON, R. Lanier (2017): Friedrich Nietzsche. In ZALTA, Edward N. (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2017 Edition)*. Online: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/nietzsche>
- ARENDT, Hannah (1951): *The Origins of Totalitarianism*. New York: Schocken Books.
- ARENDT, Hannah (1992): *A totalitarizmus gyökerei*. Ford. Braun Róbert, Seres Iván, Erős Ferenc, Berényi Gábor. Budapest: Európa.
- ARISTOTLE (2014): *Nicomachean Ethics*. Indianapolis–Cambridge: Hackett Publishing.
- ARISZTOTELÉSZ (1984): *Politika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest: Gondolat.
- ARISZTOTELÉSZ (1997): *Poétika; Kategóriák; Hermeneutika*. Ford. Sarkady János. Budapest: Kossuth.
- ARISZTOTELÉSZ (2023): *Nikomakhoszi etika*. Ford. Simon Attila. Budapest: Atlantisz.
- ATTALLAH, Naim (1990): *Singular Encounters*. London – New York: Quartet Books.
- BAEUMLER, ALFRED (2002): *Az irracionális problémája a XVIII. századi esztétikában és logikában: Az ítélőerő kritikájáig*. Ford. V. Horváth Károly. Budapest: Enciklopédia.
- BALSDON, J. P. V. D. (1960): Auctoritas, Dignitas, Otium. *The Classical Quarterly*, 10(1–2), 43–50. Online: <https://doi.org/10.1017/S0009838800024381>

- BANFIELD, Edward C. (1974): *The Unheavenly City Revisited*. Boston: Little, Brown & Company.
- BEARD, Mary [é. n.]: A Tribute to David Watkin. *Times Literary Supplement*. Online: <https://the-tls.co.uk/articles/tribute-david-watkin>
- BELLOC, Hilaire (1925): *A History of England*, I. London: Methuen.
- BELLORI, Giovan Pietro (1976): *Le vite de' pittori, scultori ed architetti moderni*. Torino: Einaudi.
- BENTLEY, Michael (2005): Maurice Cowling. *The Independent*, 2005. szeptember 6. Online: <https://www.independent.co.uk/news/obituaries/maurice-cowling-8691679.html>
- BENTLEY, Michael (2010): Herbert Butterfield and Maurice Cowling. In CROWCROFT, Robert – GREEN, S. J. D. – WHITING, Richard (szerk.): *The Philosophy, Politics and Religion of British Democracy: Maurice Cowling and Conservatism*. London: Tauris Academic Studies, 85–107.
- BLOOM, Allan (1990): *Giants and Dwarfs: Essays 1960–1990*. New York: Simon & Schuster.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang (2020): Az állam kialakulása mint a szekularizáció folyamata. In BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: *Állami jog és erkölcsi rend: Válogatott tanulmányok*. Ford. Arató Balázs. Budapest: L'Harmattan, 9–24.
- BRAGUE, Rémi (2005): *La Loi de Dieu: Histoire philosophique d'une alliance*. Paris: Gallimard.
- BRANN, Eva (2022): The Perfection of Jane Austen. *The Imaginative Conservative*, 2022. július 17. Online: <https://theimaginativeconservative.org/2018/07/perfection-of-jane-austen-eva-brann.html>
- BRYSON, James szerk. (2016): *The Religious Philosophy of Roger Scruton*. London – Oxford – New York – New Delhi – Sydney: Bloomsbury.
- BURKE, Edmund (1990): *Töprengések a francia forradalomról*. Ford. Kontler László. Budapest: Atlantisz Medvetánc.
- BURKE, Edmund (2019): Fellebbezés az újaktól a régi whigekhez. In BURKE, Edmund: *Fellebbezés az újaktól a régi whigekhez és más írások*. Ford. Katona László. Budapest: Századvég, 39–174.
- BUTTERFIELD, Herbert (1931): *The Whig Interpretation of History*. London: G. Bell.
- CAMPBELL COREY, Elizabeth (2006): *Michael Oakeshott on Religion, Aesthetics and Politics*. Columbia, MO – London: University of Missouri Press.
- CANNADINE, David (1990): *The Decline and Fall of the British Aristocracy*. New Haven, CT: Yale University Press. Online: <https://doi.org/10.2307/j.ctt1ww3txs>
- ČAPEK, Karel (1925): *Letters from England*. London: Geoffrey Bles.
- CARLI, Silvia (2010): Poetry is More Philosophical than History: Aristotle on Mimesis and Form. *The Review of Metaphysics*, 64(2), 303–336.
- CASEY, John (1971): Actions and Consequences. In CASEY, John (szerk.): *Morality and Moral Reasoning*. London: Methuen, 155–206.

- CASEY, John (1973a): The Autonomy of Art. In VESEY, Godfrey (szerk.): *The Royal Institute of Philosophy Lectures, VI. Philosophy and the Arts*. London: Macmillan, 65–87. Online: <https://doi.org/10.1017/S0080443600000819>
- CASEY, John (1973b): Human Virtue and Human Nature. In BENTHALL, Jonathan (szerk.): *The Limits of Human Nature*. London: Allen Lane, 74–91.
- CASEY, John (1978): Tradition and Authority. In COWLING, Maurice (szerk.): *Conservative Essays*. London: Cassell, 82–100.
- CASEY, John (1983): After Virtue. *The Philosophical Quarterly*, 33(132), 296–300. Online: <https://doi.org/10.2307/2219228>
- CASEY, John (1984a): Emotion and Imagination. *The Philosophical Quarterly*, 34(134), 1–14. Online: <https://doi.org/10.2307/2218883>
- CASEY, John (1984b): The Noble. In GRIFFITHS, A. Phillips (szerk.): *The Royal Institute of Philosophy Lectures, XVI. Philosophy and Literature*. Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney: Cambridge University Press, 135–153.
- CHAMBERLAIN, Charles (1984): The Meaning of *Prohairesis* in Aristotle's Ethics. *Transactions of the American Philological Association* (1974–2014), 114, 147–157. Online: <https://doi.org/10.2307/284144>
- CHIGNELL, Andrew – PEREBOOM, Derk (2020): Natural Theology and Natural Religion. In ZALTA, Edward N. (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition)*. Online: <https://plato.stanford.edu/entries/natural-theology/>
- CICERO, Marcus Tullius (2010): *Összes perbeszédei*. Ford. Nótári Tamás. Szeged: Lectum.
- COHEN, Matthew A. (2014): Introduction: Two Kinds of Proportion. *Architectural Histories*, 2(1), 1–25. Online: <http://doi.org/10.5334/ah.bv>
- COLERIDGE, Samuel Taylor (1972): *Lay Sermons*. London – Princeton, NJ: Princeton University Press.
- COLLEY, Linda (1992): *Britons: Forging the Nation, 1707–1837*. New Haven, CT – London: Yale University Press.
- COOPER, Anthony Ashley, 3rd Earl of Shaftesbury (2001): *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times, 1699–1714*. 3 kötet. Indianapolis: Liberty Fund.
- COVELL, Charles (1986): *The Redefinition of Conservatism: Politics and Doctrine*. New York: Palgrave Macmillan. Online: <https://doi.org/10.1007/978-1-349-18043-1>
- COWLING, Maurice (1977): The Liberal Mind. *Times Literary Supplement*, 1977. június 3., 680.
- CRASHAW, Richard [é. n.]: *Hymn in Adoration of the Blessed Sacrament / Szent Tamás himnusza az Óltáriszentség tiszteletére*. Online: https://magyarulbabelben.net/works/en/Crashaw%2C_Richard-1613/Hymn_in_Adoration_of_the_Blessed_Sacrament/hu/15766-Szent_Tam%C3%A1s_himnusza_az_Olt%C3%A1riszents%C3%A9g_tisztelet%C3%A9re
- CRASHAW, Richard (2013): *Selected Poems, Secular and Sacred*. Manchester: Carcanet.

- CRAWFORD, Donald W. (2009): *Beauty*. *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2009. december 7. Online: <https://ndpr.nd.edu/reviews/beauty>
- Creating Space for Beauty: *The Interim Report of the Building Better, Building Beautiful Commission* (2019). Online: https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/929630/BBBBC_Commission_Interim_Report.pdf
- DANTO, Arthur C. (2003): *The Abuse of Beauty. Aesthetics and the Concept of Art*. Chicago – La Salle, IL: Open Court.
- DAY, Barbara (1999): *The Velvet Philosophers*. London: The Claridge Press.
- DAY, Barbara (2004): *Bársonyos filozófusok*. Ford. Kepes János. Budapest: Typotex.
- DEATHRIDGE, John – DAHLHAUS, Carl (1984): *The New Grove Wagner*. London: Macmillan.
- DEWITT, Lloyd (2017): Rembrandt's Mother. In WHEELOCK, Arthur K. – NOGRADY, Elizabeth – VAN CAUWENBERGE, Caroline (szerk.): *The Leiden Collection Catalogue*. New York: The Leiden Collection. Online: <https://theleidencollection.com/artwork/rembrandts-mother/>
- DILTHEY, Wilhelm (2004): *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest: Gondolat.
- DOOLEY, Mark (2009): *Roger Scruton: The Philosopher on Dover Beach*. London – New York: Continuum.
- DOOLEY, Marks szerk. (2011): *The Roger Scruton Reader*. London – New York: Continuum.
- DOUGLAS-HOME, Jessica (2000): *Once Upon Another Time: Ventures Behind the Iron Curtain*. Norwich: Michael Russell.
- ELIOT, T. S. (1928): *For Lancelot Andrewes*. London: Faber & Gwyer.
- ELIOT, T. S. (1933): *The Use of Poetry and the Use of Criticism*. London: Faber & Faber.
- ELIOT, T. S. (1978): *Négy kvartett*. Ford. Vas István. Budapest: Európa. Online: <https://mek.oszk.hu/00300/00378/00378.htm>
- ELIOT, T. S. (2003): *A kultúra meghatározása*. Ford. Lukácsi Huba. Budapest: Szent István Társulat.
- ELLIS, Fiona (2019): Cognitive Dualism, Ontological Dualism, and the Question of God. *Philosophy*, 94(3), 409–424. Online: <https://doi.org/10.1017/S0031819119000184>
- ELLIS, Ieuan (1977): Wagner and Christianity. *Theology*, 80(676), 244–250. Online: <https://doi.org/10.1177/0040571X7708000402>
- FUKUYAMA, Francis (2022): *Bizalom*. Ford. Somogyi Pál László. Budapest, Európa.
- GADAMER, Hans-Georg (2003): *Igazság és módszer: Egy filozófiai hermeneutika vázlat*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest: Osiris.
- GAMES, Stephen (2010): *Pevsner – The Early Life: Germany and Art*. London: Continuum.
- GARCIA, Emmanuelle – NEF, Frédéric szerk. (2007): *Métaphysique contemporaine: Propriétés, mondes possibles et personnes*. Paris: Vrin.

- GINSBORG, Hannah (2019): Kant's Aesthetics and Teleology. In ZALTA, Edward N. (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition). Online: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/kant-aesthetics>
- GIRARD, René (1972): *La Violence et la sacré*. Paris: Bernard Grasset.
- GRANT, Robert (2016): Locating the Sacred. In BRYSON, James (szerk.): *The Religious Philosophy of Roger Scruton*. London – Oxford – New York – New Delhi – Sydney: Bloomsbury, 57–66.
- GREENBLATT, Stephen (2011): *The Swerve: How the World Became Modern*. New York – London: W. W. Norton & Company.
- GREGORY, Anthony (2013): *The Power of Habeas Corpus in America*. Cambridge: Cambridge University Press. Online: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139567640>
- GROSS, Neil – SIMMONS, Solon szerk. (2014): *Professors and Their Politics*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- GROSS, Neil (2013): *Why Are Professors Liberal and Why Do Conservatives Care?* Cambridge, MA: Harvard University Press. Online: <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674074484>
- GROTE, John (1865): *Exploratio Philosophica: Rough Notes on Modern Intellectual Science. Part I*. Cambridge–London: Deighton, Bell, & Co. – Bell & Daldy.
- GUYER, Paul (1993): *Kant and the Experience of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press. Online: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139172516>
- GUYER, Paul (2003): Beauty, Freedom, and Morality: Kant's *Lectures on Anthropology* and the Development of his Aesthetic Theory. In JACOBS, Brian – KAIN, Patrick (szerk.): *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 135–163. Online: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511498190.008>
- GUYER, Paul (2005): *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press. Online: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199273461.001.0001>
- GUYER, Paul (2014): *A History of Modern Aesthetics, III: The Twentieth Century*. New York: Cambridge University Press.
- HABIB, Allen (2021): Promises. In ZALTA, Edward N. (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition). Online: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/promises>
- HALDANE, John (2007): Scotland's Gift: Philosophy, Theology, and the Gifford Lectures. *Theology Today*, 63(4), 469–476. Online: <https://doi.org/10.1177/004057360706300406>
- HAMILTON, Andy – ZANGWILL, Nick szerk. (2012): *Scruton's Aesthetics*. New York: Palgrave Macmillan.
- HANKINS, James (2011): Salutati, Plato and Socrates. In BIANCA, Concetta (szerk.): *Coluccio Salutati e l'invenzione dell'Umanesimo: Atti del Convegno internazionale di studi, Firenze 29–31 ottobre 2008*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 283–293.
- HARRIES, Susie (2011): *Nikolaus Pevsner: The Life*. London: Chatto & Windus.

- HAYEK, Friedrich August (1993): Miért nem vagyok konzervatív? (Ford. Balogh Katalin.) In LUDASSY Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai, II.* Budapest: Atlantisz, 149–172.
- HAYEK, Friedrich August (2011): *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press.
- HAZLITT, William (1931): *The Plain Speaker: Opinions on Books, Men and Things*. London–Toronto: Dent & Sons.
- HAZONY, Yoram (2018): *The Virtue of Nationalism*. New York: Basic Books.
- HAZONY, Yoram (2019): *A nacionalizmus erénye*. Ford. Horváth Judit, Vági Barnabás. Budapest: Századvég.
- HEIDEGGER, Martin (2001): *Lét és idő*. Ford. Angyalosi Gergely, Orosz István, Vajda Mihály, Bacsó Béla, Kardos András. Budapest: Osiris.
- HEIDEGGER, Martin (2002): Építés, lak(oz)ás, gondolkodás. In SCHNELLER István (szerk.): *Az építészeti tér minőségi dimenziói*. Kecskemét: Librarius, 257–270.
- HÉSZIADOSZ (2005): *Istenek születése; Munkák és napok*. Ford. Trencsényi-Waldapfel Imre. Budapest: Európa.
- HILLS, Nicholas (1980): Oxford Dons Battle Czech Secret Police. *The Montreal Gazette*, 1980. június 4., 77.
- HOAKLEY (2015): Favourite Paintings 3: Nicolas Poussin, Landscape with a Calm. *The Eclectic Light Company*, 1651. 2015. február 13. Online: <https://eclecticlight.co/2015/02/13/favourite-paintings-3-nicolas-poussin-landscape-with-a-calm-1651>
- HORKAY HÖRCHER Ferenc (1996): A mérséklet filozófiája a skót felvilágosodásban. In HORKAY HÖRCHER Ferenc: *A skót felvilágosodás*. Budapest: Osiris, 295–396.
- HORKAY HÖRCHER, Ferenc (2010): A Brief Enchantment: The Role of Conversation and Poetry in Human Life. In ABEL, Corey (szerk.): *The Meanings of Michael Oakeshott's Conservatism*. Exeter: Imprint Academic, 238–254.
- HORKAY HÖRCHER Ferenc (2014a): *Esztétikai gondolkodás a felvilágosodás korában, 1650–1800*. Budapest: Gondolat.
- HORKAY HÖRCHER, Ferenc (2014b): Prepolitical Values? Böckenförde, Habermas, and Ratzinger and the Use of the Humanities in Constitutional Interpretation. In HORKAY HÖRCHER Ferenc: *A bölcsészettudományok hasznáról*. Budapest: L'Harmattan, 87–101.
- HORKAY HÖRCHER Ferenc (2020): Arány, harmónia, megfelelés: Roger Scruton az építészeti és a politikai rend kapcsolatáról. *Pannonhalmi Szemle*, 28(4), 74–86.
- HOULGATE, Stephen (2020): Hegel's Aesthetics. In ZALTA, Edward N. (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition)*. Online: <https://plato.stanford.edu/entries/hegel-aesthetics/>
- HÖRCHER Ferenc (2019): „Tűnő varázslat”: Oakeshott a társalgás és a költészet szerepéről az emberi életben. *Kellék*, (62), 79–102.
- HÖRCHER Ferenc (2020): Aléptékelyes város dicsérete. A herceg, az építés és a filozófus beszélgetése. *Magyar Építőművészet*, 20(114), 63–69.

- HÖRCHER, Ferenc (2021): *The Political Philosophy of the European City*. Lanham, MD – Boulder, CO – New York – London: Lexington Books.
- HÖRCHER, Ferenc (2024): „Beyond the Window That Can Never be Opened”: Roger Scruton on „Moments of Revelation in Human Life”. *Religions*, 15(4), 485. Online: <https://doi.org/10.3390/rel15040485>
- HUGHES, Robert (2006): The God of Realism. *The New York Review of Books*, 2006. április 6. Online: <https://www.nybooks.com/articles/2006/04/06/the-god-of-realism/>
- HUME, David (1994): A jó ízlésről. In *David Hume összes esszéi*, I. Ford. Takács Péter. Budapest: Atlantisz, 222–244.
- JACOB, Pierre (2019): Intentionality. In ZALTA, Edward N. (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition)*. Online: <https://plato.stanford.edu/archives23win2019/entries/intentionality>
- JACOBS, Jane (1961): *The Death and Life of Great American Cities*. New York: Random House.
- JAMES, Clive (2008): *May Week Was In June: More Unreliable Memoirs*. London: Picador.
- JOHNSON, James H. (2011): *Venice Incognito: Masks in the Serene Republic*. Berkeley: University of California Press. Online: <https://doi.org/10.1525/9780520948624>
- JOHNSON, Samuel (2012): Előszó Shakespeare műveihez (1765), I (ford. Gárdos Bálint). *Holmi*, 24(10), 1195–1212.
- JOISTEN, Karen (2003): *Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie*. Berlin: Akademie. Online: <https://doi.org/10.1515/9783050081991>
- JONES, Peter (1982): *Hume's Sentiments: Their Ciceronian and French Context*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- JUCKER, Andreas H. (2020): *Politeness in the History of English: From the Middle Ages to the Present Day*. Cambridge – New York: Cambridge University Press. Online: <https://doi.org/10.1017/9781108589147>
- JUNG, Carl Gustav (1959): *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Ford. R. F. C. Hull. London: Routledge – Kegan Paul.
- KANT, Immanuel (2003): *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest: Osiris – Gond-Cura Alapítvány.
- KAPUST, Daniel J. (2011): Cicero on Decorum and the Morality of Rhetoric. *European Journal of Political Theory*, 10(1), 92–112. Online: <https://doi.org/10.1177/1474885110386007>
- KAPUST, Daniel J. – SCHWARZE, Michelle A. (2016): The Rhetoric of Sincerity: Cicero and Smith on Propriety and Political Context. *American Political Science Review*, 110(1), 100–111. Online: <https://doi.org/10.1017/S0003055415000581>
- KEAY, Douglas (1987): Aids, Education and the Year 2000! *Woman's Own*, 1987. október 31. 8–10. Online: <https://margareththatcher.org/document/106689>
- KING JAMES I (1598): *The True Lawe of Free Monarchies; or, The Reciproock and Mutuall Dutie betwixt a Free King, and his Naturall Subjects*. Edinburgh: Robert Waldegrave.
- KRIER, Léon et al. (2009): *The Architecture of Community*. Washington, DC: Island Press.

- KUNDERA, Milan (2022): *Az elrabolt Nyugat avagy Közép-Európa tragédiája*. Ford. Bíró Péter. Budapest: Európa.
- KUNSTLER, James Howard (1993): *The Geography of Nowhere: The Rise and Decline of America's Man-Made Landscape*. New York: Simon & Schuster.
- LANE, B. Miller (1968): *Architecture and Politics in Germany, 1918–1945*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- LARKIN, Philip [1954]: Church Going. *The Poetry Hour*. Online: <https://thepoetryhour.com/poems/church-going/>
- LASDUN, Denys (1977): Architectural Aspects of the National Theatre. *Journal of the Royal Society of Arts*, 125(5256), 780–792.
- LEAVIS, Frank Raymond (1948): *The Great Tradition*. London: Chatto & Windus.
- LETWIN, Oliver (2020): Defenders of a Shared Culture. *The Critic*, 2020. május. Online: <https://thecritic.co.uk/issues/may-2020/defenders-of-a-shared-culture>
- Living with Beauty: Promoting Health, Well-Being and Sustainable Growth – The Report of the Building Better, Building Beautiful Commission* (2020). Online: https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/861832/Living_with_beauty_BBBBC_report.pdf
- LOMBARDO, Paul A. (1982): Vita Activa versus Vita Contemplativa in Petrarch and Salutati. *Italica*, 59(2), 83–92. Online: <https://doi.org/10.2307/479134>
- LUKÁCS György (1965): *Az esztétikum sajátossága*, I. Ford. Eörsi István. Budapest: Akadémiai.
- LÜCKE, Hans-Karl (1975–1979): *Alberti Index. Leon Battista Alberti: De re aedificatoria. Florenz 1485. Index Verborum*. 3 kötet. München: Prestel.
- MACINTYRE, Alasdair (1990): *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. London: Duckworth.
- MAKKREEL, Rudolf (2020): Wilhelm Dilthey. In ZALTA, Edward N. (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2020 Edition)*. Online: <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/dilthey/>
- MANDER, William (2020): Pantheism. In ZALTA, Edward N. (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition)*. Online: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/pantheism>
- MANN, Thomas (1983): *Richard Wagner szenvedése és nagysága*. Ford. Szöllősy Klára. Budapest: Európa.
- MANN, Thomas (1985): The Sorrows and Grandeur of Richard Wagner. In MANN, Thomas: *Pro and Contra Wagner*. Ford. Allan Blunden. London: Faber & Faber.
- MASTERS, Roger D. (1977): The Case of Aristotle's Missing Dialogues: Who Wrote the *Sophist*, the *Statesman*, and the *Politics*? *Political Theory*, 5(1), 31–60. Online: <https://doi.org/10.1177/009059177700500103>
- MCLAUGHLIN, Martin (2010): Leon Battista Alberti and the Redirection of Renaissance Humanism. *Proceedings of the British Academy*, 167, 25–59. Online: <https://doi.org/10.5871/bacad/9780197264775.003.0002>

- MILL, John Stuart (1879): *A System of Logic, II*. London: Longmans.
- MILL, John Stuart (1961): *The Philosophy of John Stuart Mill: Ethical, Political and Religious*. New York: Modern Library.
- MUMFORD, Lewis (1961): *The City in History*. London: Secker & Warburg.
- NAGEL, Thomas (1986): *The View from Nowhere*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- NARDIN, Terry (2001): *The Philosophy of Michael Oakeshott*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- NARDIN, Terry (2020): Michael Oakeshott. In ZALTA, Edward N. (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition)*. Online: <https://plato.stanford.edu/entries/oakeshott/>
- NEWMAN, John Henry (1907): *The Idea of a University*. London – New York – Bombay – Calcutta: Longmans, Green, & Co.
- NIETZSCHE, Friedrich (1997): *A vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor et al. Budapest: Holnap.
- NIETZSCHE, Friedrich (2002): *A hatalom akarása: Minden érték átértékelésének kísérlete*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest: Cartaphilus.
- O’HEAR, Anthony (2020): *Transcendence, Creation and Incarnation: From Philosophy to Religion*. London: Routledge. Online: <https://doi.org/10.4324/9781003014409>
- OAKESHOTT, Michael (1991): *Rationalism in Politics and Other Essays*. Indianapolis: Liberty Press.
- OAKESHOTT, Michael (1999): *On History and Other Essays*. Indianapolis: Liberty Fund.
- OAKESHOTT, Michael (2000): Konzervatívnak lenni (ford. Bánki Dezső). *Holmi*, 12(4), 389–409.
- OAKESHOTT, Michael (2001a): *The Voice of Liberal Learning*. Indianapolis: Liberty Fund.
- OAKESHOTT, Michael (2001b): *Politikai racionalizmus*. Szerk. Molnár Attila Károly, Budapest: Új Mandátum, 2001.
- OAKESHOTT, Michael (2004): *What is History and Other Essays*. Exeter: Imprint Academic.
- OTTO, Rudolf (1997): *A szent: Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionalishoz*. Ford. Bendl Júlia. Budapest: Osiris.
- PAGE, Claire (2008): „Peace and Tranquillity of Mind”: The Theme of Retreat and Poussin’s Landscapes. In ROSENBERG, Pierre – CHRISTIANSEN, Keith (szerk.): *Poussin and Nature, Arcadian Visions*. New York – New Haven: The Metropolitan Museum of Art – Yale University Press, 73–89.
- PARRY, Jonathan (2010): Maurice Cowling: A Brief Life. In CROWCROFT, Robert – GREEN, S. J. D. – WHITING, Richard (szerk.): *The Philosophy, Politics and Religion of British Democracy: Maurice Cowling and Conservatism*. London: Tauris Academic Studies, 13–24.
- PEVSNER, Nikolaus (1936): *Pioneers of the Modern Movement: From William Morris to Walter Gropius*. London: Faber & Faber.

- PEVSNER, Nikolaus (1963): *An Outline of European Architecture*. London: Pelican Books.
- PEVSNER, Nikolaus (1968): *Studies in Art, Architecture and Design II: Victorian and After*. New York: Walker & Co.
- PIEPER, Josef (1948): *Muße und Kult*. München: Kösel.
- PIEPER, Josef (1952): *Leisure, the Basis of Culture*. Ford. Alexander Dru. London: Faber & Faber.
- PIEPER, Josef (1998): *Leisure, the Basis of Culture*. South Bend, IN: Saint Augustine's Press.
- PIEPER, Josef (2022): *Szabad idő és kultusz*. Ford. Györffy Miklós. Budapest: MMA.
- PLATÓN (1984): Állam (ford. Szabó Miklós). In *Platón összes művei, II*. Budapest: Európa, 5–710.
- PLATÓN (2024): A lakoma (ford. Telegdi Zsigmond). In *PLATÓN: A lakoma; Szókratész védőbeszéde*. Budapest: Trubadúr, 6–90.
- POCOCK, J. G. A. (1976): Between Machiavelli and Hume: Gibbon as Civic Humanist and Philosophical Historian. *Daedalus*, 105(3), 153–169.
- POCOCK, J. G. A. (2018): An Overview of The Decline and Fall of the Roman Empire. In O'BRIEN, Karen – YOUNG, Brian (szerk.): *The Cambridge Companion to Edward Gibbon*. Cambridge: Cambridge University Press, 20–40. Online: <https://doi.org/10.1017/9781139547291.003>
- POLÁNYI Mihály (1994): Személyes tudás: Úton egy posztkritikai filozófiához, I–II. Ford. Papp Mária. Budapest: Atlantisz.
- POPPER, Karl R. (1989): *A historicizmus nyomorúsága*. Ford. Kelemen Tamás. Budapest: Akadémiai.
- PRADO, C. G. szerk. (2003): *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy*. Amherst, NY: Humanity Books.
- PUGIN, A. Welby (1836): *Contrasts; or, a Parallel Between the Noble Edifices of the XIVth and XVth Centuries, and Similar Buildings of the Present Day*. London: James Moyes.
- PUTNAM, Robert D. (2000): *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster. Online: <https://doi.org/10.1145/358916.361990>
- REDDING, Paul (2020): Georg Wilhelm Friedrich Hegel. In ZALTA, Edward N. (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2020 Edition)*. Online: <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/hegel>
- ROBERTS, Andrew (2012): *Salisbury: Victorian Titan*. London: Faber & Faber.
- ROOCHNIK, David (2009): What is *Theoria*? Nicomachean Ethics Book 10.7–8. *Classical Philology*, 104(1), 69–82. Online: <https://doi.org/10.1086/603572>
- ROSENBERG, Pierre – CHRISTIANSEN, Keith szerk. (2008): *Poussin and Nature, Arcadian Visions*. New York – New Haven: The Metropolitan Museum of Art – Yale University Press.
- SALINGAROS, Nikos (2006): *A Theory of Architecture*. Solingen: Umbau.
- SARTRE, Jean-Paul (2006): *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. Budapest: L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófiai Tanszék.

- SCHAFF, Adam (1980): *Alienation as a Social Phenomenon*. Oxford: Pergamon Press.
- SCHAMA, Simon (1995): *Landscape and Memory*. New York: Alfred A. Knopf.
- SCHULER, Max (1992): The Meaning of Suffering. In SCHULER, Max: *On Feeling, Knowing and Valuing*. Chicago: University of Chicago Press, 82–115.
- SCHILPP, P. A. szerk. (1974): *The Philosophy of Karl Popper, II*. La Salle, IL: Open Court.
- SCOTT, Geoffrey (1914): *The Architecture of Humanism*. Boston – New York: Houghton Mifflin.
- SCRUTON, Roger – DOOLEY, Mark (2021): *Beszélgetések Roger Scrutonnal*. Ford. Bátori Tamás. Budapest: Ludovika.
- SCRUTON, Roger (1976): The Architecture of Stalinism. *Cambridge Review*, 99(26), 36–41.
- SCRUTON, Roger (1977): Self-Knowledge and Intention. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 77(1), 87–106. Online: <https://doi.org/10.1093/aristotelian/77.1.87>
- SCRUTON, Roger (1979): *The Aesthetics of Architecture*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- SCRUTON, Roger (1980): *The Meaning of Conservatism*. London: Macmillan.
- SCRUTON, Roger (1981): *The Politics of Culture and Other Essays*. Manchester: Carcanet.
- SCRUTON, Roger (1985): *Thinkers of the New Left*. London: Longman.
- SCRUTON, Roger (1986): *Sexual Desire: A Philosophical Investigation*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- SCRUTON, Roger (1990): The Philosophical Hedonist: Arthur C. Danto on Art. *The New Criterion*, 9(1), 69. Online: <https://newcriterion.com/article/the-philosophical-hedonist-arthur-c-danto-on-art/>
- SCRUTON, Roger (1994): *The Classical Vernacular: Architectural Principles in an Age of Nihilism*. Manchester: Carcanet.
- SCRUTON, Roger (1998a): *Art and Imagination: A Study in the Philosophy of Mind*. South Bend, IN: St Augustine's Press.
- SCRUTON, Roger (1998b): *An Intelligent Person's Guide to Modern Culture*. London: Duckworth.
- SCRUTON, Roger (1998c): *Philosopher on Dover Beach*. South Bend, IN: St Augustine's Press.
- SCRUTON, Roger (1999): *The Aesthetics of Music*. Oxford: Clarendon Press. Online: <https://doi.org/10.1093/019816727X.001.0001>
- SCRUTON, Roger (2000): *Perictione in Colophon: Reflection on the Aesthetic Way of Life*. South Bend, IN: St. Augustine's Press.
- SCRUTON, Roger (2001): *England, an Elegy*. London: Continuum.
- SCRUTON, Roger (2002a): *A konzervativizmus jelentése*. Ford. Szabó Péter. Budapest: Novissima.
- SCRUTON, Roger (2002b): *The West and the Rest: Globalization and the Terrorist Threat*. Wilmington, DE: ISI Books.
- SCRUTON, Roger (2003a): Why I Became a Conservative. *The New Criterion*, 21(6), 4. Online: <https://newcriterion.com/article/why-i-became-a-conservative/>

- SCRUTON, Roger (2003b): Miért lettem konzervatív? 2000 *Irodalmi és Társadalmi havi lap*, (5). Online: <http://ketezer.hu/2003/05/miert-lettem-konzervativ/>
- SCRUTON, Roger (2004a): *Anglia, egy eltűnő ideál*. Ford. Csaba Ferenc. Budapest: Typotex.
- SCRUTON, Roger (2004b): *The Need for Nations*. London: Civitas.
- SCRUTON, Roger (2005a): *A nemzetek szükségességéről. Két tanulmány*. Ford. Pásztor Péter. Budapest: Helikon.
- SCRUTON, Roger (2005b): *Gentle Regrets: Thoughts from a Life*. London: Continuum.
- SCRUTON, Roger (2005c): Maurice Cowling's Achievement. *OpenDemocracy*, 2005. augusztus 25. Online: <https://opendemocracy.net/en/2783>
- SCRUTON, Roger (2006): *A Political Philosophy: Arguments for Conservatism*. London: Continuum.
- SCRUTON, Roger (2008): David Watkin and the Classical Idea. In SALMON, Frank (szerk.): *The Persistence of the Classical: Essays on Architecture Presented to David Watkin*. London: Philip Wilson, 56–69.
- SCRUTON, Roger (2009): *Beauty*. Oxford: Oxford University Press.
- SCRUTON, Roger (2011a): *Beauty: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- SCRUTON, Roger (2011b): *Modern Culture*. London: Continuum.
- SCRUTON, Roger (2012a): A Plea for Beauty: A Manifesto for a New Urbanism. *American Enterprise Institute for Public Policy Research (AEI)*, (1). Online: https://aei.org/wp-content/uploads/2012/03/-a-plea-for-beauty-a-manifesto-for-a-new-urbanism_153507521391.pdf?x85095
- SCRUTON, Roger (2012b): *Green Philosophy: How to Think Seriously About the Planet*. London: Atlantic Books.
- SCRUTON, Roger (2012c): *The Face of God*. London: Bloomsbury.
- SCRUTON, Roger (2014): *Notes from Underground: A Novel*. New York: Beaufort Books.
- SCRUTON, Roger (2016a): *Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left*. London: Bloomsbury.
- SCRUTON, Roger (2016b): *Understanding Music: Philosophy and Interpretation*. London – Oxford – New York – New Delhi – Sydney: Bloomsbury.
- SCRUTON, Roger (2017a): *Conservatism: An Invitation to the Great Tradition*. New York: All Points Books.
- SCRUTON, Roger (2017b): *On Human Nature*. Princeton, NJ – Oxford: Princeton University Press.
- SCRUTON, Roger (2017c): *The Ring of Truth: The Wisdom of Wagner's Ring of the Nibelung*. New York: Penguin Books.
- SCRUTON, Roger (2018a): *Culture Counts: Faith and Feeling in a World Besieged*. New York: Encounter Books.
- SCRUTON, Roger (2018b): Professor David Watkin Eulogy – 24th September 2018, Kings Lynn Norfolk. *Sir Roger Scruton*, 2018. szeptember 24. Online: <https://roger-scruton>.

- com/articles/547-professor-david-watkin-eulogy-24th-september-2018-kings-lynn-norfolk
- SCRUTON, Roger (2018c): The Law of the Land: The Temple Church Sermon. 3 Oct 18. *Sir Roger Scruton*, 2018. október 3. Online: <https://roger-scruton.com/articles/548-the-law-of-the-land-the-temple-church-sermon-3-oct-18>
- SCRUTON, Roger (2018d): *Zöld filozófia: Hogyan gondolkozzunk felelősen a bolygónkról?* Ford. Szilágyi-Gál Mihály, Zsélyi Ferenc. Budapest: Akadémiai.
- SCRUTON, Roger (2019a): *A szépről*. Ford. Orosz István. Budapest: MMA.
- SCRUTON, Roger (2019b): An Apology for Thinking – 11 April 19 – The Spectator. *Sir Roger Scruton*, 2019. április 11. Online: <https://roger-scruton.com/articles/590-an-apology-for-thinking-11-april-19-the-spectator>
- SCRUTON, Roger (2019c): *Futóbolondok, csalók, agitátorok: Az újbóloldal gondolkodói*. Ford. Betlen János. Budapest: Közép- és Kelet-európai Történelem és Társadalom Kutatásáért Közalapítvány.
- SCRUTON, Roger (2019d): Press Statement from Sir Roger Scruton in Response to the Apology from The New Statesman 8 July 2019. *Sir Roger Scruton*, 2019. július 8. Online: <https://roger-scruton.com/articles/617-press-statement-from-sir-roger-scruton-in-response-to-the-apology-from-the-new-statesman-8-jul-2019>
- SCRUTON, Roger (2021): *Confessions of a Heretic*. [H. n.]: Notting Hill Editions.
- SCRUTON, Roger (2022a): *A világ lelke*. Ford. Barkóczi András. Budapest: MCC Press.
- SCRUTON, Roger (2022b): *Against the Tide: The Best of Roger Scruton's Columns, Commentaries and Criticism*. London: Bloomsbury.
- SCRUTON, Roger (2023): *Hogyan legyünk konzervatívok*. Ford. Tombor András. Budapest: Osiris – MCC Press.
- SEARLE, John R. (1964): How to Derive „Ought” from „Is”. *The Philosophical Review*, 73(1), 43–58. Online: <https://doi.org/10.2307/2183201>
- SEN, Siddhartha (2005): New Urbanism. In CAVES, Roger W. (szerk.): *Encyclopedia of the City*. London – New York: Routledge, 332–333.
- SIMONS, Peter (2013): Metaphysics in Analytic Philosophy. In BEANEY, Michael (szerk.): *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. Online: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199238842.013.0015>
- SKINNER, Quentin (1985): *Machiavelli*. Oxford: Oxford University Press.
- SMITH, Adam (1759): *The Theory of Moral Sentiments*. Edinburgh: A. Millar, A. Kincaid & J. Bell. Online: <https://doi.org/10.2307/j.ctt7snkj6>
- SMITH, Adam (2001): *Lectures on Jurisprudence*. Indianapolis: Liberty Press.
- SOININEN, Suvi (2005): *From a „Necessary Evil” to the Art of Contingency: Michael Oakeshott's Conception of Political Activity*. Exeter: Imprint Academic.
- STEARNS, Wallace N. (1920): Plotinus and the Ecstatic State. *The Open Court*, 34(6), 356–361.

- TAMÁS Gáspár Miklós (2020): TGM: Roger Scruton halálára. *Mérce*, 2020. január 13. Online: <https://merce.hu/2020/01/13/tgm-roger-scruton-halalara/>
- TAYLOR, Charles (1994): The Politics of Recognition. In TAYLOR, Charles et al.: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 25–73. Online: <https://doi.org/10.2307/j.ctt7snkj.6>
- TAYLOR, Henry Osborn (1911): *The Mediaeval Mind: A History of the Development of Thought and Emotion in the Middle Ages I*. London: Macmillan.
- The Charter of the New Urbanism [é. n.]. *Congress for the New Urbanism*. Online: <https://cnu.org/who-we-are/charter-new-urbanism>
- THOMAS, Keith (1983): *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England, 1500–1800*. London: Allen Lane.
- UK Government (2018): James Brokenshire: Building Better and Beautiful Will Deliver More Homes. GOV.UK, 2018. november 3. Online: <https://www.gov.uk/government/news/james-brokenshire-building-better-and-beautiful-will-deliver-more-homes>
- UK Government (2019): Commissioners Appointed to New Home Design Body. GOV.UK, 2019. február 13. Online: <https://www.gov.uk/government/news/commissioners-appointed-to-new-home-design-body>
- UNGER, Miles J. (2011): *Machiavelli: A Biography*. New York – London – Toronto – Sydney: Simon & Schuster.
- Újjongjatok, minden földek (Jubilate Deo, omnis) [é. n.]. *Liturgikus népektár*. Online: https://nepenektar.hu/idoszak/evkozi_ido/liturgia/201/offpar/706/ujjongjatok-minden-foldek-jubilate-deo-omnis
- VAN GENNEP, Arnold (2007): *Átmeneti rítusok*. Ford. Vargyas Zoltán. Budapest: L'Harmattan.
- VINEN, Richard (2011): Review of *The Philosophy, Politics and Religion of British Democracy: Maurice Cowling and Conservatism* (review no. 1130). Online: <https://reviews.history.ac.uk/review/1130>.
- VIROLI, Maurizio (1995): *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford: Clarendon Press.
- VOLPI, Franco (2007): In Whose Name? Heidegger and „Practical Philosophy”. *European Journal of Political Theory*, 6(1), 31–51. Online: <https://doi.org/10.1177/1474885107070828>
- WAGNER, Richard (1983): *My Life*. Ford. Andrew Gray. Cambridge: Cambridge University Press.
- WAGNER, Richard (1994): *Prose Works II: Opera and Drama*. Lincoln, NE – London: University of Nebraska Press.
- WATKIN, David (1977): *Morality and Architecture: The Development of a Theme in Architectural History and Theory from the Gothic Revival to the Modern Movement*. Oxford: Clarendon Press.
- WATT, Ian (1988): *Joseph Conrad: Nostromo*. Cambridge – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney: Cambridge University Press.

- WEISMAN, Karen szerk. (2010): *The Oxford Handbook of the Elegy*. Oxford: Oxford University Press. Online: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199228133.001.0001>
- WESTFALL, Carroll William (2019): Tradition in the Vernacular and the Classical. *Traditional Building*, 2019. augusztus 1. Online: <https://traditionalbuilding.com/opinions/tradition-vernacular-classical>
- WHEELER, Michael (2020): Martin Heidegger. In ZALTA, Edward N. (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition)*. Online: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/heidegger>
- WHYTE, Iain Boyd (2013): Nikolaus Pevsner: Art History, Nation, and Exile. *RIHA Journal*, 2013. október 23. Online: <https://doi.org/10.11588/riha.2013.0.69832>
- WILFORD, Paul T. (2021): Das Geistige Tier: Roger Scruton's Recovery of Hegel. *Perspectives on Political Science*, 50(2), 119–137. Online: <https://doi.org/10.1080/10457097.2020.1854015>
- WIRSZUBSKI, Chaim (1954): Cicero's Cum Dignitate Otium: A Reconsideration. *The Journal of Roman Studies*, 44(1–2), 1–13. Online: <https://doi.org/10.2307/297549>
- WITTE, John (1997): *From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1992): *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Budapest: Atlantisz.
- WOLLOCH, Nathaniel (2008): Cato the Younger in the Enlightenment. *Modern Philology*, 106(1), 60–82. Online: <https://doi.org/10.1086/597248>
- WORPOLE, Ken (2003): *Last Landscapes: The Architecture of Cemeteries in the West*. London: Reaktion Books.

Jelen kötet a politika, a művészet és a filozófia terület öleli fel, rámutatva e három terület metszéspontjaira. Hőse, a néhai Sir Roger Scruton mindhárom iránt elmélyült érdeklődést tanúsított, és nemcsak az elmélet, hanem a gyakorlat terén is komoly tudásra és tapasztalatra tett szert. A könyv alaptétele ezért az, hogy a felszínes előítéletekkel szemben igenis lehetséges a művészet és a politika filozófiai kérdéseivel egy életmű keretén belül foglalkozni, ahogyan azt ez a Cambridge-ben végzett analitikus filozófus is példázza.

A monográfia ennek megfelelően merész vállalkást tesz általános, elméleti szinten: feltérképezni a politika, a művészet és a filozófia közötti összefüggéseket. Ugyanakkor a konkrétumok szintjén is úttörő szerepet vállal, hiszen átfogó képet rajzol Roger Scruton filozófiai örökségéről, akire joggal tekintenek a 20. század utolsó és a 21. század első évtizedeinek talán legfontosabb brit konzervatív gondolkodójaként. Mindezek mellett betekintést enged Scrutonnak a közép-európai művészet és kultúra iránti rajongásába is, valamint elemzést ad metafizikai elképzeléseiről is, amelyekben a művészetek – különösen a zene – a vallással és a szeretet kötelékeivel kapcsolódnak össze.

ISBN 978-963-653-234-5



9

789636 532345