

Történetiség a történelem ellen

E. Burke¹ filozófiája

LUDASSY MÁRIA

A XVII–XVIII. század társadalomfilozófiája nem találta meg a *filozófiai* közvetítést a társadalmi gyakorlat felé, nem oldotta meg a „filozófia megvalósításának” problémáját. Ez a filozófia szinte önmaga ellenére vált egy tényleges forradalom ideológiájává. Nemcsak arra gondolok, hogy a *filozófusok* szubjektíve akartak-e vagy sem ilyen változást. „Tipikus (átlagos) képviselőik (Holbach, Helvetius stb.) azt a változást sem kapcsolták össze a valóságos viszonyokkal, a „megváltoztatandóval”, amelyet akartak, inkább mint a valóságtól való elvonatkoztatást fogalmazták meg. (Montesquieu és Rousseau — a társadalom, illetve az ember természetének történeti megközelítésével — túllépett ezen a felfogáson.) A felvilágosult despota fikciója, a nevelésemélet illúziója nem csupán a felvilágosítók *politikai* korlátait jelzi. A radikális szerződéselmélet, egy távoli kis országban bevezetendő abszolút

¹ Edmund Burke (1729. Dublin — 1797) a konzervatív politikai filozófia és — egyedül Anglia vonatkozásában jogos kifejezéssel — a preromantikus történetiség megalapítója. Protestáns ír értelmiségi családból származik (ellenfelei szerint — *horribile dictu* — valaha O' Bourke-nek írták családnévét), érzelmileg inkább anyja katolicizmusához kapcsolódik; ez örökség csak a vallások milyenségével szembeni toleranciája magyarázatául érdekes. Elméleti íróként indult, első írásában hitet tesz a kinyilatkoztatott vallások mellett (*Vindication of Natural Society*, 1751), pszichologizáló esztétikája (*On the Sublime and Beautiful*, 1751) a német filozófiára is hatott. 1759-ben folyóiratot tervez (*Annual Register*) és az *Angol Történelem* megírását. 1761-ben (G. Hamilton magántitkáráként) az írországi, 1765-ben a brit politikai „gyakorlathoz” kapcsolódik (a későbbi miniszter, Lord Rockingham titkára). 1769–70-ben a napi politikára próbálja alkalmazni mestere, Montesquieu tanait (*Observations on the Present State of Nation; Thoughts on the Causes of the Present Discontents*). 1773-ban Franciaországba megy, s felháborodik a *philosophe*-ok szabadgondolkodó szalonjain, valamint megragadja Marie Antoinette rokokó bája. Bristolban képviselő (*Letter to the Citizens of Bristol*, 1774–75). A House of Commonsban támadja a Kelet-Indiai Társaságot (Warren Hastings pere), és védelembe veszi az amerikai telepéseket (*American Taxation*). Liberális karrierje végét és nemzetközi sikereinek kezdetét jelenti 1789. Dr. Richard Princent, a „nonkonformista miniszternek” címzi a *Reflectionst*, mely Price emberi jogok doktrínáját bírálva a XVIII. század ellenforradalmi kiáltványává vált. A *Reflectionst* a forradalomellenes filippikák hosszú sora követte (*A Letter to a Member of National Assembly, An Appeal from the New to the old Whigs, Letter to a Noble Lord, Letters on a Regicide Peace*, 1790–1797). A reakciós hisztoricizmus elméleti körvonalazása mellett a nacionalizmus teoretikusa is lett, ami a német romantikára tett nagy hatásának egyik oka. (A *Reflections* Gentz fordításában a franciagyűlölő romantikusok kézikönyve lett.) A liberálisoknak kevesebb örökséget hagyott, de *direkt apológiája* némely kellékével (dolgozó szegény *contradictio in adjecto*, mert akinek munkája van, már nem proletár; az alsóbb osztályokat az állam és a felsőbb rétegek dotációja tartja el stb. — a *Királygyilkos béke* IV. leveléből) máig is találkozhatunk. Empirista metafizikaellenessége alapján pozitívista, misztikus metafizikájához kapcsolódva katolikus követői is vannak.

új alkotmányával, módszertanilag éppoly utópisztikus, mint a liberálisok feudalizmussal szembeni abszolút uralkodójának „észrevétlen” reformjai. (Ahogy nem sokban különbözik a privát üzemből a kapitalista környezet ellenére kialakítandó szocializmus programja attól, melynek megvalósítására a kapitalistákat kéri fel.) A megvalósítandó társadalmi ideálnak semmi köze a megvalósult történelmi feltételekhez — ez az ún. „történelmietlenség” a felvilágosodás történelmi jelentőségű *kritikai* jellegének az alapja. De ez a „történetietlenség” teszi lehetővé azt is, hogy az „ésszerűtlen” fennálló és az „ész állama” közötti átmenet *terra incognitáján* az ellenfél verjen hadállást.

Az a történetiség, mely a francia felvilágosodásra és forradalomra való reakcióként jött létre, könnyebben megkonstruálhatta a tradicionalista történelemfilozófia és a politikai konzervativizmus örökségét továbbfejlesztő elméletét, mint a polgári progresszió a forradalmi társadalomelméletét és praxisát. Az első gondolkodó, akinek a XIX. századi reakciós romantika De Maistre-től származó jelszava — „Tökéletesen lerombolni a XVIII. század szellemét!” — a mottója lehetne, Edmund Burke, teljességgel a XVIII. század szülötte, s hisztoricizmusa legfeljebb „pre”-romantikus. Filozófiája a felvilágosodás és a forradalom kritikája, alapproblémája a „társadalmi metafizika,” és a „politika gyakorlati bölcsességének” viszonya. A természetjogteóriákról behozta, hogy alkalmatlanok a praktikus-politikai döntések orientálására, a forradalom politikai gyakorlatát pedig a forradalom filozófiai elveivel szembeesíti. A *jövő* filozófiájának antinómiáit „kiküszöbölő” burke-i fordulat a társadalomelmélet és a politikai filozófia referenciapontját egyaránt a mindenkori *múlt*-ba teszi. Egy berendezkedést nem a létrehozandó, hanem az eddig létrejött értékek alapján ítél meg. E „*fordított teleológia*” (Coleridge) a maga módján megoldja történelemfilozófia és társadalmi tevékenység szintézisét. Történelmi ideál és tényleges történelem megfelelése nem probléma, ha az előbbi a második post festum idealizálása. Burke — az angol empirizmus terminológiai köntösében — a múltbeli gyakorlat alapján veti el az *ezt* a gyakorlatot elvető „metafizikai spekulációkat”. Axiómája: nincsenek *a priori* társadalmi ideák — azaz egy jövőbeli gyakorlatot előlegező történelemfilozófia abszurd vállalkozás. (Ez a gondolat igen népszerű a kortárs polgári politikai filozófiában is, mely előszeretettel hivatkozik Burke érveinek aktualitására „minden” történelmi metafizika predikciója ellenében.²)

² „Ez a doktrína és a teoretikus dogma forradalma” — írta Burke a francia forradalomról (Thoughts on French Affairs. Everyman's Edition, No. 460. 288. o.), s ebben igen mély előrelátást vélnek felfedezni a nagyszámú Burke-monográfia szerzői, akik a „Burke jelenkori jelentősége”-féle című zárófejezeteikben az „ökonómisták, szofisták, kalkulátorok” koráról a *Reflections*-ben elmondottakat idézik „a XX. századi doktrína és teoretikus dogma forradalmának jellemzésére”. (Canavan: *The Political Reason of E. Burke*. London 1960; A. Cobban: *E. Burke and the Revolt against the XVII—XVIII. century*. London 1960; C. P. Courtney: *Montesquieu and Burke*. Oxford 1963; M. Osborn: *Rousseau and Burke*. London 1940; J. Morley: *Edmund Burke*. London 1885; Parkin: *The Moral Basis of Burke's Political Thoughts*. Cambridge 1956; Reynolds: *E. Burke a Christian Statesman*. London, 1948; Stanlis: *E. Burke and the Natural Law*. Michigan U. P. Ann Arbor 1958. Az általános politikai filozófia liberális történetírói is eléggé Burke-, azaz konzervatív-centrikus összefoglalókat adnak, gyakran kritikátlanul átvéve a reakciós felvilágosodás-kritikát (Becker—Barnes: *Social Thought from Lore to Science*. New York 1961; C. L. Brinton: *Ideas and Men*. London 1951; Brinton: *History of Western Morals*. London 1959; Crocker: *An Age of Crisis*. Baltimor 1962. Sabin: *A History of Political Theory*. New York 1950; E. Halévy: *The Growth of Philosophical Radicalism*. Boston 1955; H. J. Laski: *Political Thought in England from Locke to Bentham*. New York

Azok a „mélyértelmű” analógiák, melyekkel a modern angolszász politikai elméletírók operálnak — filozófiai ihletesű forradalomról stb. —, indirekte mégis mondanak valamit a burke-i „romantikus” történetiség történelmi státuszáról. Reakció egy filozófiai és társadalmi forradalomra. A romantikus mozgalom primus movense, de nem tagja. Ideológiai előlegezője a francia restaurációnak, a retrográd német historismusnak, Szent Szövetségnek és a viktóriánus korszak *polgári* prosperitásának és képmutatásának (a Talmon-féle „totalitarizmus”-kritikáknak kevésbé: ennyire lapos sohasem volt). Ez az „és” kevésbé koherenssé, de egyúttal kevésbé anakronisztikussá is teszi tisztán romantikus utódaihoz képest. Az angol fennálló filozófusa (francia és német követőivel ellentétben) a *polgári társadalom talajáról támadja a polgári forradalmat*; nem forradalmi (kompromisszumos) kapitalizmust és nem antikapitalista feudalizmust akart. Miként a kapitalista Anglia a feudális kontinens koalíciójába, került Burke a romantikus „mediaevelism” táborába, a forradalomellenesség „genus proximuma” alapján.

Anglia, a francia forradalom leghatalmasabb ellenfele, és Anglia, a francia felvilágosodás legreálisabb ideálja (Montesquieu, Voltaire, Helvetius alkotmányjogi modellje) azonos volt önmagával. A brit polgári fejlődés legközvetlenebb érdekei, s nem valamely profeudális érzelmi divat fordította szembe 1688 országát 1789-cel. S a külpolitikai (sőt néha egész egyszerűen külkereskedelmi) megfontolások mellett koncepciózusabb fejekben az a gondolat is felmerülhetett, hogy egy francia példa inspirálta forradalom Nagy-Britanniában, éppen mert már egy győztes polgári forradalom után van, többet is jelenthet, mint az állampolgári jogok új kódexét. Burke szótárában a demokrácia értelmébe túlmegy az arisztokratikussal ellentétes elvű politikai berendezkedés fogalmán; világosan megmondja, hogy a francia polgári fejlődés rossz az angol exportérdekek szempontjából, de a polgári fejlődés radikálisabb francia útjának esetleges importja már általános polgári érdekekkel is ellenkezik, Londonban a sans-culotte talán már nemcsak jakobinus volna . . .

A burke-i filozófia nem malgré lui szolgálta a XVIII. századi brit burzsoázia szükségleteit, a szándékolts és a bekövetkezett politikai hatás közt nincs olyan divergencia, mint haladó, de nem reálpolitikus kortársainál. Edmund Burke a szó legnegatívabb értelmében *benne* élt III. György korrupciós Angliájában. Politikusi karrierjének „a priori” korlátját jelentette, hogy ír és félkatolikus (de egészen annak hitték), ezért elméleti diadalait gyakorlatilag mindig másnak nyerte meg. A liberális arisztokrácia direkt érdekképviselőre vállalkozott, de filozófiai írásainak nem ez a szűkös partikularitás a bázisa. Ellenkezőleg, a konszolidált kapitalizmus haszonélvezőinek lehető leg szélesebb szintézisét szolgálta, illetve tudatosította az angol érzékenységet, a pártmegosztásoknál fontosabb elvi egységet. A liberális párt máig is megrentőjének nevezi, mivel bebizonyította, hogy alapvető nemzeti-kapitalista kérdésekben a toryellenesség távolról sem olyan jelentős, s hogy „határszituációkban” nincs két polgári párt. A (jelenkori) konzervatívok ugyanezért tisztelik és adoptálják, holott világegyetében *whig*nek vallotta magát. Igaz a

1920; L. Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, angolul: Chicago 1963; C. E. Vaughan: *Studies in History of Political Thought*. Manchester 1925. — Teljesen burke-i alapokon áll Talmon marxizmusbírálat (The Origins of Totalitarian Democracy. London 1952), sőt még Popper is felhasználja argumentációját (Poverty of Historicism. London 1957., *Open Society*, London 1952.)

XVIII. században — miután a restaurációs veszély ténylegesen megszűnt — a politikai pártoknál jelentősebb volt a családi klikkek köré tömörült frakciók küzdelme. Burke Rockingham ágense volt, s míg a lord nem lett miniszter, őfelsége ellenzékében szónokolt (királya kisstílű abszolutizmusa ellenében mérsékelt liberális szólammal harcolt). Filozófiailag-politikailag egyaránt az amerikai *nemzeti* függetlenség védelme jelentős, whig volta először és utoljára ekkor jelentett kevésbé konzervatív társadalmi tartalmat is. 1688 jogi, politikai eszméit elfogadja, de száz év után Angliában ez már inkább filmeri, mint locke-i pozíció. Azon kevés apologeta közé tartozik, aki tökéletesen explicit alakra hozza, hogy milyen érdekszférával azonosul, s ez jelentős fölényt biztosít számára polgári ellenfeleivel, romantikus és pozitivisták követőivel szemben egyaránt. Statisztikai táblázatok tömegével maga mutatja meg, hogy az ellenforradalmi intervenció „cui prodest”, a romantikus frazeológia illetően való leleplezésének örömétől megfosztva bírálóit. (A korlátok cinikus el- és felismerése elviselhetőbb, mint a korlátoltság.) A XVIII. század leghaladóbb eszményeit akarja felszámolni, de éppen, mert ránézve nem kötelezőek ez ideálok „immanens illúziói”, nem jelöl ki általuk (ellenük sem!) valamely ideális világtörténelmi végállomást. Könnyen kimutatható, hogy absztraktnak egy sor kérdésben igaza van az új kritikájában, de a XVIII. századi és az össztörténelmi igazság nem a romantikus történetiségé. Bizonyos értelemben az egész XIX. század gondolatvilága valamiképpen a francia forradalomra való reflexió, s Burke jelentősége, hogy még a századforduló előtt tudatossá tette: minden társadalomelmélet alapkérdése a forradalmi változásokkal szembeni állásfoglalás. Hisztoricizmusa a forradalom (s ezzel a történelem) ellen állt ki; s éppen a burke-i rendszer summája lehetne, hogy egy történelemfilozófia számára „extra historiam non est vita”...

1.

Burke forradalom előtti gondolati fejlődésének vázlata bizonyíthatja, hogy nem beszélhetünk a „liberális” és a „romantikus” politikai filozófus lényegi inkonzekvenciájáról: felvilágosodásellenességét a forradalom alatt nem kellett antedatálnia. Mióta — mint önéletrajzában írja — undergraduate korában a *furor metaphysicist* a *furor historicus* váltotta fel benne, következetesen konzervatív. Fő feladatának akkor is a racionalista kritika kritikáját tartotta, mikor ebben az elméletben még nem lát(hat)ta az egykor anyagi erővé váló ideológiát. S a kritika elvetésének másik pólusaként a kritikátlan-ság is epithetonja lehetne: látszólag minden világnézeti implikációtól mentes történetírói tevékenységének is van: „előfeltevése”: az eddigi történelmi fejlődés és fejlemények teljes elfogadása, az áldozatok, a nagyobb rész boldogtalansága stb. feltétlen igenlése.

Függetlenül attól, hogy logikai fikciónak avagy történelmi ténynek tekintették-e a XVII–XVIII. század bizonyos gondolkodói a *természetes állapot* kiindulást, ebben mindenképpen az a kritikai hozzáállás fogalmazódott meg, hogy az eddigi történelem nem az ember természetes állapota. Ezért az „ellenzéki” jellegért bírálja Burke a természetes társadalom, természetes vallás stb. elméleteket a fiatalkori *Vindication of Natural Society*-ben (1751), mely a természeti állapot tézisének szellemes *reductio ad absurdum*. Az írás Bolingbroke fennkölt stílusának paródiája, még hozzá olyan sikeres, hogy a kortár-

sak Bolingbroke opus postumumjának vélték a *Vindicationt*, mely érzelgős racionalizmussal követeli a minden individuum számára demonstrálható igazságú intézmények és vallások bevezetését, az előítéletek nélküli erkölcsöt etc., azaz mindazt, aminek veszélyességét a történelmi állam, történelmi intézmények és vallások számára Burke ekképpen akarta bizonyítani. Az alcím — *A nyomorúságok és gonoszságok elemzése, melyek az emberiséget a mesterséges társadalom minden fajtájában sújtják* — a kortárs moralisták közhelyeit célozza. S fel is sorolja mindazon „miseries”-t, melyek kétséget ébresztettek egyes filozófusokban, hogy „előbbre vitte-e” az ösztörténeti haladás az egyes ember erkölcsi stb. fejlődését (háborúk, elnyomás, társadalmi és nemzeti megosztottság, előítéletek stb.).³ Nem azt kívánja igazolni, hogy ezek a történelemmel szembeni „vádak” nem igazak, csak annyit akar mondani, hogy ez az emberi történelem. Az állami és egyházi önkény, a babona, a háború rémsége, a szubordináció — politikai és gazdasági egyenlőtlenség — meg lehet, mind olyan, amilyennek Bolingbroke leírja, de egyszerűen a mesterséges (történeti) társadalom lényegét alkotják, ezért abszurd a bolingbroke-i bírálat.

Metodológiaiilag is tisztázza a frontvonalakat. A történelmi tapasztalat nem az én ügyem, hogy eleve válaszoljak az ez irányú ellenvetésekre — mondhatja a természetjog-teoretikusokkal —, „a történelemtől és a tapasztalattól szabadban kutathatok”;⁴ ez az a bolingbroke-i apriorizmus, mellyel — *Montesquieu*-ra való (de csak nagyon kis mértékben jogosult) — hivatkozással polemizál. A *Vindication* „fentebb stilben” kifejtett „logikai dedukciói” valóban végigveszik a montesquieu-i társadalmi típusokat, bizonyítván, hogy az egyik rosszabb, mint a másik, s a hiba magában a nem természetes társadalomban van — ez okfejtések ironikus idézése mögött a *Törvények szelleme* koncepciójára támaszkodó történeti megközelítés igénye sejlik fel (a kormányformák kritikája, összevetése nem lehetséges tértől, időtől függetlenül, egy berendezkedés bírálatához nem elégséges alap moralizáló, érzelmi felháborodás). De Burke-nél a körülmények kutatása, az objektív alap feltárása olyan szükségszerűség-felfogást jelent, amely ellentétes a montesquieu-i *Törvények szellemével* — minden kialakult, történelmi és aktuális államforma direkt apológiáját. Még messzebb áll a *Vindication* szelleme a *Perzsa levelek* természetes állapotszatírájának szellemességétől: a deduktív logika ellenes empirizmus — túl Bolingbroke jámbor utópiáin — Burke-nél minden racionalista társadalombírálat éles elvetését jelenti; első műve annak indirekt bizonyítása, hogy történelem, társadalom, erkölcs, vallás elvileg az individuumok racionális belátása fölött áll, s a filozófusi illúziók ellenére is kívül esik az emberek tudati és tevékenységi kontrollján. A „kiadó” megjegyzéseiként megfogalmazott előszóban közvetlenül beszél a gondviselés, teremtetés kritikájának társadalmi-politikai veszélyességéről (a politikai társadalom is isteni mű !): „És ha még igazak is ideáink e dolgokban, mi lenne a világból, ha minden erkölcsi kötelesség gyakorlata és a társadalom alapjai csak úgy maradhatnának meg, ha értelmük világossá és demonstrálhatóvá tehető minden individuum számára?”⁵ Egy olyan értelem eredményeit, amely nem a mienk, nem vizsgálhatjuk⁶

³ Itt valószínűleg Rousseau *Előrevitte-e a művészet és tudomány fejlődése az erkölcsök javulását* c. trászának gondolataira reagál.

⁴ *Vindication of Natural Society, Preface* (Works I. az 1906-os londoni kiadásban).

⁵ *The Works of Right Honourable Edmund Burke in 16 volumes* (továbbiakban Works), London 1803–1827. I. (*Vindication*) 57. o.

⁶ Uo.

— ennyi a providentializmus érve —, de — s ez a jelentősebb, modernebb ötlet — ha a társadalmi alá- és fölérendeltség mellett semmi más hatalom (kinyilatkoztatás) nem áll, elfogadásához akkor is elégséges alap az, hogy történelmi ellenpélda nélkül való.

Egykorú levelei, melyekben *Rousseau* korai esszéire reagál (különösen az *Értekezés az egyenlőtlenségről* van szó), már mellőzik a megbocsátó ironiát. Most az ő stílusa patetikus, midőn az „univerzális szkepszis” társadalomellenességről ír, *Rousseau* „paradoxonokra hajló elméjének veszedelmes sportjáról”, mely a „józan ész és a bevett morált” fenyegeti, mely épp azért válhat végzetessé minden szilárd szokás számára, mert csak „egy tehetséges szellem tolerálható gyakorlatozását” látják benne. A *rousseau-i* egyenlőség-eszmét még nem tartja többnek, mint az „a priori spekulációk” kelléktára egyik képzelenségének, lényegében azonban már most azzal vádolja első számú ellenségét, amit egész életében *ceterum censeo*-ként hajtogat a francia felvilágosodásról: „a hagyomány és az erkölcs rombolója”.⁷

Figyelemre méltó terminológiája: metafizika — „a társadalom alapjait és az erkölcsi kötelességeket, a jámborságot és a népi előítéleteket” kérdésessé tevő elmélet —; apriorisztikus spekuláció, mivel állam és vallás, prejudícium és egyenlőtlenség *tapasztalatán* túl akar menni. Százada metafizikaellenes légkörét olyan következtetés levonására használja fel, mely az *ismeretelméleti* empirizmus premisszái alapján is non sequitur; *társadalomfilozófia* területén az empirizmus közvetlenül konzervatív követelmény. Az empirikus episztemológia (XVII—XVIII. sz.) is hangsúlyozta az emberi aktivitást, azt, hogy *mi* hozzuk létre ideáinkat stb., Burke viszont „ezzel” az empirizmussal azt kívánja bizonyítani, hogy — az emberi autonómia igazi értelmében — intézményeinket sem *mi* hoztuk létre. Az ember tevékeny szerepét ismeretelméletileg is posztuláló *angol empirizmus társadalomelmélete nem empirikus*, politikai filozófiában nemcsak *Hobbes*, hanem *Locke* is „axiómatikus”, deduktív etikai elgondolása racionalista: az *Értekezés a matematikailag bizonyítható erkölcsstanának* programja). Burke az „induktív”, azaz történeti történelemelmélet módszertani elképzeléseit *formálisan a Törvények Szelleme* összehasonlító analíziséből merítette (*Montesquieu* az egyetlen XVIII. századi francia a királyon kívül, akit nem elítél, hanem elismer), de az igazán immanens történelemelméleti magyarázatot nem a *természettörvények* „transzcendenciájával” helyettesíti (mint sok szempontból még *Montesquieu* is), hanem a tényleges-tradicionális transzcendencia megidézésével (*Gondviselés*). Mesterétől csak annyit vesz át, amennyi a természetjog-teóriák radikálisabb implikációi elvetéséhez szükséges — a történelemben található szokás- és államjog összevetését —, de tipizálása kiküszöböli az „absztrakciók és univerzálisok hókuszpókuszát”, mely a természetes jogok elméletét jellemzi. Evidensnek tűnik az a *burke-i* tétel, hogy a történelemfilozófiának a történelemből kell kiindulnia, nem pedig logikai evidenciákból, de a (*burke-i* értelemben vett) történelmi tények tapasztalata alapján olyan „generalizációk”, mint a természetjog sarktételei (minden ember szabadnak, egyenlőnek született stb.) éppúgy lehetetlenek, mint a pusztá szemlélet síkján annak megállapítása, hogy a Nap nagyobb a Földnél. A politikai elméletben a *more mathematico* azt a kritikai tartalmat fejezte ki, hogy egy intézmény, berendezkedés pusztá kialakulása nem jelenti egyúttal igazolását is; ebben a vonatkozásban a polgári természetjog

⁷ *Annual Register* 1759. 479. o.

történelmi ereje éppen abban van, hogy a történelmet nem tekinti önmagát igazoló hatalomnak. A *raison d'être* nem azonos a történelmi fennállással, van nem racionális és nem racionalizálható történelmi valóság (ha egy mondatban akarnánk megfogalmazni Burke történelemkoncepcióját, akkor ez a fenti tézis negációja). E nem racionalizálható történelmi múlt szükségszerűségét nem valamely univerzális történelmi érzéketlenség következtében tagadta a francia felvilágosodás (Montesquieu, Rousseau egyáltalán nem tagadta), hanem mert a polgári társadalomfilozófia abból indult ki, hogy a társadalmi törvények emberi tevékenység termékei, azaz „tudatos konstrukciók” (Hobbes szerint egy állam konstituálása közelebb áll a deduktív axiómarendszerek megszerkesztéséhez, mint valamely empirikus trial and error [próba- és tévedés-] játék szabályaihoz). Éppen ezért azok az agnosztikus jellegű korlátok, melyek a természeti tárgyak megismerését határolják, a társadalmi megismerés területén eltűnnek. (A történelmet mi csináltuk, ezért jobban megismerhetjük, mint a teremtés többi embertől független területét — írta Vico.)

A természetjog képviselői természetesen többé-kevésbé tudatosították, hogy a társadalom matematikai modellje nem az empirikus társadalmak elve, hogy a történelmi tevékenység racionális kontrollja nem az eddigi történelem realitása. (Hobbes éppen ezért a történelmet kizárja a filozófiai diszciplínák köréből, melyet pedig a tudományok összességével ekvivalensnek tekint. A van és a legyen divergenciájának módszertani következményeit messzemenően tudatosította Rousseau. — „Én a jogot és az értelmet keresem, és nem vitatkozom a tények felett.”) Közismert, hogy a racionalitás a valósággal szembeállítható követelményként funkcionált; s csak a tudatosság-teória túlfeszítését jelenti az a felvilágosodásbeli koncepció, mely ezt a cselekvés-modellt a múltra nézve is érvényesnek tartja, amikor is eszerint egyszerűen rossz szándékú terveket valósítottak meg, azaz az „antiracionálisat” (hűbériség, egyház) is racionális elhatározás — megtévesztés! — teremtette. A korai burke-i ellenérv igen gyenge (s csak a megtévesztés-elmélet ellen áll): a vallást nem azért hiszik, mert a politikai hatalom bevezette, hanem azért vezették be a hatalmon levők, mert igaznak hitték. A racionális társadalomalakítás elve bírálatához a legjobb anyagot gyakorlati megvalósítási kísérlete szolgáltatta — a történelemben igen nehéz „ex nihilo” egy új, más világot teremteni.

Burke forradalom előtti antiracionalizmusa még nagyon messze van a romantikus típusú irracionalizmustól: „Nem kárhoztatom az elméletet és a spekulációt, nem, mert ez magának az értelemnek a kárhoztatása lenne... Nem, valahányszor én az elmélet ellen beszélek, mindig a gyenge, téves, hibás, megalapozatlan, nem teljes elméletet értem; s egyik módja annak, hogy felfedezzük hibás voltát, ez az elméletnek a gyakorlattal való összehasonlítása. Ez az elméletek próbaköve — az emberrel és az ember dolgaival foglalkozó teóriáknál —; alkalmazkodik-e az ember természetéhez általában? alkalmazkodik-e természetéhez, melyet a szokások módifikáltak?”⁸ A matematikai analicitás ideáljának elvetése általános elméletellenességgé terebélyesedett *experimentalista* politikai filozófiájában. Bizonyos fokig ugyanez az antiintellektualizmus hatja át az arisztotelészi felosztás szerinti másik *gyakorlati filozófia*, az esztétika terén végzett vizsgálódásait.

⁸ *The Speeches of Right Honourable E. Burke in the House of Commons and in Westminster-Hall, in 4 volume* (továbbiakban: *Speeches*). London 1816. III. 98. o., valamint *Works* X. 99. o. (Kiemelés — L. M.)

A *Philosophical Enquiry into the Origins of Our Ideas of Sublime and Beautiful* (1759) az esztétikai empirizmus — nem tudom, hogy nagy jelentőségű-e, mindenestre nagy hatású — rendszere, Locke—Hume *szenzualista* továbbfejlesztése alapján. Klasszicizmusellenes, emócionálizmusával a romantika esztétikáját előkészítő „fogalomanalízis” (a szép és fenséges ideáinak elemzése, központjában a XVIII. században Hume-tól Montesquieu-ig oly nagy érdeklődésnek örvendő témával, az *ízlés* szubjektív-objektív jellegének tárgyalásával). Az esztétikai racionalizmus kritikája kapcsán előlegezi a *Reflections* egyik kedvenc hasonlatát: „Kertjeink, ha semmi más, hozzásegítenek, hogy megértsük, megérezzük azt, hogy a *matematikai* ideák nem a Szépség igazi mértékei”, a szépet csak az érzéki tapasztalat mutatja meg nekünk, s „nem a platóni ideák tökéletessége” utáni törekvés.⁹ A forradalmi Franciaországot aritmetikai arányosságok szerint nyírt „mesterséges kert”-hez hasonlította, létrehozói mesterségesen, *mechanikusan* beavatkoznak a spontán, *organikus* fejlődés természetes szépségébe (szemben az angol kertek sponte sua növekedésével). A tudatosan tervezett minden területen alacsonyabb rendű az önkéntelenül alakultnál — bármi is a véleményünk a lét idealista hierarchiáiról általában, ez az emberi teremtetést devalváló rangsor reakciósabb az ellenkező előjelűnél.

A történelem tudattalan folyamatának leírását kísérli meg utolsó „tiszta teoretikus” indítású művében (*Abridgment of English History*, 1757—60). (Későbbi írásai kimondottan közvetlen politikai célzatúak, ennyiben „ad hoc” jellegűek, lényegében a *Reflections is pamphlet*.) Tematikáját tekintve az *Abridgment* Hume történetírásához hasonló vállalkozás, de Burke azt kívánja igazolni, hogy a Gondviselés — isten, erkölcsi világrend — miként használta fel a földi erőszakot céljai megvalósításához, Hume pedig inkább megfordítva (ahogy az *Original Contract* szerződéselmélet-kritikájának egyik passzusában meg is mondja). Burke magyarázó elvül a montesquieu-i *esprit général* fogalmi megfelelőjét alkalmazza, nála azonban a környezeti (földrajzi stb.) determinizmus, a *népjellem* idézése az individuumokból való kiindulás explicit elvetését jelenti. Közösségek, intézmények (az angol alkotmány) eredetét, kialakulását, történetét írja meg, melyben az egyes ember, az egyén fejlődése — felfogása szerint — kontingens. „Burke persze egyszerűen racionalizálja azt, ami történt” — írja az *Abridgment*-ről egyik polgári ismertetője —,¹⁰ s pusztán ez a tény e sine ira et studio történetírást a, mondjuk, Voltaire-féle történelemszemlélet antitézisévé teszi. A szokások és társadalmi alakulatok fejlődésének burke-i leírása kizárja mindenféle kritika, megítélés lehetőségét: az *individuális intellektusnak nincs autoritása a történelem bírálatához*. A történelemben az emberinél magasabb ráció — gondviselés — tevékenykedik; igaz, hogy *isten terveit igen kevésé lehet megkülönböztetni a történelem végzéseitől*.

A történelmi társadalmakat azért nem teljesen a majdani romantikus értékrenddel méri: a görög-római kultúra fölényét az ázsiai civilizációkkal szemben egészen XVIII. századi szellemben bizonyítja. Az elméletellenesség premisszáinak végső konzekvenciáját csak *Joseph De Maistre*¹¹ vonja majd le, midőn rendkívül „modern” ötlettel az egyiptomi miszticizmus mélységeit a felszínes görög racionalizmus elé helyezi. (Ami kevés igaz ismeret Platónban van, az nem a lapos görög spekuláció, hanem a keleti papok irracionális böl-

⁹ *Works* I. 122. o.

¹⁰ Courtney: *Montesquieu and Burke*. Id. kiad. 48. o.

¹¹ A katolikus reakció és a francia restauráció ideológiusa, de Bonald mellett a francia forradalom legkövetkezetesebb ellenfele.

csessége — mondja.) Burke a „vad” romantika szuperlatívuszai nélkül írja le a feudalizmust; a középkort illetően se pro, se kontra nincs más érve, mint az, hogy *megtörtént*. (1789 előtt a feudalizmus végét fait accomplinak tekinti, mint *élő* hagyománnyal csak akkor számol vele, amikor a forradalom ellen az ancien régime és az egész középkorias kontinens szövetsége is szükséges.)

A keresztény középkor ezer éve egyszerűen adott realitás számára, melyet *megérteni* akar — természetjogi ellenfeleivel szemben, akik nem akarták „*megbocsátani*”. Politikai pályafutása alatt is, amíg lehetséges, *a múlt és jelen tényeit helyezi szembe az új értékekkel*, a régi értékek szellemidézéséhez csak akkor folyamodik, amikor az *új tényekkel* nem akar számolni (pozitivisták követői a második, neotomista méltatói az első megoldást nehezményezik).

Periodizálni nemigen lehet Burke-öt „utilitarista”, „misztikus”, „pragmatikus”, „irracionalista” korszakokra, inkább csak aktuális vitapartneri determinálják álláspontjának hangsúlyeltolódásait; ha Helvetiust bírálja, moralizáló háborgással beszél az önérdek istentelen istenítéséről, amely önérdeket igen szellemesen védi meg, ha Rousseau moralista megfontolásait akarja cáfolni. Politikusi pályafutása alatt e — következetes eklekticizmusát nem érintő — következetlensége még világosabbá válik.

2.

Tiszta filozófiai pályakezdését a hetvenes években felváltja az a korszak, amelyben a philosophia est ancilla politicae. Mivel Burke pontosan ezt érti a „*praktikus bölcsesség primátusán*”, megtakarítja azt a fáradságot, mellyel ezt bírálóinak kellene kimutatniuk. A forradalmi Konventet kivéve talán sehol sem szónokoltak olyan fennkölt filozófiai frázisokkal, mint Burke az angol alsóházban; beszédeit olvasva az embernek az a benyomása támad, hogy a brit Parlament a XVIII. században apriorizmusról és common sense-ről, a metafizika megalapozhatatlanságáról és antropológiai koncepciókról, a deduktív módszer és a szenzualizmus korlátairól tárgyalt. Teleológia és determinizmus princípiuma csap össze abban a vitában, hogy egy képviselőnek hány-szor kell meglátogatnia körzetét (vissza is hívták a bristoli választók!). Erre csak azért utaltam, mert Burke ebben az időben fogalmazza meg politikai filozófiája axiómájaként, hogy a filozófiai-elméleti igazság irreleváns a politikai praxis területén. Azt a gondolatot, hogy a politika nem a priori megtanulható, hanem *alkalmazott tudomány*, úgy is lehet érteni, hogy az alkalmazkodás tudománya — „*nem dolgozhatunk más anyagon, mint amelyet isten tetszése formált szigetünk lakóiból*”.¹² A reálpolitikában nem vetődnek fel a politikai idealizmus antinómiái, mint pl. a jakobinusoknál az, hogy a régi rendszerben „nevelt” erkölcsű emberekkel kell az új rendet és erkölcsöt megvalósítani.

Hogy legliberálisabb korszakában is mennyire konzervatív volt Burke, azt jól illusztrálhatja az, hogy mindenkori (1770-ben tory) ellenfeleit vádolja a változtatás, újítás főbüneivel. A *Present Discontents* és az *Observations* (1773) szerint ő brit felsége III. György kíván *metafizikai jogokat*, rombolja a népek-nemzetek szokásait, hagyományait, előítéleteit (a terminus technicus

¹² *Works I. (Observations 308. o.)*

1793-ban is ugyanez). El kell ismerni, hogy a *nemzeti* előítéleteket akkor is tiszteletben tartotta, ha angolelleneseek voltak. A *nemzeti tradíciókat* tisztelnie kell az uralkodónak, mert az ő uralma is egy ilyen *történelmi tradíció*. A nemzeti érzelem ösztönös, tehát konzervatív erő, ezt kihasználnia kell a királynak, nem pedig elnyomnia — a nacionalizmus tökéletesen összeegyeztethető a konzervatív kontinuitás-elmélettel; e *national spirit* eszmében van valami a *Volksgeist* előszeléből is. — A hinduk, az amerikai telepesek, az ír katolikusok történelmi szokásait és emócióit, a természetükké vált nemzeti jellemvonásaikat, éppoly kevésbé lehet megváltoztatni, átalakítani, mint földrajzi miliójüket. Az emberi természet racionalista konstrukcióinak csak a (rossz) metafizikában van helyük, nem pedig a (jó) politikában: „A politikának nem az emberi okoskodáshoz, hanem az emberi természethez kell alkalmazkodnia, melynek az értelem csak egy része, s egyáltalán nem a legnagyobb része.”¹³

Inkompatibilis-e Amerika apológiája és a forradalomellenes filippikák szelleme? — a Burke-monográfiák központi kérdése meglehetősen másodlagos jelentőségű. Maximális gondolkodói koherenciát is feltételezve Burke-ről (ami egy vita-orientálta szónokról eleve nem áll) a két *Declaration*hoz való *ellentétes viszonyulásának elégséges magyarázata ezek tényleges különbsége*. S ő az amerikai és francia emberi jogok közé a történetileg valóságosnál is élesebb cezúrát tett: az elsőt kizárólag mint nemzeti függetlenségi harcot támogatta (nem több, mint liberális alkotmánytervezetét szintén mint nemzeti önrendelkezési jogot mentegette), a másodikat mint társadalmi forradalmat támadta; s a kétféle argumentáció logikája azonos — a metafizikai spekuláció, az absztrakt jogok szembeállítás a *common sense* belátásaival, a történetileg adott „konkrétumokkal”. Jól értesült körök szerint Burke megértését az amerikai ügy irányában bizonyos filozófián kívüli okok is elősegíthették, de — azt hiszem — ez a *gondolkodói curriculum vitae* szempontjából irreleváns. A *Speech on American Taxation* (1774) ugyanúgy bírálja a hobbes-i konklúzióhoz vezető geometriai dedukciókat, mint majd a rousseau-i következtetéseket: „Mert minden viszályunk után, akár akarjuk, akár nem, Amerikát csak annak természete szerint lehet kormányozni, körülményeinek megfelelően; s nem a mi elképzeléseink alapján; nem a jog absztrakt ideái szerint; s egyáltalán nem a kormány tisztán általános elmélete alapján...”¹⁴ A különválás ésszerűségét fizikai — a földrajzi távolság — („the Ocean remains”), és erkölcsi okok — az amerikai angol szabadságideálért küzd — („their liberty is liberty according English ideas”) támasztják alá, „...hagyjátok Amerikát, hadd végezze saját maga adóztatását. Én itt nem megyek bele a jogok disztinkcióiba, nem kísérelem meg határaikat kijelölni. Nem foglalkozom ezekkel a metafizikai megkülönböztetésekkel; a hangjukat is gyűlölöm.”¹⁵ Amerika *valóságos különérdeket* képvisel, mellyel szemben az egy és oszthatatlan birodalomról szóló metafizikai megfontolások önkényesek; ez érv érdekessége, hogy viszonylag adekvátan alkalmazza majd a jakobinusok *une et indivisible* republikája és a reális partikuláris érdek viszonyában is. Valaminek az igazolása Burke-nél ekvivalens történeti szükségszerűségének bizonyításával: ezt kívánja kimutatni a telepeskormány harcáról (s az ellenkezőjét a francia forradalomról). A *Declaration of Rights* történelmileg jogos, amit az is mutat, hogy tézisei megfelelnek a

¹³ Uo.

¹⁴ *Works* I. 456. o.

¹⁵ Uo. 431. o.

common sense evidenciájának¹⁶ és a gyakorlatilag bevált angol alkotmány elveinek. A függetlenségi mozgalom nem metafizikai ideákon, hanem valóságos viszonyokon alapul, s ez, „a dolgok természetes ellenállása folytán”, ellenállhatatlan erőt jelent a brit birodalom egységéről való spekulációkkal szemben. „Ahelyett, hogy az egy és oszthatatlan szuverenitással foglalkozó elméletek megértésével bajlódnánk, az a kötelességünk, hogy kormányunkat meghatározott nép jellemének és körülményeinek megfelelően formáljuk... meggyőződése, hogy az emberek hasznát szolgáló politika nem arra törekszik, hogy látványos egyformasággal szolgáljon a vizionárius politikusok skémáinak kielégítésére.”¹⁷

A meghatározott nép jelleméhez való alkalmazkodás programja toleránssá tette a gyarmati népekkel szemben (ennyiben nem previktóriánus). A népszellem védelmezése azonban a legreakciósabb hagyományok apológiáját jelenti, pl. az atrocitások mellett azt is elítéli, hogy a Kelet-indiai Társaság felbomlasztva India tradicionális rabszolgarendszerét a hinduk jogfosztottságát is — az „érintheletlenség” szent szokását — sérti. Filozófiai harc minden régi és megalapozott rendért — írja Morley,¹⁸ a századforduló liberális Burke-interpretátora —, legyen az Nagy-Britannia szabad alkotmánya, az amerikai farmerek protestáns, avagy az írek katolikus fanatizmusa, vagy az indiai kasztrendszer. Jellemző, hogy a Hastings-perben Burke mit idéz idealizálva az indiai „történelemből”: a szigorú és szilárd vallásról, a „mi osztályainknak megfelelő kasztok” megingathatatlan és változatlan tekintélytiszteltéről beszél elismerőleg.

Szerinte egyáltalán *nem ideális állam az, amelyben a politikusok — filozófusok: a metafizika általánossága elfogulatlanságot, a politika partikuláris érdek (pl. párt) képviselését követeli; az elmélet embere autonóm hatalomnak véli elveit, a gyakorlati politikusnak azonban tudnia kell, hogy csak a múltbeli tapasztalatból kiindulva kísérlelheti meg, hogy a történelmi-társadalmi mozgás némely összefüggését elméletileg felismerje. Az elmélet nem terem(het) tényeket, csak magyarázhatja őket. A filozófus kategóriatáblázatából kimarad az a valóságos komplexitás, mely a politikus közege: „Az államférfi különbözik az egyetemi professzortól, mivel ez utóbbi csak a társadalom általános elméletét ismeri, míg az előbbinek, az államférfinak nagyszámú körülménnyel kell számolnia, s az általános nézetet ezekkel kell összeegyeztetnie. A körülmények végtelen számúak, végtelenül bonyolult változataik vannak, és ha nem veszik őket figyelembe, az nem egyszerűen tévedés, hanem örület — metafizikai örület (metaphysically mad),... s ez az ország romlását okozhatja.”*¹⁹

A politikai szféra filozófiai megközelítése inadekváttságának a tétele két, „ellentétes előjelű” agnoszticizmusba torkollik. A társadalmi szerződéselméleteket, természetjogot már nemcsak mint empirista a metafizikát általában, hanem magát a kérdésfeltevést utasítja el. Részben a providencializmus közhelyével: a „társadalom eredete” (és a történelmi folyamat lényege) „teljességgel misztérium”, részben pedig egy szűk pragmatizmus platformjáról:

¹⁶ Jefferson levelei mutathatják, hogy az amerikai szabadságharc „öntudata” is ez volt, mindig a józan észre, minden erkölcsben közös evidenciákra hivatkozott. Robespierre, Saint-Just egy soha nem volt rendet akartak teremteni.

¹⁷ *Works II.* 28—29. o.

¹⁸ John Morley: *E. Burke. Id. kiad.* 214. o.

¹⁹ *Speeches in Commons IV. (On the Petition of Unitarians.)*

csak valamely *hic et nunc* szituáció döntése igazolható, s e dezintegrálódott döntéssorok megideologizálásán túlmenő politikai filozófia lehetetlen.

Az emberi természet hisztorizálásában jóval következetesebb, mint általános társadalomfilozófiájában — ahol skolasztikus *ius naturalis* és történelmi relativizmus („konvencionalizmus”) közt balanszíroz. A polgári természetjog bírálatának sok érvét Hume-tól kölcsönzi (Burke *társadalmi szerződés kritikáiban* az *Of Original Contract* és bizonyos fokig a *Natural Religion* gondolatai-ötletei fedezhetők fel), de — a filozófiai rang és a politikai hatás különbségéről nem is beszélve — egy tekintetben élesebb a cezúra a Hobbes—Locke—Hume és Burke közt, az angol politikai történetírók által abszolutizált Hobbes—Locke és Hume—Burke felosztásnál. Az emberi természet állandóságát Hume is axiómának tekintette. A XVII—XVIII. század naturalista antropológiáját Burke elsősorban a radikális implikációi miatt támadta, kritikájának filozófiatörténeti értéke azonban jelentős. Gondolatmenete azt a végkövetkeztetést közelíti meg, hogy az örök, általános-állandó (természeti) törvények lényegében irrelevánsak az ember társadalmi meghatározottságai szempontjából. Az ember változatlan természetű törvények és a társadalom változó törvényeinek alanya — írja²⁰ —, de „eredeti” fizikai természetének jelentősége egyre kisebb a polgári társadalom kötelékében (s e köteléken kívül nincs emberi természet!), a történelmi emberi természet nem azt jelenti, ami minden más természeti tárggyal is közös benne. A társadalmi ember — s ez „az” ember — „mesterséges” természetűvé vált („art is man's nature”). A philosophe-ok végletes fizikai szükségszerűséget és végletes metafizikai szabadságot tulajdonítanak az embernek — mondja —, de nem fizika és metafizika az ember igazi determinánsa, hanem a történelem, melyben az ember mint előítéletei összessége mutatkozik. (Ezért az előítéletek kiirtása csak az emberek kiirtásaként realizálódhat — mondja majd a jakobinusokról.) A Kelet-Indiai Társaság perében explicálta álláspontját: „Az ember, az ő erkölcsi természetében, élete folyamán az előítéletek termékévé válik, a vélemények és szokások, a körülötte növekvő érzelmek termékévé. Ezek formálják második természetünket, szabják meg kötelességeinket, amelyek szerint egy ország lakói, egy társadalom tagja vagyunk.”²¹

Burke ugyanazon retrográd funkciót szánta az ember történeti természetének bizonyításának, mint a leglaposabb naturalista organicizmus: az egyes ember szekunder mivoltát hangsúlyozza, az individuum semmisségét. Történetisége praktikus konklúziója egybeesik a tomista természetjoggal: a rész nem fordulhat szembe az egészszel²² (az egyén a társadalommal), mert az egész logikailag és kronológiailag elsődleges a résszel szemben. A progresszív polgári individualizmus, az emberi természetből kiinduló társadalomfilozófiák — antropológiájuk minden „absztraktsága” mellett — azt a posztulátumot tartalmazzák, hogy a társadalom természetét az ember természetének kell megfeleltetni, s ha egy berendezkedés „természetellenesnek” bizonyul, akkor az ember igazi érdekeinek stb. megfelelően kell átalakítani. A burke-i hisztoricizmus a burzsoá természetjog legfontosabb elemének üzen hadat, annak a gondolatnak, hogy az emberi természet az az ugrópont, melynek alapján a kibontakozását gátló, szükségleteinek ellentmondó viszonyok megváltoztatását

²⁰ *Regicide Peace I. levél. Works VIII.*

²¹ *Works XVI. (Hastings—Trial) 117. o.*

²² *Correspondence of the R. Hon. E. B. 4 vol. III. London 1844. 973—974. o.*

követelni lehet. Ha viszont az emberi természet az előítéletek, szokások terméke, akkor nem fordulhat a társadalmi előítéletek, szokások ellen, nincsen preszociális természetes ember, tehát *a polgári társadalom az ember természetes állapota*.²³ A történelmi-társadalmi emberi lényeg koncepciója természetesen nem vezet a történelem, a társadalom *kritikátlan* elfogadásához. (Hogy hisztorizált antropológia és radikális társadalombírálat *XVIII. századi* szinten is összeegyeztethető, azt a *Discours* Rousseau-ja bizonyíthatja. Az elidegenedés elleni *filozófiai* harcot igazán a nem naturalista emberi lényeg fogalma szolgálhatja.) Logikailag nézve Burke teoretikus ellenforradalmiságának premisszája éppoly hatalmas *petitio principii*, mint a polgári természetjog természetes emberének polgári természete — *a történelmi ember nem szállhat szembe a történelemmel*.

3.

1789 előtt Burke — bár némi kvalifikációval — elfogadta Montesquieu történelmi determinizmusát („air and season”). Ha védelmezett egy társadalmi mozgalmat, akkor elsősorban azt igyekezett igazolni, hogy *szükségszerű*, azaz nem emberi elhatározás, hanem valamely *emberi cselekedetektől elszakított ösztársadalmi fejlődés* váltotta ki. *Külső* környezeti stb. determinizmus, és nem az emberek tevékenysége vezetett Amerika, India, Írország lázadásához, ezért ezek nem „természetellenesek”. „*Az általános forradalmak, az egész nép lázadásai, sohasem önkényesek*”²⁴ — írta 1777-ben. Saját princípiumai alapján csak akkor támadhatja a francia forradalmat, ha bebizonyítja, hogy (mint írja is) „mindezen halálos dolgok nem voltak *szükségszerűek*”. Azaz, mivel a forradalom nem gyakorlati szükséglet, csak elméleti spekuláció, nem tényleges társadalmi tendencia, csupán néhány individuum demagógiája (sic!) robbantotta ki (szinte ugyanazt mondja ekképpen a forradalomról, az emberi jogokról, mint a hagyomány szerint Saint-Just utolsó mondata: „Ezt mégis én csináltam” — 1789 az egyes ember és nem a Történelem műve volt). De Burke egész eddigi történelemelmélete azon alapult, hogy metafizikai megfontolások, az izolált individuum semmit sem hathat a spontán társadalmi folyamatokra; *a történelem céljai nála az emberi célkitűzésektől függetlenül realizálódnak*. Az elmélet csak tudatosíthatja a múlt *öntudatlan* mozgását. (Csak az emberi racionalitás számára tudattalan e folyamat — az ember társadalmi tevékenységének csak irracionális, ösztönös-emócionális motivációját ismeri el —, e spontaneitás valamely isteni céltudatosság végrehajtója. Az isteni racionalitás alias történelmi realitás legfeljebb külső determinánsa az emberek szándékainak stb., az emberi cselekedetektől az ösztársadalmi következmények felé nem vezet út.) Tehát ha azt mondja 1789-ről, hogy emberi elhatározás, sőt egy filozófiai doktrína váltotta ki, akkor ez azt jelenti, hogy *semmi közös nincs benne az eddigi történelem objektív menetével*. Le is vonja ezt a következtetést: mivel a történelemben nem lehet a történelem *ellen* hadakozni, a francia forradalom, mely szerinte ezt kísérli meg, kívül rekeszti magát a tulajdonképpeni történelmen. Ha a történelem a gondviselés inkarnációja, „a Gondviselés döntései elleni lázadást” nem lehet történelmi alapról megítélni (nem történelmi alapról viszont Burke rendszerében egyáltalán nem le-

²³ *Appeal from the New to the old Whigs. Works VI.*

²⁴ *Works III.* 170. o.

het valamit megítélni). Azzal viszont, hogy a megvetett metafizika, a negligált szubjektív szándék következménye — a forradalom — még a történelem kereteit is „transzcendálja”, olyan tuldimenzionált szerepet tulajdonít e faktoroknak — mint éppen a felvilágosodás illúziói. Tagadta az emberi aktivitást, amely a forradalom után kétségbevonhatatlannak tűnt, de mivel a *történelem lényegének tartja, hogy az ember nem lehet ura viszonyainak*, azt a történeti kísérletet, mely az emberi viszonyok tudatos megváltoztatását célozta, nem ismeri el történelmi tettnek; s paradox módon épp ezzel teszi még nagyobb hatalommá, mely még a történelemmel is szembeszállhat. A forradalom megítélésében — mivel elítélésén nem akart túlmenni — legfontosabb történelemfilozófiai előfeltevéseit kényszerül feladni; illetve azt, amit eddig a történelem lényegének tartott, mintegy morális maximaként állítja szembe a „történelemellenes” forradalommal: a hiposztázált történelmi szükségszerűség — éppoly transzcendens — erkölcsi parancs, *norma* lett, melynek megszegése nem lehetetlen, csak bűnös. Mivel minden történelmi tényt igenelt, nem elemezhetette történelmileg a francia forradalmat, mert ez elfogadását jelentette volna.

Alapelveit tekintve a filozófia és a valóságos politikai gyakorlat, az érdek irányította társadalmi tevékenység viszonyát csaknem az epifenomenalizmus szellemében értékelte. A felvilágosodásnak azonban demiurgosz szerepet tulajdonít a forradalom kirobbantásában, az ateista—materialista filozófia a trónok megdöntője. Az, hogy a filozófiai szkepszis az *ok*, s a forradalmi praxis csak okozat, a francia restauráció hivatalos ideológiájának is axiómája volt: „Lucretius Caesar gyilkosa” — írta rendkívül költőien De Maistre materializmus és revolucionizmus kapcsolatáról. Burke egész életét egy filozófia lebecsülésének szentelte, melyet végül is történelemfölötti mindenhatósággal kellett felruházni. Hogy „bebizonyítsa”, miszerint nincs objektív oka a forradalomnak, inkább úgy ítéli meg a *philosophe*-ok szerepét, mint legtöbbjük a papokét: tudatos megtévesztéssel természetellenes berendezkedést teremtenek. De miképp válhatott a filozófiatörténet leggyakorlatiatlanabb elmélete egy népfelkelés *causa effitientis*évé? Erre maga ez a filozófia tudott a legkevésbé felelni: „Számukra közömbös volt, vajon ezeket a változtatásokat az uralkodó despotizmus hajtja-e végre avagy egy népmozgalom földrengése” — írja nem szellemtelenül a *Reflections on the Revolution in France*-ban²⁵ (109. o.). Azt Burke tudta, hogy bár teoretikusan végrehajtóit nem találta meg a felvilágosodás, azért gyakorlatilag az emberi jogok metafizikai általánossága meghatározott partikuláris érdekekkel találkozhat — a mobilabb pénztőke harcol a feudális földbirtokkal, írja több helyütt —, de „ellenforradalmi ösztöne” visszatartja a forradalom szociológiai bázisának analizisétől. A forradalom megalapozhatatlansága igazolásáért lemond a tényleges társadalmi alap „leleplezéséről”. Nem akar az érdek, osztály — egyébként számára egyáltalán nem ismeretlen — terminusaiban beszélni 1789-ről, mert ezek a történelmi elemzéshez tartoznak, megmarad az isten és történelem terveit keresztező sátán és agitátorok teóriájánál. A forradalom bukása után a reakció már csak ideiglenesnek láthatta az „ördög” diadalát, s megkísérle, hogy a sátáni lázadást is isten szolgálatába állítsa, a gondviselés eszközévé tegye. De Maistre szerint a forradalom az isteni igazságszolgáltatás

²⁵ A *Reflectionst* a legkönnyebben hozzáférhető kiadásból (Everyman's Library No. 460.) idézem, az oldalszámok erre utalnak.

műve volt, a jakobinus diktatúra vérözönét isten küldte a hitetlenség és kételkedés bűnébe esett Párizsra: Így válaszolt az Úr Voltaire versikéjére, melyet a lisszaboni földrengésről írt — Lisszabon nem volt bűnösebb, mint Párizs, s Lisszabon romokban, Párizsban táncolnak —: Párizs földrengése 1793. Burke még csak remélhette, hogy a forradalom kiköszöntette időt helyreállíthatja valamely restauráció, ahhoz azonban nem volt eléggé korlátolt, hogy, mint katolikus követői, közvetlen isteni intervencióba higgyen. Kora történelembe bebizonyította a lehetőségek létét, melyet a történelemben kizártnak tartott; azt, hogy különböző *alternatívák* vannak — köztük a fejlődés forradalmi, nem angol útja —, s az, hogy az ember nemcsak a gondviselés predeterminálta utat *választhatja*, valóban kétségbeejtette. Annyit idézte a tények hatalmát metafizika ellenes harcaiban, hogy nem hagyhatta figyelmen kívül, hogy a forradalom nem oly efemer valami, amilyennek „abszurd” volta miatt lennie kellene, s csaknem egy évtizede áll „extra historiam”.

A forradalomhoz való történelmietlen hozzáállása következtében nem mérte fel annak az ötletének módszertani jelentőségét, mellyel a forradalmárok szubjektív szándékait *saját* célkitűzéseik megvalósulásával, a forradalomban objektivált eredményekkel szembeesíti; a divergencia felfedezését csak propaganda céllal használja, történelemfilozófiájába még a történelem által visszajára fordított emberi célokat sem építette be. (Amikor pl. az elméletben hirdetett egyenlőség és a gyakorlatban kialakult új egyenlőtlenség kérdését elemzi, megelégszik a „hipokrizis, félrevezetés” szintű „aufklärista” leleplezéssel.)

*

A *Reflections* logikai felépítése a francia forradalomnak az angol politikai princípiumok alapján való vizsgálatából indul ki, majd az „emberi jogok metafizikája” forradalmi ideológiájával való polémiában fejti ki pozitív történelemfilozófiai koncepcióját, végül e két szempont egyesítésével a forradalom politikai gyakorlatát elemzi.

Politikai kérdésekből 1688 egy whig számára kötelező viszonyítási pont. A *kifejtésben* Burke íteleteinek is ez a kritériuma. Az amerikai *Declarationt* azzal védte, hogy az angol elvek alkalmazása, a francia *Déclarationt* azzal vádolja, hogy túlmegy az angol alkotmány szabadságkoncepcióján. De ez már a dicsőséges forradalom minden történelmi értékének átértékelése utáni változat: 1688 annyira dicsőséges, hogy már *nem is forradalom*: „...azért csinálták, hogy megőrizze a régi, vitathatatlan szabadságjogokat, és az ősi kormányformát, szabadságunk egyetlen biztosítékát”. (25. o.) Valóban következetes: egyetlen forradalom sem lehet pozitív, 1688 pozitív, tehát nem lehet forradalom. Az angol nép nem szerzett új szabadságjogokat, csak megerősítette az *ősit*. S ha nem volt régi szabadság? A fennálló filozófiája erre csak Machiavellit idézheti: nem követelhet szabadságot egyetlen nép sem, mely aktuálisan nem szabad... A dicsőséges kompromisszum semmi alapvetően újat nem akart, semmi metafizikai ideát nem követelt, egyetlen régi címet sem vont kétségbe („I. Jakab rossz király volt jó címmel”); alkotmányának igazolását nem logikai dedukciókban kereste, hanem a gyakorlati feladatok megoldásában elért sikerekben, abban, hogy törvényeit „hogyan kapcsolta össze a kormányral, az erkölccsel, a vallással, a tulajdon szilárdságával, a békével és a renddel, a polgári és társadalmi szokásokkal”. (17. o.)

Csak az első előfordulás ad némi érdekességet annak a XIX. században

közhellyé kopott tézisnek, hogy a francia forradalom, éppen mivel elméleti abszolutumok realizálására törekedett, gyakorlatilag csak negatív tevékenységre, rombolásra képes. Eddig semmi mást nem alkotott a Nemzetgyűlés — tér vissza állandóan —, mint destruált, és megalkotta a jövőendő destrukciók eszközeit. Egy deduktív konstrukció fejlődése lehetséges oly módon, hogy egyik axiómáját tagadva teremtenek egy „új világot”, de az egyenlőtlenség negációja önmagában kevés egy más társadalom megalapozásához. A totális új bírálataiban reális probléma rejlik („we are never wholly new” — „sosem vagyunk egészen újak”, 27. o.) — a forradalom teoretikusai nem egyszerűen a történelmi feltételek reális hatalmával nem számoltak, de elvileg igen kevésbé differenciáltak a forradalmi változásokban megőrzendő és megsemmisítendő társadalmi létszférák közt. Miként majdan a „burzsoá vasút”, úgy felmerült a „feudális épület” elmélete is. Burke, aki a történelemben „generációk hosszú sora munkájának” értékalkotó folyamatát látja, egy jakobinus „proletkult” képtelenségét könnyen kimutatja.

Természetesen azt nem állítja, hogy *csak* értéket alkotott a történelem. A negatívumot, a „rosszat” el tudja helyezni a történelem „immanenciájában”, hacsak nem áll valamely történelmet tagadó metafizika alapján. Egy királygyilkos trónbitorló teljességgel történelmi figura — ha valaki megöl egy királyt, hogy király lehessen, elismeri a királyságot. Magának a királyság intézményének a megsemmisítése azonban széttöri a történelmi kereteket. A forradalmár a Történelem tékozló fia, aki még csak meg sem térhet bűnbánatával az atyai házba, hisz lerombolta.

Az angol fejlődés *gradualizmusát* tartja a történelem igazi alakjának. Az „ősatyáink öröksége” örök visszatérése mögött tulajdonképpen az a felismerés rejlik, hogy a történelemben nincsen tabula rasa, s minden kor átveszi a megelőző fejlődés eredményeit — de csak a passzív befogadás értelmében. Meglátja, hogy az előrehaladás alapja, hogy nem kell nemzedékenként előről kezdeni, de *csak a folytonosságot* emeli ki. A *tulajdon*, az *előjogok*, az *előítéletek* éppoly lényegiek ez örökségben, mint a technikai színvonal, a munkamegosztás és a tudományok fejlettsége. „*Történelmi természetünk és nem spekulációink természete*” alapján világos, hogy „egyetlen generáció, egyetlen kor sem változtathatja meg korok és generációk tevékenységének eredményeit”, „ez nem választás, hanem szükségszerűség dolga... a régi állapotokat leromboltátok, és olyan cselekvési módot választottatok, *mintha sohasem lett volna polgári társadalom és minden előről kezdődne*” (33. o., kiemelés *L. M.*). Még a szintén negatívan megítélt cromwelli forradalom és 1789 között is alapvető különbség van: ez utóbbit teljesen szekularizált ideológiája teszi mássá, mint 1648—49-et és a történelem többi metafizikai megalapozás nélküli lázadásait. Helyesen látja a francia forradalom differentia specificáját abban, hogy először indított egészen evilági elméleti alapról társadalmi harcot a szentesített régi rend ellen, „tervszerűen” szakított a múlttal: „Rosszak lettetek, mivel megvetettetek mindent, ami hozzátok tartozott, csak ősatyáitokat tisztelve taníthatjátok meg önmagatokat magatok tisztelésére.” (35. o.)

Nem véletlenül tartja Burke magánál a forradalomnál is veszedelmesebbnek azt, hogy a franciák *filozófiai általánosságot* adnak tevékenységüknek: ezekben a jelszavakban több foglaltatik, mint amit 1790—91-ig akárcsak programjává tett a Nemzetgyűlés. S épp ez a több, ami veszélyes a kapitalista Angliára nézve is. Amikor a Libertét kárhoztatja, nem az ellen van kifogása, hogy a franciák is megcsinálják, amit a Bill of Rightsban száz éve lefektettek,

hanem a történelem eddigi formáitól való szabadság igényét. A tiszta politikai demokrácia ellenében csak a század szofista frázisait mondja el, igazi érvei a „not only formal-political democracy”-val szemben vannak. „A sokaság zsarnoksága csak megsokszorozott zsarnokság” — intézi el a többségi elvet, hogy utána megmutassa — a forradalmi Franciaország sincs közelebb a nagyobb rész *egyenlőségéhez*, mint a feudális Franciaország, bár ez utóbbit felszámolta. „Egy gáláns nemzet volt, a hűség, a becsület és lojalitás magas és romantikus érzelmeivel, mely megvalósította az emberiség igazi morális egyenlőségét, szemben azzal a szörnyűséges fikcióval, amelyet hamis elvárások és ideák inspirálnak, . . . az egalitáriánizmussal, amely *éppoly kevéssé tudja elmozdítani az emberek valóságos egyenlőtlenségét.*” (Uo., kiemelés L. M.) A valóságos egyenlőség számonkérését Burke természetesen éppannyira nem gondolta komolyan, mint az ancien régime direkt apológiáját; az angol polgári társadalom érdeke követelte meg a francia forradalom elleni küzdelemben a romantikus középkorimádat, sőt módjával némi romantikus antikapitalizmus arzenáljának a bevetését. Azt, hogy az Égaliténak nemcsak alkotmányjogi aspektusa van, Párizsban, a Gironde-tól balra is látták. Ezekről viszont a *természetjogként tisztelt tulajdon* jövőjéről érdeklődik; kétségkívül *fel tudott tenni olyan kérdéseket, amelyre a polgári forradalom nem tudott válaszolni.* A természetes jogok metafizikájának az abszurditását azzal bizonyítja, hogy két alapposztulátuma a tulajdonhoz való jog és az egyenlőség önellentmondóak. Ez előre megpecsételi a metafizikai jogok realizálási kísérletének a sorsát. A kispolgári nivellált magántulajdon koncepciójával szemben analitikusan fogalmaz: „A tulajdon jellegzetes lényege az, hogy egyenlőtlen.” Az idealizált angol alkotmány szerint „a tulajdont éppúgy reprezentálni kell, mint a tehetőséget” (48. o.), de amikor ezt az elvet az 1791-es alkotmány választási cenzúrával magáévá tette, Burke joggal idézi az Emberi Jogok Deklarációját. „*Micsoda?! Kvalifikáció az ember metafizikai jogegyenlősége alapján!?*” És mi van azzal az állampolgárral, akinek *semmije sincs, csak a természetes egyenlősége?* (172. o.) A metafizikai deklarációk — a pénzoligarchia uralmához vezetnek — írja —, „*az emberi jogok és a gazdagok privilégiuma kontradiktórikus ideák.*” (Uo.) Az világos, hogy Burke nem ez utóbbit kifogásolta. Konkrétan az a véleménye, hogy Franciaországban éppúgy küszöbönállt a pénztőke és a nemesség kiegyezése à la Anglia, mint mindenütt, ahol rang és vagyon különvált. E kompromisszum lehetőségét Neckerrel és az utolsó Lajos gyengeségével kívánja alátámasztani, de a régi rend megjavíthatóságáról mondottaknak még konzervatív kortársai közt sem volt hitele. Végzetesnek tartja, hogy azt, amit néhány Necker segítségével az udvar jóváhagyta reformok is megtehettek volna, egy plebejus, vagy legalábbis a plebejus tömegekre támaszkodó forradalom hajtja végre, egy olyan filozófia alapján, mely elméletileg túlmegy az eddig realizált társadalmak elvein. S Burke szerint — már 1791-ben így ír! — minden valószínűség szerint a forradalom sem marad meg a *polgári* keretek között, mert így filozófiai premisszáit egész gyakorlati cáfolná. A felvilágosodás *szocialisztikus* implikációinál valóságosabb alapot is lát a balratorodás veszélyének felidézéséhez. A forradalmat nem a metafizikusok fogják radikalizálni, hiszen „a hipokrizis természetesen élvezi a legszubtilisabb spekulációkat, mivel sohasem szándékozik a spekulációk mögé menni, semmibe sem kerül fenségesnek találni ezeket” (61. o.), a nép azonban megkísérel a spekulációk — egyenlőségeszmény stb. — mögé menni. „*Sohasem adnak tulajdont a népnek, de mindig reményben tartják őket*” (250. o.), s

ebben látja meg a „permanens forradalom” mozgató rugóját: a tömegek azt a pártot, frakciót vagy szónokot támogatják, aki ezt a reményt megerősíti, s ez egyre extrémebb uralmat jelent („a következő Nemzetgyűlés, ha lehet, még rosszabb lesz”). A tulajdon nélküli tömeg — melynek „filozófiai frázisokkal hízelegnek” — nem tekintheti véglegesnek az „új, nem nemes oligarcha uralmát” (121. o.); s a tulajdon elleni támadást nemcsak mint brit, hanem mint burzsoá is kárhóztathatja a francia forradalomban.

Az *osztályharc* felfedezésében előbbre volt kortársai többségénél, nemcsak az arisztokrácia — polgárság, de a nagyburzsoázia — plebejusok viszonyában is. („Ebben az államban realiter, bár nem tudatosították, a nemes, ősi földbirtok érdeke és az új pénztőke érdeke közti háborúság folyt — mondja egy meggondolatlan percében, amikor mégis belemegy a forradalom szociológiai bázisának vizsgálatába. — A pénztőke a természeténél fogva inkább kész a kalandokra. . .” (107. o.) A „philosophical revolution” elmélete azonban mindig keresztezi a tényleges társadalmi elemzést. Bekezdésenként váltogatja a romantikus és utilitarista alapú bírálatot (attól függően, hogy Helvetius önérdek-princípiumát, avagy a rousseau-iánus aszkézist kritizálja). Konceptiója az *érdek*, a partikularitás-probléma kapcsán igen kevésbé koherens és jobbára csak kritikai-negatív, de pozitív állásfoglalása a polémáiból is rekonstruálható. A polgári társadalom az érdekek összeütközésének a színtere, a politikai állam nem annyira harmonizálja, mint inkább pacifikálja a különérdekek küzdelmét; mivel a társadalom metafizikai modellje nem megvalósítható, illúzió a magánérdekek és a közérdek koincidenziája, s különösen egy olyan berendezkedés, amelyben nincs elnyomott partikularitás. A *hasznosság* a társadalom „legitim” elve, de ennek fogalmában éppúgy benne foglaltatik az ellentétes irányultság, mint a tulajdonában az egyenlőtlenség. Az érdeket teljességgel *ökোনómiai* princípiumnak fogja fel, az etikában — mint az immanens erkölcs kellékét — elveti; burzsoá gazdasági és középkorias morálfilozófiai nézeteinek dualizmusát csak még jobban kiemeli a politikai pamflet műfaja, melyben az összeegyeztetés igénye nélkül áll egymás mellett az érdekre alapozott liberalizmus kritikája és az érdek egalitáriánus elnyomásának a bírálata. „A bűnök a harcok *okai*. Vallás, erkölcs, törvény, előjog, szabadság, emberi jogok az *űrüggyek*.” (138. o.) Itt a bűnöknek az utilitarista eredmények — *érdek* — nevezi, de a későbbiekben az is kiderül, hogy a legnagyobb bűnek az érdekek korlátozását tartja (pl. az ármaximálást, bérminimum állami megállapítását).

Azt, hogy a forradalom nem valamely *összembari* érdek hatalomátvétele volt, nemcsak a gazdasági, hanem a politikai berendezkedés szerkezete is igazolhatja (Burke azok számára, akiket a totális új gondolata nem rettentett meg, azzal a kiábrándítással szolgál, hogy július 14-e semmi lényegi újat nem hozott). Nominalia non sunt realia. . . A társadalmi szubordináción, a politikai *hatalom* lényegén (hogy *elkülönült* kisebbség gyakorolja) nem változtat a Nemzetgyűlés „sok metafizikája és sok matematikája”; „az elvont tökéletesség gyakorlati kudarc” (57. o.). A bevezetett változtatások többsége megmarad filozófiai-terminológiai forradalomnak, az általános emberi névleges hangoztatása nem leplezheti azt, hogy a forradalmi kormányzat is *osztály-állam*. „Nem gyógyítottad meg a bajt, ha többé nincsenek királyok, államminiszterek, törvénytárgyalók, tanácsnokok. *Megváltoztathatod a neveket*. A dolgok bizonyos alakban ugyanazok maradnak. A hatalom meghatározott mennyisége mindig egy kis közösség, *néhány* kéz birtokában marad és kell

maradnia.” (138. o.) Burke szerint a forradalmárok azért sem ismerhették fel a saját maguk teremtette berendezkedés igazi természetét, mert (alapvetően hamis) filozófiájuk illúzióin át nézték az új intézményeket, amelyek ott, ahol nem lerombolták, hanem átvették a régi formákat, nem is voltak annyira újak (s ennek megfelelően nem is annyira demokratikusak), mint e felvilágosítók in actu hitték.

Burke csak ritkán — de akkor nagyon sikeresen — alkalmazza azt a módszert, hogy a forradalmi elveket mintegy elfogadva, *ezek* alapján vizsgálja a forradalom valóságát. Sokkal modernebbek a forradalom *jogrendjéről* mondott megítélései, mint a forradalom *jogosságáról* szóló filozófiai fejtegetései, bár közvetlen történelmi hatás tekintetében ez utóbbiak bizonyultak jelentősebbnek (a német romantikában).

*

A forradalom legitimitását filozófiailag azért tagadja, mert „*eddig az intézményeket nem az elmélet alapján konstruálták, inkább az elméletek származtak belőlük*” (49. o.). A *more geometrico* jól ismert kritikája itt direkt (antidemokratikus) politikai tartalmat nyer: „Azt mondják, hogy a 24 milliónak előjogai vannak a 200 000-rel szemben. Ez igaz is volna, ha a királyságok kérdései aritmetikai problémák lennének” (49. o.). „*A geometriai egyenlőség egyenlőtlen mérték az emberek viszonylatában.*” (107. o.) A „doktrina és teoretikus dogma forradalmá”-val való vitában továbbfejleszti az empirikus politikai filozófia metodológiáját: „az idő és a körülmények, a végtelen modifikációk elismerése kizárja az absztrakt szabály érvényességét”, márpedig a forradalmi kormányt éppen a történelmi adottságok nem ismerése jellemzi. Az emberek adminisztrációjához több érzéke van „egy farmernek vagy egy orvosnak, mint egy metafizika professzornak”, értékeli a filozófusok államát. Az *orvostudomány* és a *földművelés* idézésének ugyanolyan analogikus megfelelést illusztráló szerepet szán, mint a deduktív társadalomfilozófia a matematikának: „Egy köztársaság konstruálásának vagy megújításának a tudománya, *mint minden más experimentális tudomány*, nem tanítható *a priori*” (uo.). A *filozófiai igazság* politikai irrelevanciájának bizonyításával a *társadalmi igazságosság* követelésének képtelenségét állítja („ilyen *metafizikailag igaz* s *politikailag hamis* elv az emberi egyenlőség . . .”). A *reálpolitika döntéseit* konvenció, hasznosság, nem pedig elvont igazság orientálja: „a politika gyakran balansz a különböző jók között; kompromisszum néha a jó és rossz, és néha a rossz és rossz között” (59. o.), e relativizmus kizárja a metafizika abszolutumait, azaz „a” Jó Társadalom lehetőségét.

A teoretikus tudományok és a gyakorlati bölcsesség „*veritas duplex*”-ének különben Burke rendkívül „modern” interpretációt ad: a matematika, fizika végtelen fejlődését igenli, a valóságos mechanikában (és technikában!) szükségesnek tartja a felfedezéseket, újításokat (e tekintetben igen messze van a „vad” romantika — Coleridge, Bonald, Novalis — tudományellenességétől). A politika, a moralitás területén azonban nem alkalmazható a *mechanikus* megváltoztathatóság: „Hála a mi szilárd ellenállásunknak az újítással szemben, mi máig is viseljük ősatyáink bélyegét, hála hűvös nemzeti jellemünknek, nem sokat változtunk a négy évszázadnyi kor változásával . . . Mi nem vagyunk Rousseau megtérítettjei, nem vagyunk Voltaire tanítványai, Helvetius nem hatott ránk. Nem ateisták a tanítóink, és nem örültek a törvényhozóink. Mi tudjuk, hogy *mi* nem fedeztünk fel semmit, és úgy gondoljuk, hogy

a moralitás területén semmi felfedezésre nincs szükség” (83. o.). A XIV. század technológiai status quójának megőrzésére már kevésbé lenne büszke; a technológiai forradalmak ellen semmi kifogása (míg a romantikus antikapitalizmus szerint pl. „a gyár modern inkvizíció” — Coleridge). A politikai érdek primátusa gondolatának a természettudományok elvetéséhez vezető konklúziója éppoly idegen volt számára, mint a nagyüzemek helyett a patriarchális kisgazdaság restaurációja. A katolikus reakció vagy a német romantika kétségkívül következetesebb, amikor a reformációt és a tudományos forradalmat is kizárja az isteni történelemből. A polgári fejlődést teljesen tagadó De Maistre nemcsak a társadalmi viszonyain úrrá levő emberről való álmodozást ítéli el, hanem a természeti erőknél diadalmaskodó ember „lázadását” is. A tudománynak társadalmi funkciója van, tehát a tudományos igazságokat alá kell rendelni a politikai uralom érdekeinek — mondja —, mivel egy látszatra tisztán teoretikus felfedezés is veszélyessé válhat a társadalomra nézve (amint ezt a XVII. század példája igazolja, mikor a természettudományokból olyan világnézeti következményeket vontak le, melyek legalábbis előkészítették egy Bourbon lefejezését). A hit helyett tudás jelszavával kezdődik a barbár engedelmetlenség: „brutalizálni fog bennünket a tudomány, és e tudományos barbárság a legrosszabb”.²⁶

Burke nyilvánvalóan inkább a társadalomfilozófia és természettudományok módszertani dualizmusának a demarkációs vonalain őrködik, s mindkét oldalról képtelenségnek ítéli az „annexiót”: „Van sok, de rossz metafizikájuk, sok, de rossz geometriájuk, sok, de hamis aritmetikai arányosságuk, de ha mindezek tökéletesek is volnának mint metafizika, matematika ... akkor sincs kapcsolatuk az emberek reális érdekeivel, cselekedeteivel, szenvedélyeivel, semmi sincs bennük, ami releváns volna a politikában és a morálban” (178. o.). Persze ahhoz nem kell ilyen ellenforradalmi pátoz, hogy arról írjon, miszerint nincsen természettudományos társadalomelmélet, mert e két szféra közötti ontológiai különbség kizárja a módszertani azonosságot. A tulajdonképeni társadalmi kísérletezést kárhoztatja, valamely elméleti igazság — emberibb társadalom képe — gyakorlati-politikai alkalmazását; azt szeretné kizárni, hogy a történelemben is előforduljon egy kopernikuszi fordulat. Az ötlet maga nem eredeti: azt, hogy bizonyos filozófiai felfedezéseket igen inpraktikus politikai gyakorlattá lehet tenni, s hogy az elméleti igazság ellenkezője a gyakorlatban bölcsőbb lehet, már Hume is leírta. 100%-ig racionalista filozófusok sem igen hittek e században a tömegek tudatának demisztifikálhatóságában, sőt nemkívánatosnak tartották az előítéletek teljes felszámolását. Bár Burke e tekintetben komoly lépést tett az „irracionalista továbbfejlesztés” felé: nemcsak azt mondja (mint Hume a természetes vallásról szóló dialógusban), hogy a történelmi vallások hatékonyabbak a nép fékentartásában, mint a deisták racionalista konstrukciói, vagy hogy „Epikurosz” ne a köznép előtt, ne a fórumon hirdesse ateista igazságait (*Vizsgálódás*) — ő filozófiailag akarja bizonyítani, hogy a történelmi vallás, előítélet, a „polisz bevett hite” nem egyszerűen e cinikus értelemben „racionális”, hanem racionalizálhatatlansága magasabb racionalitást jelent. Az előítéleteknek az individuális intellektus számára irracionálisnak tűnő bölcsessége mély történelmi értelmek hordozója. Az érzelem, ösztön, előítélet közelebb van az isteni értelemhez, mint a spekuláció, privát ítélet és racionalis belátás. „Látja, uram, ezen felvilágosult korban

²⁶ Idézi J. Morley: *Essays*. London 1867.

elég ostoba vagyok megvallani, hogy mi általában a tanulatlan érzelmek emberei vagyunk, ... s *előítéleteinket azért ápoljuk, mert előítéletek ...*" (84. o. Kiemelés L. M.)

Az egyszerű emóciók ezen kultusza teljességgel a *romantikához* tartozik, s éppen ellentétes a *szenzimentalizmus* szellemével. Burke-nél a *természetes érzélem* funkciója a konzervatív erő képviselője a kritikus értelemmel szemben („hiszen az érzés fenntartja a jobbágyságot és rabszolgaságot is”²⁷ Hegel); a szenzimentalizmus „forradalmi” érzelmeit (Rousseau) még élesebben elveti, mint az értelmes önzés stb. elméletét. Az érzélem — hangoztatja — hozzákapcsolja az egyént a szokásokban, az előítéletekben inkarnálódott a *korok kollektív bölcsességéhez*, míg a magán-spekuláció elválasztja tőle. Az „ész ítélőszéke” nem illetékes a történelem bírálatában, ellenkezőleg, a történelem ítéletének kell alávetni a kritizáló egyént. „Mi félünk attól, hogy minden emberre rábizzuk saját magát, hogy éljen az ő privát értelmi belátása szerint, mivel azt gyanítjuk, ez a belátás az egyes emberben igen kicsi, és az individuumnak inkább hasznára van, ha korok és nemzetek általános érdekei és tapasztalatai irányítják” (84. o.). A felvilágosodás racionalitás-kritériumának kritikáját nemcsak a gondviselés hagyományos transzcendenciájának a felfoghatatlanságára alapozza, hanem a történelem „immanens” irracionálismusára is, az ember a saját maga teremtette korporációk, intézmények felett sem bír racionális kontrollal, hisz pl. egy társadalom jogrendszere akkor sem vezethető vissza az (egyéni) akaratokra, ha csupán akaratlagos cselekvéssel hozzák létre. Az intellektualizmus kritikai attitűdje — az emberi ellenőrzés követelése a történelmi-társadalmi hatalmak felett — a történelem lényegének meg nem értését jelenti, hiszen ez az uralom csak tudatosan szerkesztett mechanizmusok felett lehetséges („az állam nem gép”). Nemcsak társadalma természetét — saját társadalmi természetét sem tudatosan tervezte az ember. Az emberi autonómia felszámolásával készíti elő a legdirektebben a történelmi jogi iskola és a francia restauráció ideológiája történelemelméletét. *Az emberi tevékenység tagadásával azonban nem lehet „dinamikus” történelemfilozófiát csinálni.* A mindenkori filozófiai és politikai reakció hirdette, hogy illúzió az, hogy az emberek csinálják a történelmet (*de Bonald*), s hogy „az ember cselekszik, tehát azt hiszi, hogy maga cselekszik” (*De Maistre*). Burke ritkábban idézi istent a történelemben, így tágabb teret enged az ember tudattalan önformálásának — a történelem kiszámíthatatlan folyamatában; sőt: a történelmi tradíciók tisztelete szinte szükséges és elégséges feltétele az isten iránt engedelmességnek (ezért amikor „etikai” kritériumok alapján ítéli meg a történelmet, igen nehezen tudja ellepezni a tautológiát, mivel erényes az, aki a társadalom hagyományait szolgálja ...). A kötelesség burke-i maximáját — a múlt megőrzése — a szociális szokások drillje neveli az emberekbe: „Az előítélet az ember erényét szokásává teszi, ... az igaz előítéleten keresztül társadalmi kötelessége természete részévé válik” (85. o.), csak az előítéletekben való nevelkedés tesz társadalmi lényévé.

A kételkedés, kritika vezetett a forradalmi szellemhez, mely „lerombolja a dolgok régi szkémáját, mivel az régi” (uo). Az „unsophisticated” történelmi ösztön elutasítja azt a kérdést, mely a készen kapott normák ésszerűsége felől érdeklődik: „Mi félünk istentől, tisztelettel tekintünk a királyra, a parlamentre, a hivatalokkal szembeni kötelezettségeinkre, megbecsüléssel nézünk papjainkra és a nemességre. Miért? Mert amikor ezek az ideák kialakultak, a mi elménk

²⁷ Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Akadémiai Kiadó 1966. 757. o.

előtt, természetesek voltak . . .” (83. o.) Az *individuum ostoba, a faj bölcs* — mondja —, így egyetlen nemzedék sem ítélné természetellenesnek azt, amit az emberi nem története teremtett.

Mindent a nevének nevez: előítélet, régi a régiért elve, kritikátlanság követelménye szó szerinti értelemben, s nem a sorok között kiolvashatóan szerepelnek; saját fegyvereivel veszi fel a harcot a felvilágosodás ellen. „Az a mi korunk szerencsétlensége (és nem, ahogy ezek az urak gondolják, a dicsősége), hogy mindent vitatnak” (88. o.) — ez egész életműve summája lehetne. 1773-ban, első és utolsó franciaországi útja tapasztalatát szintén annak felháborodott konstataálásában foglalta össze, hogy „itt mindent vitatnak. Itt minden, alkotmány, isten, erkölcs, túlvilági élet, vallási dogmák, család, házasság vita tárgya lehet”. S hogy ő is vitatkozott a vita szellemével, azt egy jelenlevő francia úr leveléből tudjuk, aki így számol be a filozófusok és Burke találkozásáról: „Történt többek közt, hogy M. Burke vitatkozni kezdett a filozófusainkkal (Diderot is ott volt!) — s közben egész ortodox fazonúvá formálódott.” Az a párizsi szalonlátogató igen jól látta a lehetséges utakat: gondolkodói kétely, vagy ennek teljes kizárása, ami csak valamely *ortodoxia* alapján lehetséges. A reakció ezt a következtetést is levonta, de ehhez *katolikus* formát kellett öltenie. A *Du Pope* (J. De Maistre) gondolatmenete hibátlan: a *szkepszis* a szuverenitás legnagyobb veszélye, teljesen felszámolni azonban csak *vitathatatlanság* autoritással lehetséges. Az az elv, amely a priori kizárja a kétely lehetőségét, az ortodoxia. Persze nemes márkink jobban ismerte a történelmet annál, semhogy úgy vélte volna, hogy az egy igaz álláspont egyszer s mindenkorra meghatározható; túl sokan definiálták magukat az ortodoxoknak. Tehát meg kell határozni, hogy melyik az az egységes fórum, mely definiálja a mindenkori ortodoxiát. Ezt (a *pápát*) *csalatközzhatatlannak kell* tekinteni, s teljesen mindegy, hogy ténylegesen tévedhetetlen-e avagy létezik-e egyáltalán csalthatatlanság. Kell, hogy legyen egy olyan álláspont, amely *nem vitatható*, mert a szkepszis — forratalom. Ortodoxia az angol történelem empiriájából és az angol empirizmus történelméből kiinduló Burke számára elfogadhatatlan; s éppen az ő fő érve a metafizika ellen, hogy végső, változtathatatlan igazságokat, axiómákat akar alkalmazni arra a területre (társadalom), mely csak történelmileg relatívat, körülmény-függő részleges ítéletet enged meg, sőt végső lényegében megismerhetetlen. („Ez a nép — írja —, mely visszautasította azt, hogy a pápa tévedhetetlenségében higgyen, nem fogja most a filozófusok dogmatizmusának implicit hitét tisztelni.” 86. o.)

Szerkezetét tekintve azonban az előítéletek vagy a Vatikán tekintélyének kétségbevonhatatlansága nem sokban különbözik, s funkciójuk is azonos — a trónok támasza. Az előítélet teljességgel történelmi elv, s Burke — éppen ellenkezőleg, mint az ultramontán franciák — a vallás történelmi és nem a történelem vallási elmélete alapján hirdeti meg minden hívők antiateista egységfrontját. A *vallás mint a leghatalmasabb előítélet* a polgári társadalom bázisa (uo.); a történelmi *ember* — az előítéletek terméke — „*vallásos állat*, s az ateizmus nemcsak az értelmünk, de az ösztöneink ellen is való” (88. o.).

Végső soron a vallás (és az intézmények is) történelmi tekintélyük miatt megdönthetetlenek, így azonban Burke-nek számolnia kell azzal a „látszattal”, hogyha a régmúltban is, de emberek hozták létre ez intézményrendszert. Sőt, hogy maguk az ember társadalmi „ösztönei”, érzelmei, előítéletei is e történelmi tevékenység eredményeként jöttek létre. Megkísérli úgy megmagyarázni az ember társadalmát és önmagát létrehozó cselekedeteit, hogy összeegyeztet-

hető legyen a valóságos történelmi aktivitás tagadásával. S nemcsak a tradicionális gondviselés megidézésével, hanem úgy is, hogy magában a történelemben tegye látszattá ez aktivitást. Éppen az ember történelmi természete e sajátos interpretációja alapján teszi kétségesse a történelemalakítás lehetőségét. A történelemben alakult ember nem léphet fel a történelem átalakítása igényével — hisztorizálja az ember-környezet felvilágosodásbeli antinómiáját —, az ember átformálására törekvők pedig beleütköznek a történelmi ember természetének természettörvényeibe, s „*akármennyit is beszélnek az ember jogairól, megfelelnek valóságos természetéről*”. Burke a történelmietlen nevelésselmélettel az egyedüli másik alternatívául a történelmi negatívumok kritikátlan („realista”) elfogadását állítja szembe; az elidegenedés igenlését vagy letagadását. Ezt jelenti a konkrét ember („*man in the concrete*”) ²⁸ programja a történelmi bűnökkel szemben intoleráns „politikai teológusok avagy teológiai politikusok” ellenében: „*Túlságosan gyűlölvén a bűnöket, túlságosan kevéssé szeretik az embert, s képtelenek szolgálni*” (165. o.). A naturalista antropológia bírálatában megfogalmazott mesterséges emberi természet koncepciót aforizmából az emberi lényeg elméletévé fejleszti. A kissé skolasztikus frazeológia ellenére is világos megfogalmazásából, hogy a történelem az igazi natura creans: „A történelem mindazon morális, politikai és polgári intézménye, mely azokat a racionális és természetes kötelekeket alkotja, melyek az emberi értelmet és érzelmeket az istenivel összekapcsolják, nem többek, mint szükségszerűek ahhoz, hogy ezt a csodálatos szerkezetet, az Embert, felépítsék; akinek előjoga az, hogy nagymértékben saját maga alkotásának a terméke legyen, és aki, midőn azt teszi, amit tennie kell, nem triviális hely tartására rendeltetett a teremtésben.” (89. o.)

Nem lehet azt mondani, hogy Burke egyszerűen „múlt időbe” tette az ember önteremtésének fenti megfogalmazását. Koncepciója nem követelte meg, hogy valahol is megállítsa a történelmet: fejlődés-fogalma, a folytonos-fokozatos változás a múlt és jövő közös jellemzőjének tételeztetett. Gradualizmusa a felvilágosodás implicit teleológiájával is polemizál: nincsen tökéletes társadalmi végállapot, de minden társadalmi állapot tökéletesíthető (az ancien régime-ről is ezt akarta bebizonyítani). S hiába „alkotja” továbbra is önmagát az ember a történelmi viszonyai lassú építgetésével, legfeljebb csak reflektálhat arra a tényre, hogy ő semmi más, mint a polgári, politikai és erkölcsi kötelekek csomópontja; Burke, aki oly szellemes érveket sorakoztatott fel a társadalom természeti tárgyként való felfogása ellen, lényegében az ember társadalommal (és önmaga társadalmi természetével) szembeni viszonyát a passzív felismerés aktusára korlátozza, miként az an sich természetet, a társadalmi viszonyokat csak „megmagyarázni” és nem „megváltoztatni” lehet.

A kvietizmust követelő filozófiai elmélet mellett megmarad a szűk pragmatista politikai gyakorlat, melynek egyetlen általános elve, hogy elvileg újat nem akar csinálni; az ad hoc döntések csak az organikus növekedés, a kontinuitás elméletére támaszkodhatnak. „Nem az újítás iránti szeretetem, hanem az újítással szembeni gyűlöletem készíttet a reformok támogatására” — mondta egy alsóházi vitában, s a *Reflections*-ben: „amelyik kormány a változtatás eszközei nélkül való, a megőrzés eszközeit is nélkülözi” (59. o.). Lényegét tekintve a francia forradalomról mondott értéktételei is olyan alkalmi jellegűek, mint a parlamenti reform támogatása (hogy az malus minor az újításnál); amikor „természetellenes”-nek nyilvánítja a forradalmat, ez igazán nem azon törté-

²⁸ *Letter to De Pont* (1789-ből); *Correspondence III*. 119. o.

nelemlfilozófiai premisszájából való dedukció, hogy a társadalomban értelmetlen természetessről és természetellenesről beszélni . . . Hasonló elméleten kívüli „motivációból” használja az organikus jelzöt is, hiszen a szó eredeti jelentését — a biológiai individuálfejlődés analógiája — kizárja az értelmes társadalomelméletből. „A francia forradalom elleni reakciós harcban az organizmus-hasonlat, már Burke-nél új árnyalatot kap: nemcsak a sztatikus állapotra, hanem a dinamikus fejlődésre is vonatkozik, s csak a „szerves növekedést”, tehát a fokozatos és kis reformok által az uralkodó osztály beleegyezésével történő változást tekintik „természetszerűnek”, viszont minden forradalmi átalakulás a „természetellenesnek” elvető hangsúlyát kapja.”²⁹ Az „organic” Burke-nél tulajdonképpen a *korporációk* fejlődését és funkcionálását jellemzi. A korporáció „szentesít” — azaz intézményesít — minden alárendeltséget, azt, hogy „szubordinációba születünk”, s azt, hogy az ember tevékenységét alá kell rendelni a szervesen alakult történelmi feltételeknek és a fennálló szervezeteknek. Tehát praktikus célzata nem különbözik a naturalista organicizmusétól.

Politikai filozófiájának *polemikus* jellege — a filozófiailag naivnak és politikailag károsnak ítélt társadalomelméletektől való állandó önelhatárolás — néha igen értékes történelemlfilozófiai meglátásokhoz vezet. Az intézmények, korporációk nem természetontológiai tárgyak, mint a természetjogban (pl. Hobbes naturalista deduktivizmusában, de „a társadalom nem is hasonlít élő szervezetre, melynek gyermek-, férfi- és öregkora van” (mondja, valószínűleg Vico „történelmi metafizikáját” bírálva). A rousseau-i szerződéselmélet voluntarista magánjogi-modelljét szintén elveti. Rousseau aszketikus morálfilozófiájával vitatkozva a luxus, a művészet s a terméktöbblet (surplus product) elemzése vezet el ahhoz a gondolathoz, hogy az emberi történelem a „*teremtés határainak a kiterjesztése*”. Felháborodva ítélt történelemellenesnek a forradalom fényűzésellenes törvényeit (úgy is mint polgár, és úgy is mint a brit külkereskedelem érdekképviseelője). Mi az a „*természetes szükséglet*”, melynek alapján a többletet meg lehetne tagadni? A történelemben „*csak polgári, történelmi embert látok, és semmi másmit*” — írja —, s a polgári társadalom emberének csak történelmileg alakult szükségletei vannak, s a *történelem nem ismer természeti korlátokat*. A tudomány, a művészet, a vallás az ember világtörténelmi fényűzése, s a forradalom művészet- és tudományellenes tendenciái „igencsak közel vannak a régi szerzetesi babonákhoz, melyektől korunk filozófusi babonáit nem sok választja el” — írja (156. o.) —, különösen az önmegtagadást hirdető aszkézis esetében. *A társadalmi haladás* kialakította „a törvényes örömek”, a (szükségyszerűen egyenlőtlen) tulajdon, s a tudományok fejlődése rendszerét, éppen mivel *többet termel a közvetlen („természeti”) szükségleteknél*. Ez anti-Rousseau-okfejtésben inkább *Adam Smith*, mint Aquinói Tamás tanítványának bizonyul. „Minden virágzó közösségben valami többet termelnek, mint ami a termelő közvetlen fogyasztására megy. Ez a földet bíró kapitalista jövedelmének a többletformája.” A tulajdonforma forradalma akkor és csak akkor jogosult, ha pl. a konfiskált földbirtokon a munka jelentékenyen termelékenyebb és gyümölcsözőbb. Ez viszont nem csökkenti, hanem növeli a többletterméket — az egyenlőtlenséget és a „luxus” lehetőségét; az emberi történelem ennek a többletnek a felhalmozódása, s a földbirtokos szórakozása éppannyira igen vagy éppen úgy nem fényűzés, mint a párizsi operaházak, klubok, kaszinók, kávéházak és a Champs de Mars obeliszkjei (156—158. o.).

²⁹ Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Akadémiai Kiadó, 1965. 516. o.

A tulajdon vagy a szükséglet *maximálása* megállítaná azt a fejlődést, mely „az emberi nem büszkesége”, a „fölösleges” olajbogyók és festmények, búza és szobrok termelését. A természetes szükséglet tana a képrombolók bölcsesége. „Miért kellene a nagy földbirtokok kiadásait, amelyek a föld többlettermekének a szétszóródását jelentik, számodra vagy számomra tűrhetetlennek feltüntetni, amikor ez (a szétszóródás) a nagy könyvtárak akkumulációján keresztül veszi útját, amelyekben az emberi szellem ereje és gyengesége megmutatkozik; ősi feljegyzések, érmék, medálok hatalmas gyűjteményein keresztül, melyek hitelessé teszik és magyarázzák a törvényeket és a szokásokat; képeken és szobrokon keresztül, amelyek utánozván a természetet, kiterjeszteni látszanak a teremtés határait; nagy síremlékeken át, melyek a síron túli élet szemléletét szolgálják; a természet fajtáinak a gyűjteményein át, amelyek a világ osztályainak és családjainak reprezentatív együttesévé válnak, melyek könnyebb feltételeket és izgalmas kuriozitást adván, megnyitják a tudomány sugarútjait . . .” (158. o.)

Burke nem úgy igentli a „tudományok és művészetek fejlődését”, hogy nem ismeri el a Rousseau feltárta divergenciát az osztársadalmi értékek növekedése és az egyéni „elszegényedés” között. Egész határozottan megmondja, hogy a fenti szép leírásban felsorolt könyvtárak, múzeumok, templomok gazdagodásának előfeltétele, hogy a föld növekvő termésfölöslegének csökkenő *hányadát* fogyasszák el a közvetlen termelők (ami, mivel a termelékenység növekedésével számol, nem jelent abszolút értékben csökkenést). A „surplus income” csak úgy válhat a tudomány és művészet luxusának a bázisává, ha a nem dolgozó, kisszámú tulajdonos kezében koncentrálódik. („It will be sent by a proprietor who does not labour”, 156. o.) A gazdasági fejlődés teremtette ellentmondásokat lényegében úgy tekinti, mint némely nyíltan cinikus honfitársa (Hobbes-tól Ricardóig); az *ökonómiai* szférában nincs helye a moralizáló meggondolásoknak (e szinten a forradalom legnagyobb „bűne”, hogy nem növelte a termelést, az életszínvonalat — csak a létbizonytalanságot). Százszázalékosan burzsoá gazdasági nézete és középkorias-patriarchális etikája azonban saját rendszerében is inkompatibilis. Burke Bacon technikai utópiáját választja (az „erkölcsi” status quo fenntartása melletti technikai forradalom) a Morus-típusú technikai változatlanságot tételező egalitáriánus elméletekkel szemben. A forradalom jogi felfordulása nem javította meg a termelés feltételeit — „*egyetlen ország sem gazdagodhat meg polgárai konfiskálása révén*” (234. o.) — s „jogosulatlanságának” a romantikus frázisözönön túl ez a legfőbb burke-i bizonyítéka. (Bár az egyensúly kedvéért meg kell jegyezni, hogy nagyobb terjedelmi súllyal szerepel e művében az ancien régime elviselhetetlen glorifikálása, melyben Antoinette szépségétől Necker statisztikáiig mindent felvonultat a kivégzett nemesek ártatlanságának bizonygatására.)

*

Az angol politikai filozófia valóban otthonosabban mozog, ha „az alkotmány formátlan épületéből indul ki”, mint amikor „általános elvekből” (Hegel), bár Burke-nek az összekapcsoláshoz is vannak ötletei, így a forradalmi diktatúra nem igazán demokratikus jellegét a felvilágosodás filozófiai gyengeségeiből (indeterminizmus, nevelésmélet) „vezeti le”. A tényleges történelmi feltételek és a l'état de raison közti teoretikus hiátus gyakorlati pendant-ja az a politika, mely nem a valóságos emberekből indul ki. A forradalmárok „úgy

veszik országukat, mintha az semmi több nem lenne, mint egy *carte blanche*, amire azt írhatnak, ami nekik tetszik. Egy ember telve forró spekulatív jóakarral azt kívánhatja, hogy országa máshogy legyen megalkotva, mint ahogyan azt találta, de egy jó hazafi és egy igazi politikus tudja, hogy milyen keveset tehet hazája létező anyagával. A megőrzés képessége, együtt a megnövelés képességével, csak ez lehet az igaz államférfi standardje" (153. o.). A tabula rasa teória gyakorlata azt jelenti, hogy az abszolút új alkotmány írói semmiféle konvenciót, kontrollt, történelmi tapasztalatot nem ismernek el — írja —, a forradalmi hatalom lerombolta a régi intézményeket, ellenőrző testületeket, mielőtt az új ellenőrzést intézményesítette volna, így „sem égen, sem földön semmi sem kontrollálhatja”. Egy igaz: egyetlen korporáció sem jelent a priori biztosítékot, hogy tagjai robespierre-i megvesztegethetetlenségük — a Nemzetgyűlés a Közjó őre, „Sed quis custodiet ipsos custodes” kérdi Burke, aki mint hivatásos politikus tudta, hogy 1. a vox populit legalább olyan sokféleképpen lehet interpretálni, mint a vox Deit, hogy 2. bármely szuverenitás megteheti *magánérdekét* közérdeknek, bár szónoklataiban vice versa áll („their private interest, which they understood but too well”, 45–46. o.), és „ez a Gyűlés, mivel lerombolta a rendeket, semmi alaptörvénnyel nem bír, nincs semmi szigorú konvenciója, amely fékezhetné”. Éppen a népszuverenitás elve teszi lehetetlenné a nép intézményes keretek közötti ellenállását a politikai hatalommal szemben: „Amíg a parlament létezett, nyilvánvaló volt, hogy néha hozzáfolyamodhatott segítségért a régi törvények standardje alatt, ... de Párizs új diktátorainak uralma a parlament ezen függetlenségét megszüntette, s csak a nekik való engedelmisséget hagyta meg ...” (118. o.) Az aktuálisan uralmon levő párt egyrészt abszolút függőségben van a párizsi tömegektől (az utolsó utcai felkelés dönt a sorsa felől), ugyanakkor regulált — formális, azaz törvényes — keretek között egyáltalán nem érvényesülhet a népakarat („az emberek, akik a Nemzetgyűlésben vannak, nem a nép választottjai”). Bizonyos értelemben a forradalmárok szónoklataiban szereplő „nép” éppoly kevésbé hús-vér realitás, mint a filozófusok „ember”-e, s legfeljebb a nevelés tárgya; a „metafizikai politikusok” szívük mélyén lenézik a tömegek valóságos tudatát, szokásaikat, hiedelmeiket üldözik („They despise the wisdom of unlettered men” 55. o.) — a népuralom nevében. Montesquieu terminológiájával kifejezve: a forradalmi diktatúrát a köztársaságok nagy alapelvére, az *erényre* akarták alapozni, de a tyranniák törvényét, a *félelmet* alapozták meg („despotáitok terrorral kormányoznak”, „ezek az adminisztratív testületek a jelen vezetők hatalmas eszközei ahhoz, hogy a demokráciát oligarchiává fejlesszék”; mivel a törvényhozó, a végrehajtó és a bírói hatalmak nem függetlenek, az igazságszolgáltatás arra szolgál, hogy „a nemzet ellen elkövetett bűnök-ként ítélje el a Nemzetgyűlés hatalma ellen elkövetett tetteket” (205–206. o.); Burke fenti mondatái viszont azt szolgálják, hogy a szabadság zsarnokságát és a zsarnokság szabadságát azonosítsák).

Mint egy valódi whighoz illik, az *állami intervencionizmus* ellen Locke liberalizmusát idézi (őt eddig a politikai metafizika egyik őskének „tisztelte”), a hatalmak megoszlásáról, a személyes szabadságról, a tulajdonjog sérthetlenségéről mindenképpen nagyobb rutin-biztonsággal beszél, mint amikor a Bourbon-legitimitást kell védelmeznie; szellemes szójátékkal fejezi ki a forradalmi állam lényegét: szabadságuk nem szabadelvű (77. o.). A „demokratikus despotizmusról” mondottaknak bizonyos történelmi érdekességet ad, hogy három évvel a jakobinus diktatúra előtt írta őket, s sok tekintetben jobb jellem-

zését adja a közvetlen demokrácia és abszolút centralizmus, a rousseau-i moralitás és az állami terror kapcsolatának, mint a későbbi liberális kritika: „*Jobb úgy ápolni az erényt és a humanitást, hogy túl sokat hagyunk a szabad akaratra, még ha ezzel a tárgy veszít is valamit, mint megkísérelni, hogy az embereket a politikai jóakarat pusztja gépeivé és eszközévé tegyük*” (100. o.). A forradalom vezetői nemcsak a politikai, hanem az erkölcsi tudat fehér lapjára is saját — szubjektív, tehát arbitrális — törvényeiket akarták ráírni.³⁰ Lényegileg *elitarisztikus neveléelméletük szellemi monopóliumot* tételez, amilyent utoljára a közép-kori katolikus egyház teremtett: „Megköckázatom azt az állítást, hogy ez a szűk, kizárólagos szellem nem kevésbé hátrányos az irodalomra és az ízlésre nézve, mint a morálra és a filozófiára. Ezeknek az ateista atyáknak is megvan a maguk bigottsága; és megtanultak a szerzetesek ellen a szerzetesek stílusában prédikálni”, átvéve a *szólásszabadság elfojtásának*, a „system of literary monopoly” eszközeit (108. o.). A kritika, az ellenzék elnyomása „az extrémeket teszi törvénné”, örök lehetőség a hatalommal való visszaélésre: „Ha a Közjó nevében igazolják a gyilkosságot, a Közjó hamarosan ürügy lesz arra, hogy a gyilkosságot mint célt igazolja” (79. o.). Önmagában a „Filozófia, Fény, Szabadság, Emberi Jogok terminus technikusai” (113. o.) nem igazolhatják „egy felvilágosult kor patriotisztikus bűneit” (67. o.). A kritikai filozófia hatalomra jutván igen *intoleráns* politikát folytat.

A demokrácia „transzcendens” kritikája — az angol alkotmány alapjáról mondott lapos antidemokratikus frázisok (a kollektív felelőtlenség teszi, „erköcs-telenné” a demokráciát, mivel „Quicquid multum peccatur, peccatur inultum” 90. o.) — jogosabb észrevételekkel is társul a politikai filozófia szintjén. Mindekelőtt azzal, hogy nem is feltétlenül a *sokság* cselekszik e demokráciában; ami az „ész állama” és „kivitele” (Hegel) kapcsolata megoldatlanságáról áll. az hatványozottabban igaz a *népfség* elve és egy valóságos politikai demokrácia mechanizmusának, egy valóságos néphatalom gyakorlatának viszonyára. A XVIII. században közhely volt, hogy a demokrácia egy olyan poliszt feltételez, ahol a fórumon összegyűjthető népakarat igazán félreérthetetlen. Amíg meg nem csinálták, el sem tudták képzelni, hogy Európában franciaországi méretekben köztársaságot lehet létrehozni. A köztársasági *közélet* kialakításának

³⁰ A jakobinus erény és az állami terror kapcsolatának marxista elemzését ld. Heller Ágnes: *Az aristotelési etika és az antik ethos.* (Akadémiai Kiadó, 1966.) „Az elvont moralitás szubjektivitása szükségszerű még akkor is, ha ebben a szubjektivitásban, ezen keresztül letűnt vagy a jövőben kialakulandó általános-objektív társadalmi tartalmak fejeződnek ki. Mihelyt a moralitást mint magatartást szubjektív normából objektív normává változtatják, mihelyt a moralitás alapján való cselekvést az ember a rajta kívül levő többi szubjektumra, emberre is kiterjeszti, sőt, társadalmilag általánossá akarja tenni, abszurd, a tényleges társadalmi ember természetének ellentmondó kísérletre vállalkozik. A konkrét társadalmi ember mindenkor pszichológiájának ellentmondó magatartás megvalósítása elvileg sem képzelhető el mással, mint erőszakkal, a többi ember individuális igényének megfojtásával. Az individuális igények, az erkölcsi mozgásterület leghivatottabb elfojtója pedig az állam. Az államnak kell őrködnie azon, hogy a filozófus vagy politikus által elképzelt, vallott abszolút morál általánossá válhasson. A moralitás mihelyt objektiválódik, mihelyt az ember nemcsak magára, hanem másra is vonatkoztatja, szükségszerűen válik intoleráns államfilozófiává. Jól megfigyelhető ez a jakobinus diktatúra moráljának és államrendszérének kapcsolatában. A jakobinus vezetők kísérelték meg a történelemben talán legregnásabban, hogy a moralitást államerkölcséssé változtassák. Robespierre, Saint-Just rá kívánta erőszakolni saját moralitását az egész francia népre. Ez a kísérlet feltételezte az állami terrort, illetve az állami terror feltételezte ezt a kísérletet.” (97. o.)

kudarcat (az obligát képmutatás-érv mellett) Burke is azzal magyarázza, hogy „az Önök országa, csakúgy, mint a mienk, terjedelme miatt monarchiát tételez”. A forradalomban alkotmányos keretek között igen kevés szava van a népnek (a képviseleti rendszer csak igen kevés népképviselet); amikor viszont valóban *közvetlenül* szól a nép (népfelkelés), az minden politikai formát nélkülöz. Párizs helyi demokráciája tölti be az általános diktatúra funkcióját, az állam Párizs városa, de Franciaország nem egyenlő ezzel a városállammal, s ezt a demokratikus jogokból kimaradt vidék hamarosan éreztetni fogja — anticipálja *Vendée*-t. A lázadásra a „forradalmi urak” válasza viszont: „csapatok, megint csapatok”. Ki definiálja az általános akaratot? „Tömeggyilkosságok, tortúrák, akasztások! Ezek a ti emberi jogaitok! Ezek a metafizikai deklarációk gyümölcsei!” (218. o.) A metafizikai szabadságot nem lehet a filozófia mennyországból a politikai praxis purgatóriumába dedukálni: a filozófiai „természetes jogok” minden állampolgárnak biztosítják az államigazgatásban való részvételt, amit természetesen egyetlen államhatalom sem tud biztosítani. (Burke természetesen a közvetett reprezentációt tartja a politikai állam természetes állapotának, s a természetes jogok, még ha volnának is, érvényüket veszítik a polgári társadalomban: „az ember nem élvezheti egyszerre a polgári és a nem polgári állapot jogait” [57. o.] — de a forradalmi kormánytól csak saját elveit kéri számon, amikor a *közvetlen demokrácia* deklarációjáról és a politikai hatalom igazi formájáról beszél.) A néptől elkülönült államigazgatás csak a francia Déclaration alapján inkonzekvenencia: „A Nemzetgyűlés olyan iskolát tartott, amely szisztematikusan destruktív minden regulációra nézve, lerombolja a szubordináció szellemét, legyen az polgári vagy katonai fegyelem; és aztán elvárják, hogy *nekik* engedelmessédjék egy anarchikus nép, egy anarchikus hadsereg” (222. o.).

Itt kétségkívül a forradalmi diktatúra igazi problémáját veti fel: a *néptömegek* demokratikus jogainak realizálását — és realizálhatóságát —, a forradalmi demokrácia számára ez az igazi kérdés, s nem a régi rend urai számára biztosítandó szabadságjogok. Persze Burke is felhasználja mindazt a közhelyet, amit a király, nemesség, papság ártatlanságáról a girondistáktól S. Zweigig elmondtak. Felhasználja az *egyén és osztályegyén* viszonyának tisztázatlanságát, különösen Capet Lajos apológiájában: „Egy rajta kívül álló szerencsétlenség fordult ellene, hogy Franciaország királyának született” (79. o.); „megbüntetnek valakit olyan bűnös cselekedetekért, melyekhez semmi köze nem volt, csak a nevével”, ami „saját egyenlőségelvük alapján nagyon illogikus” (136. o.). Ennyit áldoz a lapos liberalizmus oltárán (ahogy a romantikáén a királynő rajongó — „esztétikai” — leírásával), de hamarosan visszatér a forradalmi terror „immanens” bírálatához, azt vizsgálván, saját célkitűzéseit mennyire realizálta a Konvent. S azt állítja, hogy olyan értelemben is antidemokratikus, hogy szándéka szerint a népért, de nem a nép által is cselekszik: a népnek csak egy „filozófiai *anathéma*” szankciója mellett kell *hinnie* „saját” politikai hatalmában — írja —, ahogy a kormány kibocsátotta assignaták fedezet nélküli „értékében”. Burke szerint mindkettő inflatálódott, s legfeljebb *kényszerárfolyamuk* van, annyi reális értékkel, mint „Gulliver filozófusok kormányozta repülő szigete” bölcsességének. A metafizikai *alkímia* — mondja — sem az alkotmányjogban, sem a pénzcsinálásban nem teremti meg az aranyfedezetet: „előbb logikával akarták korlátozni a zsarnokságot, majd a logikát korlátozták despotizmussal” (219. o.).

Meglehetősen szofisztikusan bánik azokkal az érvekkel, melyek részint a

forradalom politikai demokráciájának „*formális-nominális*” voltára, másrészt a forradalmi politika demokratikus formákat sértő tényleges centralizmusára vonatkoznak, ill. azokra a törekvésekre, melyek megkísérelnek túlmenni a formális-politikai egyenlőségen. Mindkét mozzanatnak tényleges referenciája van a forradalom menetében, de közvetlen propaganda szempont is szerepet játszott abban, hogy a politikai demokrácia korlátait s e korlátok megsértését egymás mellett hangsúlyozza. Az első a radikális rokonszenvezők kiábrándítását szolgálta: a francia forradalom sem jelentette a valóságos társadalmi egyenlőtlenség, az osztályharc — „the struggle between rich and poor” (176. o.) — feloldását. (A romantikus *antikapitalizmus* — Southey — ezt a gondolatát idézi.) A nem liberális szabadság — a polgári társadalom szabadságjogainak korlátozása — a liberális szimpatizánsok elrettentését szolgálja, ez a jakobinus uralom alatt teljessé vált (Wordsworth).

A *Reflections* alapgondolatai, még inkább *hatása* túllépte a XVIII. század „kereteit”. Az, hogy a népek joga van önmagának alkotmányt adni — s a régi jogrendet átalakítani — Locke (*Two Treatises of Government*) óta a polgári politikai filozófia axiómája volt. Burke-nél az ellenkezője a „self evident”, a jelenleg egzisztáló berendezkedés, minden fennálló fenntartása s az önmagát igazoló történeti jog bármely megsértése természetellenes, s mindig a megváltoztatás az, ami legalábbis magyarázatra szorul: „Saját kifejezésük az, hogy forradalmat csináltak. Forradalmat csinálni, prima fronte, apológiát követel; mivel forradalmat csinálni annyi, mint felfordítani az ország ősi állapotát . . .” (162. o.) Ezé az ősi állapoté az ország és a hatalom, melyben „az individuum mint az őszi légy”. A mindenkori reakció álláspontja ez: „Az ember jelentéktelenségét kell felismerni” (De Maistre). A francia katolikus restauráció istennel, a német történeti jogi iskola a történelmi tapasztalattal támasztja alá e „felismerést”, hisz az *élő, konkrét* tradíciók közül mindegyik az ellen szól, hogy a társadalom az individuumok önmegvalósításának eszköze. S más norma, mint a mindenható múlt, nem létezik: „Tagadva az általános normáknak a jelentőségét — ha nem a létét —, a történelmi iskola lerombolta az egyetlen szilárd bázist azon tevékenységgel szemben, amely arra irányul, hogy transzcendálja az aktuálist.”³¹ Burke-öt e kérdésben csak az választja el a német és francia romantikától, hogy akkor hirdette a megváltoztathatatlan tanát, amikor a megváltoztató metafizika sikeresnek bizonyult, a *forradalom is fennálló lett*. A „mechanikus filozófia absztrakt elveinek egyetlen dicsősége, hogy néhány hónap alatt lerombolja korok munkáját” (165. o.), de mit csinál a Historismus, ha az arbitrális, abszurd absztrakciók konkrét valósággá válnak? Post festa már epizodikusnak nyilváníthatta a francia felfordulást, de Burke-nek ez még 1797-ben (halála éve) sem állt módjában. Tehát vagy ő is általános normák segítségét hívja, vagy megelőgszik a forradalmi normák pozitív politikai program nélküli, negatív bírálatával. Amíg nem tudja bizonyítani, hogy a Történelem a forradalmat mint eszközt saját céljainak szolgálatába állította, az ellenforradalmi hisztoricizmus csak „decizionista” lehet. Így nem kellett megadnia azt, amit amúgy sem tudott megadni: a forradalom történelmi értékelését, filozófiai magyarázatát.

A forradalom politikai történetének kommentálása viszont igazi történeti értéket jelent. A politikai propaganda megkövetelte szimultaneitásban, és mégis filozófia általánossággal szól Rousseau és a jakobinusok kapcsolatá-

³¹ L. Strauss: *id. mű* 27. o.

tól kezdve az intervenció ideológiai megalapozásáig mindenről. Ha úgy tetszik, egy konzervatív (és koros) Cassandraként mond próféciákat 1790-ben (!) a jakobinus előretörés, 1797-ben egy katonai diktatúra és a francia hódító háborúk közelgő veszélyéről.

4.

A rendkívül kiterjedt *Reflections-vita* egyik válaszirata az *A Letter to a Member of National Assembly*³² (1791-ből). E vita jellemzője különben, hogy régi whig barátai ellene fordultak (pl. Fox a House of Commonsban), míg egykori politikai ellenfelei, elsősorban az Amerika miatt sokat bírált III. György, „minden angol gentlemannek” kötelező olvasmányul ajánlotta. A legendák szerint XVI. Lajos saját maga fordította le franciára; az viszont történeti tény, hogy *németre* szinte szinkron többen (legfontosabb: Gentz).

A *Letter* tulajdonképpen „*Anti-Rousseau*”, itt mondja el, ha nem is legmélyebb, de (vagy éppen ezért) legtöbbet idézett érveit a *forradalmi szentimentalizmus ellenében*. Rousseau eszméinek térhódítását ugyanazzal magyarázza, mint a *Reflections*ben a balratolódást: az új gazdasági egyenlőtlenséggel elégedetlenek adják a radikalizálódás tömegbázisát, ez a forradalmon belüli harc éleződésével jár („in your purifying revolution” 250. o.), s e forradalmi tisztogatásokban „a lázadók hamarosan saját lázadó testvéreiket fogják mint lázadókat elítélni” (uo.). A legkevésbé mérsékelt frakció „szentírása Rousseau”, s talán a jakobinus-gyűlölet teszi, hogy a *Reflections* „fényűzés-apológiájától” (ahol Rousseau valóban retrográd nézeteivel polemizált) messze elmaradó sekélyes ad hominem érveléssel bírálja a szentimentalizmus citoyen érzelmeit.

Az ember absztrakciójával igen lapos konkrét közösséget állít szembe a család dicsőimnusaiban. Az egyenlőtlenség, az „enyém” igazolásának legrégibb s az egész *romantikában* nagy népszerűségnek örvendő formája a *paternalizmus*, a családi alá- és fölérendeltség idézgetése (pl. Bonald minden forradalmi rossz ellenszerét abban látja, hogy az individuum helyett a családból kell kiindulni), de e téren nemigen lehet többet mondani Filmer „patriarcha est monarcha”-jánál. Mivel itt nem a „társadalom alapja az, hogy többet termel közvetlen fogyasztásánál, és a kialakított mesterséges környezetben nincsen tisztán természeti szükséglet” szintjén érvel, hanem akképpen, hogy a „társadalom alapja a család”, nem azt veti Rousseau szemére, hogy „meg akarja állítani a fejlődést”, hanem hogy „ezrek csodálják a szentimentális író, de a kőszívű atyát kevésbé ismerik a parókiáján” (értve ezen a jakobinusok klubját, 264. o.). Egy szempontból fontosak ezek a patriarchális ömlengések. Burke jobban tudta, mint XX. századi kommentátorainak többsége, hogy az ő s Rousseau emocionalizmusa nem ugyanaz a „peromantika”, s igen határozottan állítja szembe a konzervatív kis közösségek kultuszát, „romantikáját” — a *magánember* emócióit — „az univerzális filozófiai jóakarattal, mely szívében képtelen a legközönségesebb atyai szeretetre” — azaz a *közéleti* érzelmekkel (263. o.). A család, a legszűkebb szülőföld szeretetét már a *Reflections*ben is a politikai

³² *A Letter to a Member of National Assembly* oldalszámait az Everyman's kiadás alapján.

³³ *Reflections. Id. kiad.* 198. o.

szenvedélyek, az „absztrakt” hazaszeretet ellenében idézte, hirdetvén, hogy a rokoni stb. kötelékek az állampolgárinál fontosabbak.³³ „Egyetlen hideg rokon sem lehet tüzes hazafi”, a familiáris és lokálpatrióta szűkösség realisabb, mint a citoyen-kötélékek általánossága. A forradalom departement-okra stb. osztotta az országot, s ezekhez a szabályos-mesterséges négyzetekhez való érzelmi kötődés lehetetlen; eddig a franciák ténylegesen bretonok, gascognok, picard-ok voltak, s csak mint ilyenek honpolgárok. Most „franciák általában”, s egy teljesen önkényesen meghatározott, történetietlen négyszög-konstrukció tagjai. „Egyetlen ember sem érezhet büszkeséget, patriotizmust egy négyzet méretei irányában. Soha nem érezhetik dicsőségnak azt, hogy a Chequer No. 71.-hez tartoznak, ahogy egy sorszámjegy sem lelkesít” (193. o.).

A természetes — adott, velünk született, elhatározásunktól független — kollektívák minden reakciós lehetőségét kibontakoztatja a *választott* — tudatos elkötelezettséggel vállalt — viszonyok, kötelékek (legyenek ezek a szerelem vagy a politikai választás szabadsága) „keményszívű programjával” folyó polémijában. A *Vallomások* Rousseau-ja az „*antiszociális függetlenséget*” tette a tekintélyelvi kötöttségek helyébe, s ezt folytatják a forradalom „filozófus urai” állam- és családjogukban: „Az Önök praktikus filozófusai, szisztematikusan mindenben, bölcsen a forrásoknál kezdtek. A szülő és gyermek közti viszonynál, mely első eleme a vulgáris, természetes moralitásnak... Ők annak emelnek szobrot, aki nemét imádja, de nemzettjeit gyűlöli. Mestereitek visszautasítják a vulgáris viszonyok kötöttségeit mint a szabadsággal ellentéteket, mint amelyek nincsenek megalapozva a társadalmi szerződésben, mint amelyek nincsenek az emberi jogok szerint, mivel e viszonyok, természetserűleg, nem *szabad választás* eredményei a gyermek részéről, s a szülő oldaláról sem mindig.” (265. o.) Burke, mint az elidegenedés felszámolásának minden formáját, elítéli „az ember visszatérését a családból”, tulajdonképpen az emberi elhatározástól függő emberi viszonyok kialakítását bélyegzi erkölcstelennek. A Nouvelle Héloïse középkorias kritikája kapcsán kifejtett — a gyermeki kötelezettségekkel ellenkező szabad szerelem feletti — felháborodása önnön negyven év előtti mivoltával szembesítve is nevetséges; olyan érveket mond a „szerelem filozófus módra” (266. o.) bírálatában a „családi élet nyugodalma és biztonsága nevében”, mintha *csak* az atya—leány kapcsolatot értené „természetes érzelmek” alatt. Természetesen nem e primitív prűdéria az igazi álláspontja, mint mondja, az „arisztokratikus előítéleteket” védi a „*metafizikai spekulációkkal kevert vad szenvedélyek ellen*” (uo.), melyek a „családi ház azilumát bús börtönné teszik”, s a *szolgák* jogává és köteletségévé, hogy uraik lányát szabadon és franciás elegancia (!) nélkül szeressék (268. o.).

Az atyai autoritás (és minden tekintélyelv) ízetlen apológiája mellett az ad hominem érvelés nem egészen hibás formáját is felhasználja Rousseau-polémiájában. Egy zseniális geométer munkájának az értékelésében el lehet tekinteni erkölcsi gyakorlatától, egy morálfilozófusnál azonban nem („But Rousseau is a moralist or he is nothing” 262. o.); Rousseau, az etikus, erénytanát nem lehet moralitásától függetlenül vizsgálni. Persze Burke a priváterkölcsharmadlagos (ha egyáltalán erkölcsi) problémáiról beszél, amikor közéleti érényekről van szó, s ez nem azonos azzal a kérdéssel, hogy az erkölcsfilozófusra mennyire kötelezőek saját etikai elvei.

*

A családnál jelentősebb „természetes” (azaz történelmi) közösséget is talált „az államnak, sőt a társadalomnak egészen új modelljét választó” (273 o.) forradalom természet- és történelemellenességének bizonyításához. A *nacionalizmus* nívuma önmagában nem választaná el a forradalomtól, hisz Pitt és Danton egyaránt a nemzeti nagyságról szónokol. Burke teoretikus forradalomellenességét nem akarja a *francia* forradalom és az *angol* társadalom szembeállítására szűkíteni („Írásomon nem láthatod a nemzeti elfogultság jelét, inkább a nemzeti közömbösségét” — feleli azokra a vádakra, melyek a *Reflections*-ben csak egy angol franciaellenességét látták) — megkísérli a nemzeti elvet a történelemfilozófiába beépíteni, de úgy, hogy a *történelmi* nemzet antitézise s ne paralelja legyen a francia forradalom nacionalizmusának. A *történelmi Franciaország védelmében* szöveg — hangoztatja —, melynek a párizsi forradalom éppoly ellensége, mint a környező kis nemzeteknek, melyeket a francia szabadság annexióval fenyeget. (Franciaország geometrizáló választókerület-beosztásáról azt mondja, hogy éppen olyan, mint amikor egy ellenséges hódító hatalom felosztja a leigázott országot, kiirtva annak tradícióit, természetes nemzetiségi stb. határait.) Sőt: a *Reflections*-ben meghatva emlékezik vissza azokra a régi szép angol–francia háborúkra, amikor azért álltak szemben, mert ugyanazt a feudális birodalmat akarták, s nem, mert elveik különbözők voltak. A francia nemzetnek nem ellenfele, hisz Franciaországért harcol a forradalom ellen, mely frankhon *fővárosa Coblenz*-ben van — írja —, s mely nemzetet az emigránsok képviselik. Ez emigránsok gyermekei számára iskolát is nyit, de mint az intervenció ideológusa az angol, német stb. nemzeti elfogultságot is belekalkulálja a francia forradalom elleni erőbbe.

„Franciaország kívül fekszik önmagán” — ez csak úgy lehetséges, hogy a történeti nemzet szellemi-erkölcsi entitás, s nemcsak geográfiai-természeti, de éppily kevésbé voluntarisztikusan változtatható objektum. A nemzet *emberi viszonyok* organikusan, történetileg fejlődött egysége, „társulás minden tudományban; társulás (*partnership*) minden művészetben; minden erényben; minden tökéletesülésben” (183–184. o.). A nemzet az az organikus egész („organic whole”), amely legjobban integrálja a társadalmi különbségeket, s amely a romantikusok számára a legszebb bizonyítéka, hogy a történelem szervesen nőtt alakulatai az individuumok összességénél elvileg többet jelentenek. Burke 1782-ben az *angol parlamenti reform ellen* az alsóházban mondott beszédében a nemzetnek az egyedei előtt létezett formájára hivatkozva utasítja el az egész nemzet jelenlegi választásának autoritását. Ha a társadalomban van valami több, mint az egyes emberek (és viszonyaik), akkor ez emberek összességének választása valóban mit sem tehet társadalmával, történelmével; a következőt helyes, csak a premissza hamis: „Mert a nemzet nem csupán a térbeli kiterjedés ideája vagy valamely pillanatnyi individuális aggregációjaé, hanem a kontinuitás ideája, amely időben éppúgy kiterjedt, mint tagjaiban és térben. És nem egy nap választása, nem egy szédült tumultus választása; ez korok és generációk szándékainak választása; ez egy oly alkotmány, mely tízezerszer jobb, mint egy választás; ezt sajátos körülmények, alkalmak, temperamentumok, diszpozíciók csinálták, a nép morális, szociális és polgári szokásai, melyek hatalmas teret és időt ölelnek fel. Egy öltözet, amely testté vált.”³⁴ Az, hogy a választások, a történelmi alakulatok átformálása *adott* feltételek közötti „szabad” tevékenység, nem jelentéktelen történelemfilozófiai felfedezés, de

³⁴ *Speeches III.* 46–47. o., ill. *Works X.* 96–97. o.

Burke-nél azzal az előfeltevéssel társul, hogy az örökölt feltételek közt csak „jól érezheti” magát egy adott kor, vagy ha nem, akkor sem vetkezheti le a történelmi köntösét, mely testévé vált. Erénye, hogy mindezt még a német romantikában is gyakori naturalista organicizmus nélkül fejt ki, *organikus nemzetfelfogása* egyedül a történelem, a múltbeli fejlődés összeforrasztó erejével magyarázza a spirit of nation felbonthatatlan és megváltoztathatatlan jellegét; a nemzet a szokások, hagyományok, népi előítéletek inkorporációja, a külső környezet adottságainak („ruha”) belső természetté válása („test”).

A nemzet ideájának legjobb alátámasztója — politikai aplikálhatósága. A kilencvenes években Burke szinkron kérte számon a Konventtől a katolikus, a Kelet-Indiai Társaságtól a buddhista tradíciók tisztelését. Más népek nemzeti jogainak megsértésével vádolja II. József császárt, Hastings és a Németalföldet megszálló francia kormányt egyaránt. Ha a forradalmi hadsereg felszabadít egy népet — mondja —, az szabadságának elvesztését jelenti; s ez Svédországtól Spanyolországig a franciaellenes nacionalizmus forradalom-ellenes háborúvá terebélyesedő mozgalmának rugójává válhat. Nem tagadja, hogy a filozófusok általános emberi szintjéhez képest a nacionalizmus ideológiája korlátolt, szűkös, de „valahányszor az elmélet visszautasít egy tévedést, előítéletet, babonát, az államférfi fogja és felhasználja őket”.³⁵ A spanyol és orosz bigottság, elmaradottság — mondja — az egyedüli erő a kontinensen, mely szembe szállhat a forradalmi felvilágosítók filantrópiájával, szövetségben a *legitim* francia kormánnyal. A nemzeti múlt élő szellem a francia hadsereg megszállta népeknél, míg a forradalom ígérte jövő, haladás homályos elvontság; az angol kormánynak mindent a félfudális európai népek nacionalizmusára kell feltennie — ez a *Thoughts on French Affairs* (1791 december) politikai programja. De túl a szűk reálpolitikai megfontolásokon, Burke-öt a tradícionista történelemfilozófia számára is nagy jelentőségű eszmének tartotta a növekvő nacionalizmust. A *nemzeti történelem* érzékletessé tehetette azokat a kontinuitáselméleteket, melyekről nélküle a konzervatív államfilozófia is csak a XVIII. század elvontságával szólhatott. (A romantikus nacionalizmus akkor is retrospektív, ha haladó — pl. magyar reformkor.) S a nemzeti érzés ugyanolyan tömegeket mozgathat meg, mint az egyenlőségeszme, de a történelmi Európa megosztottságait fenntartva s nem lerombolva. A *tavi költők* néhány év után már azt hirdették, hogy a jakobinus „etatzismus”-sal csak úgy lehet leszámolni, ha a *mesterséges állam* helyébe mindenütt a *természetes nemzet* kerül.

Az *intervenció* indoklásában Burke-nek vissza kellett térnie, de meg is kellett haladnia a „philosophic revolution” koncepcióját. A francia forradalom összeurópai veszélye egyrészt abban rejlik, hogy mindenütt alkalmazható elvi általánosságokból indul ki, de az alkalmazó közeg, a forradalom szociológiai bázisa szintén nemzetközi. „*Ez a doktrína és a teoretikus dogma forradalma*” (288. o.), írja itt is, de így folytatja: „A pénzemberek, a kereskedők, bankárok és tudósok a forradalom szerzői” (292. o.), s ezek a rétegek más országokban is lázonganak a nemesség privilégiumai ellen. A dogma forradalma — miként azt a történelem bizonyítja — mindig internacionális: „*A doktrína és elmélet utolsó európai forradalma a reformáció volt*” (uo). A katolikus reakció is így vélekedett, de konzekvensebben, mivel a reformációt is elítéli, miként minden revolúciót. Burke kénytelen a katolicizmus iránti szimpátia vádját elhárítani, de reformáció-értékeléséből világos, hogy érezte, a hisztorizmus logikája szerint nagyon

³⁵ *Thoughts on French Affairs* — oldalszámok Everyman’s Edition N° 460.-b61.

önkényes csak 1688-ig vagy 1517-ig visszamenni. A reformációban szintén „hamarosan politikaiakká váltak a pusztán dogmatikusnak tűnő megoszlások”, de Bonaldékkal ellentétben pozitívan kell értékelnie a protestáns-katolikus dichotómiát: „ez adta Európa színét és jellegét” (289. o.).

Az európai társadalmi-politikai-ideológiai helyzet burke-i felmérése azért lehet érdekes, mert igen realista képet kapunk arról, hogy milyen kontinenst örökölt a XIX. század. A felvilágosodás és a forradalom befogadására való „hajlam” alapján értékeli az országokat. Elsősorban említi a németeket, akiknek „spekulációi” igen közel állnak a francia metafizikai jogok princípiumaihoz (305. o.); az angol illuminátus-klubok *ökonómistái* mellett a német metafizika a forradalom-veszélyes. A többi országban csak a szabadkőműves páholyok szimpatizálnak a franciákkal. Spanyolországot franciagyűlölete biztosítja a forradalom és felvilágosodás ellen, az egyház erejével együtt. Ez utóbbi jelentős Oroszországban is, bár Pugacsovot idézve megjegyzi, hogy a cári abszolutizmus nem feltétlen biztosíték a lázadás ellen (a túlcentralizált abszolutizmus Franciaországban is Párizs politikai monopóliumát segítette); „az oroszok nem nagy spekulátorok, de az emberi jogok kis katekizmusát könnyen meg tudják tanulni, ami szenvedélyeiket befolyásolhatja”, értékeli (túl) a liberális nemesség felvilágosodását. Olaszországban a dezintegráció válhat veszélyessé, ahogyan Németországban is, mert félt, hogy a filozófusok akarják majd egyesíteni.

Franciaországban magában a forradalom uralma alatt csak nő a tömegbázisa, s terjedő propagandája csak erősítheti külső és belső hatalmát: az újkori demokratikus ideáknak éppoly természetes feje Párizs, mint az antikvitásban Athén (291. o.). A megdöntött első két rend nem képes felvenni a harcot a győzelmes tiers état-val — vonja le végkövetkeztetését Burke („*no counter-revolution is to be expected in France, from internal causes solely*” 313. o.); amíg a jelen rendszer fennáll, csak nőhet az ereje, s végül, a forradalmi Franciaország érdeke nemcsak az ideológiai terjeszkedés, de szomszédainak leigázása is, „a nép felszabadítása „címkéjével” (uo.). Hogy mennyire nem elszigetelt — és elszigetelhető — a francia példa, azt II. József *császár* példája is igazolhatja, aki „túl messze ment ebben a filozófiában, s saját országában ugyanazt akarja csinálni egy királyi despotizmus révén — s ugyanúgy sértvén a kis országok nemzeti érdekeit —, amit Franciaország demokratikus despotizmussal” (320. o.). A felvilágosult abszolutizmus a despotizmuson keresztül akarja megvalósítani a demokráciát, Párizs a demokrácián át a despotizmust, s inkább a „vak terror hatásával, mint a felvilágosult belátásával” (329. o.). A császár ugyanazzal a metafizikai zsargonnal magyarázta a belga és magyar nemzeti mozgalmak elfojtását, mint a Konvent Hollandia, Svájc, Olaszország megszállását — a filozófusok vértelen álmodozásaival, úgy látszik, mindkettő összeegyeztethető. A brit birodalomnak az *emberi jogokkal a nemzeti jogokat* kell szembeszegezni — különben az „emberi érzelmek, gondolkodás, vélemények totális forradalma” nem áll meg a Rajnánál, de talán a La Manche-nál sem, s megváltoztatja Európa, a történelem képét, „inkább magának a gondviselés végzéseinek ellenállván, mint pusztán emberi elhatározásoknak” (330. o.). A forradalom radikalizálódásával egyenes arányban nő Burke pesszimizmusa, „a képtelen metafizikai jogok”, melyek meggyőződése szerint „a reális élettel szembesítve megsemmisülnek”, inkább a számára egyedül reális életet látszanak megsemmisíteni.

*

Két kiúttal is kísérletezik a forradalom filozófiai felszámolására, a *Reflections*-ben egyiket sem vitte következetesen végig. Az első (a történelmi relativizmus irányában) a *konvencionalizmus*, amely abszolút norma nélkül dönti el, határozza meg, hogy mi az, amit elfogad, s mi, amit elutasít a történelemből, egy politikai alternatívából. A másik megoldás a tomista *természetjog*, mely a konzervativizmus empirikus-utilitarista választásainak kíván erkölcsi alátámasztást — „normát” — adni. Az *Appeal from the New to the old Whigs*³⁶ (1791) a *történeti jog* felé tesz további lépéseket, míg a jakobinus diktatúra után inkább a teológiai gondviseléshez menekül, vagy legalább ahhoz a vigaszhoz, hogy nemcsak Pitt katonáit, de isten végzéseit is érhetik kudarok . . . Az első (empirista) verzió agnosztikus: „semmi általánosat nem lehet racionálisan állítani sem a moralitás, sem a politika tárgyáról” (97. o.). Ha csak implicite is, ez az igazi hisztoricizmustól idegen abszolút-transzcendens erkölcsi kritérium felszámolását jelenti: „Megengedem, hogy ha semmiféle legfőbb úr nem létezik, aki bölcs a morális törvény kialakításában, és képes kierőszakolására, akkor egyetlen szerződésnek sincs szankciója az uralkodó hatalommal szemben, sem virtuális, sem aktuális” (205. o.). Burke nem hiszi, hogy a „természetjog akkor is fennáll, ha isten nem létezik” (Grotius) — a történelmi jog viszont igen, hisz ez semmi más, mint ami fennáll. Mivel a polgári társadalom az ember természetes állapota, a pozitív jog a természetes jogrend, s a *politikát csak a konvencióra lehet építeni, nem pedig az igazságra*, mivel a politikai döntések alanya, az ember maga is a mesterséges természet terméke. (218. o.) Nem a természet, az emberi természet adja a társadalom anyagát, az elsőre érvényesek a metafizikai igazságok, örök törvények, a második szférában azonban a gazdasági érdek, hasznosság, politikai konvenció a törvény. A metafizikusok elfelejtik, hogy csak a polgári társadalom embere realitás, s valami másfajta „emberről” beszélnek, amelyet természeti tárgynak tekintenek, s ezért politikájukat a fizika változatlan igazságaira alapozzák, holott a társadalom csak a hasznosság, érdek „természtörvényeit” ismeri (257. o.). Az ember a társadalom, nem pedig a természet részeként releváns a politikában.

A természetjogi metafizika kiküszöbölésében *Hume relativizmusát* követi: „A *vad* természet állapotában semmi olyan dolog, hogy nép, nincsen. Néhány embernek önmagában semmi kollektív képessége nincsen. A nép ideája a korporáció ideája. Ez teljességgel mesterséges; és mint minden más törvényes fikció, közös megegyezés hozta létre” (210—211. o.). De Hume-mal ellentétben ő nem tudott teljesen Abszolutum(ok) nélkül megenni, szüksége van valamire, ami az eddigi „választásokat” legitimálja, de a forradalom választását kizárja. Példákkal próbálja érzékeltetni, hogy miképp lehet a társadalmi szubordináció törvény, anélkül hogy természeti szükségszerűség determinálná, vagy pusztá akarát-szubjektivitás határozná meg. „Amikor házasodunk, a választás akaratlagos, de a kötelességek nem választás tárgyai”, bár a történelmet inkább a voluntarisztikus mozzanatot még inkább háttérbe szorító helyzetek (pl. szülő—gyermek viszony) analógiájára érthetjük meg (206—207. o.). A társadalmi kötelezettségek ez utóbbi determinációhoz hasonlatosak: az *individuum formális hozzájárulása* („szerződés”) *nélkül érvényesek a történelmi szituáció vele született kötelességei*. „Az a viszony, amelyet országunknak neveznek”, megszabja polgári, társadalmi, politikai szerepünket (205. o.). Ha logikailag vagy történetileg értve fel is tesszük, hogy a társadalom létrehozásában szerepet játszott az

³⁶ *Appeal. Works VI.* — az oldalszámok ebből a kiadásból.

egyének elhatározása (bár a társadalom eredete teljesen misztikus), e „szerződések” mind a múltban kötöttek, s olyanoknak kell lenniök, hogy sem a kisebbség, sem a többség ne változtathassa meg őket új döntésével (201. o.). Az embert csak történelmi-társadalmi kötelékei determinálják, de ezeket — „az ősi rendet, amelybe születünk” — Burke lényegében ugyanolyan eleve elrendelő funkcióval ruházza fel, mint a felvilágosodás antropológiája a saját természete által örökre meghatározott embert. „A nép többségének szavazata, aljas hízlegői bármit is mondjanak neki lelke megrontására, *éppoly kevésbé tudja a dolgok erkölcsi lényegét megváltoztatni, mint a tárgyak fizikai természetét.*” (Uo. kiemelés — L. M.) A megváltoztatás tényével (forradalom) konfrontálva a „prior obligations” e teljesen hisztorizált változata éppúgy csak Kellés marad, mint a *Reflections* isteni szankciókkal operáló kontinuitás-elve. Úgy tűnik, Burke ezt a nehézséget felmérte, mert a továbbiakban megkísérli, hogy pusztán a történelemből, *közvetlen* isteni autoritás nélkül, egy olyan társadalmi modellt vázoljon fel, mely tartalmát tekintve éppannyira a történelmi tapasztalatra épül, mint a *Reflections*-ban „ősatyáink alkotmánya”, de nemcsak empirikus; hanem *normatív* jellegű is. A társadalmi-politikai berendezkedés ideálját keresi, mely a történelmi társadalmak elvén nyugszik, anélkül azonban, hogy egyetlen empirikus társadalommal is azonos lenne (az angol alkotmányos monarchia pl. megfelel ennek az alkotmányjogi típusnak, de ezenkívül még sok, a nemzeti sajátosságok modifikációját figyelembe vevő külhoni utánpótlás is). Természetesen könnyen kimutatható, hogy a „*természetes arisztokrácia*” terminológiai nívója is az angol oligarchiát fedi, csak eddig nevének nevezte; de módszertanilag jelentős az angol alkotmány abszolutizálásán alapuló „kiábrándító empirizmusának”³⁷ a meghaladása. Már nem egyetlen alkotmányjogi „algoritmust” kér számon a világtörténelemtől; a történetiséget pusztán enumerációból általános princípiummá teszi. Ennyiben elfogadja a „politikai alkímia” játékszabályait (a meglevő történelmi anyagból egy olyan új társadalom teremtése, mely nemesebb az eddig adott formáknál); s így nem kell azzal foglalkoznia, hogy IV. Henrik óta elkorcsosult-e a francia nemesség, s Necker statisztikáival azt bizonygatni, hogy Versailles adósságai nem voltak olyan vészesek. Egy általános sztratifikáció-modellnek egy rossz monarchia is megfelelhet, míg egy jó demokrácia nem. A hierarchia léte ítéletének egyedüli kritériuma.

A szubordináció megalapozásához itt egyáltalán nem használja — átvitt értelemben sem — az „organico”, „natural” rend kifejezését — a társadalmi különbségek *intézményesítése* egyedül mesterséges mivoltából meríti hatalmát —; a nép (nemzet, társadalom) *szervezett* egész (organized whole), anélkül hogy szervezet lenne. A történelmi elkülönültségek a *korporációkban* megtestesülve öröklődnek, „*a nemzet maga is korporáció*”, a rendi különbségek és az erkölcsi lényeg egysége, a legmagasabb rangú rend a szellemi-morális nemzeti tartalmak hordozója, „a természetes arisztokrácia, mely nélkül egyetlen nemzet sem lehetséges”. E természetes arisztokrácia (kb. a nemesség, gazdagság és „tehetség” kiválasztottjai) őrzi meg a nemzet lényegét jelentő tradíciókat, követvén, „amit a régiek mos majorum-nak hívtak (őseink szokásainak), persze nem mint

³⁷ „Az angol empirizmus Burke-nél hovatovább kiábrándítja németországi híveit is; az a szükséglet támad, hogy filozófiailag túlmenjenek rajta, hogy irracionalisztikusan 'elmélyítsék' tanításait; hasonló a viszony a franciaországi restauráció hivatalos filozófusaihoz is.” (Lukács: *Id. mű.* 100. o.)

egyedüli, de bizonyára mint alapvető vezérfonalat ítéleteik kialakításában, a törvények megalkotásában” (165. o.). Ez az elit érti meg — a konvenció közvetítésével — az isteni taktika (*divine tactick*, 206. o.) tendenciáit, s határozza meg a társadalom *menyiségi* többségének szerepkörét. A *konvenció*val ugyan szembe lehet szegülni, de ez a társadalom önfelbomlasztását jelenti: „Amikor egy népet felismerek, mindig felismerek valamit, aminek vezetnie kell a népet — a konvenció szuverenitását. Minden dologban ott kell (ought) lennie a nemzeti harmónia eme nagy kórusának mint a legfőbb és legdöntőbb befolyásnak.” Mivel azonban a kellés csak standardet jelent, e normából Burke azt az egyetlen politikai-praktikus utasítást vezeti le, hogy a *társadalmi meliorizációt* mindig csak az egyes ember s *sohasem az intézmények megváltoztatásával* kell megkísérelni. A korporációk (a konvenció autoritásával védett rend) átalakításának programját a XVIII. század hamis előítéletének nevezte, ti. a megelőző társadalmak embereit nem lehet egy egészen új berendezkedésbe helyezni; a korporációs keretek megsemmisítése a nép destrukciója — s nem felemelése. „De amikor megzavarják a harmóniát, mikor összetörik e csodálatos rendet, az igazság természetes rendjét, csakúgy, mint a szokásokét és az előítéletekét, ... akkor nem látom többé azt a tiszteletre méltó dolgot, amit népnek neveznek. A csavargók és a csöcselék eme bandái — ahogy mindig is nevezték őket — rebellisek” (147. o.).

A szuverenitás származhat a népből (ahogy történetileg a természetes arisztokrácia is a népből emelkedett ki), de ez nem jelenti azt, hogy funkcionálását a néppel kell összekötni, azaz nem népszuverenitás. A hatalom, meglehet, a népért van, a nép ellenőrizheti is a hatalmat, de nem gyakorolhatja, „*mivel az autoritást egyszerre gyakorolni és kontrollálni ellentmondásos és lehetetlen*” (204. o.). Azaz csak a „természetes jogokban” lehet. A népszuverenitással ellentétes elvű a burke-i „ideáltípus”: a tulajdon sérthetetlensége, az előjogok rendszere, az előítéletek, különösen a vallás fenntartása jelenti a társadalom mércéjét, melynek minden eddigi tulajdonos-társadalom megfelelt (az ázsiai despotizmustól Amerikáig és Svájc „arisztokratikus köztársaságáig”); a francia forradalom teremtette társadalom viszont egyre kevésbé, mivel támadja a tulajdont, kiváltságot és vallást, azaz a „természetes” (születési, pénz- és szellemi) arisztokrácia vezető szerepét. Emellett a hatalom és kontrollja természetellenes egységét kívánja megvalósítani, bár inkább csak a nép „nevében”...

Burke nem állítja, hogy az *Appeal* társadalmi-politikai normája teljesen határozott körvonalú, vagy eredeti formájában valahol is meglevő társadalmi rendszer képe. *Empirikus generalizáció*, így nem logikai szigorúsággal felépített tiszta eszmény, „a történelmi és politikai tapasztalatból, nem filozófiai fogalmakból vettem” — írja —, a társadalmi tárgy kizárja a mechanika vagy geometria egzakt általánosságát, de az „örök rend” történelmi változatainak felismeréséhez hozzásegíthet. Egy olyan szociális modell, mely a helyi variációk végtelenségét megengedve, anélkül hogy logikai apodikticitásra törne, megadja az elfogadható és elvetendő társadalmi berendezkedések megkülönböztetésének kritériumát. „A politika és moralitás vonalai nem olyanok, mint a matematika ideális vonalai... Elismerik a kivételeket, megkövetelik a modifikációkat. Ezeket a kivételeket és modifikációkat nem valamely logikai folyamat csinálja meg, hanem a gyakorlati bölcsesség szabályai” (97. o.). Az *Appeal*ben ez a gyakorlati bölcsesség kísértetiesen közel vitte a középkorias korporációk feltámasztásához (melynek egyenesági örököse a romantikus mediaevelism); bár Burke valójában a legkevésbé sem a klánokat a parlamenti pártoknál többre

tartó romantikus. Ezt igazolja, hogy viszonylag könnyen frontvonalat vált, amikor a jakobinus diktatúra idején immár nem a (feudális) intézményeket védelmezi a (forradalmi) egyének ellen, hanem a (bourgeois) individuumokat a (citoyen) intézményekkel szemben. 1793 előtt azt ismételte, hogy „a forradalom eredeti molekuláira bomlasztja fel a népet”, megszüntetve az igazi történelmi-társadalmi interdependenciát, a forradalom franciái csak szétszórótt egyesek, semmi többek („They are a number of vague, loose individuals, and nothing more”, uo.) —, márpedig ez nála a semminél nem több. Csak akkor lesz valami számára az individualitás, amikor — megítélése szerint — a La Manche jobb-, ill. a politika baloldalán kezdik semmibe venni az Erény és Terror nevében.

5.

1793—94 történelmi tragédiáit magándrámája miatt nem nézte végig. Egész életében küzdött azért, hogy a természetes arisztokrácia sorából a mesterségesbe léphessen, azaz egy Házzal feljebb kerülhessen, de mikor megkapja a lordságot, fia halála miatt már érdektelenné vált számára. Ezért nem kommentálta a király, a girondisták, Hébert, Danton, Robespierre, Saint-Just halálát, sőt nem írt a *Reflections*belihez hasonló szentimentális ömlengéseket a szép rokkó királynő kivégzésekor sem. A reflexiók egyidejűsége, mely meglátásainak egyik legnagyobb történeti értékét adta, éppen a forradalom legfontosabb szakaszában hiányzik. A jakobinus diktatúrát, melyben Rousseau híveinek uralma próféciából (*Letter to a Member of National Assembly*) valósággá vált, csak post festa értékeli, ami azonban nála nem jelent elméleti elfogulatlanságot. 1796—1797-ben (haláláig) írja a *Regicide Peace*-t, melynek utolsó (IV.) levelét csak posztumusz publikálták. A *Királygyilkos béke* általános hangulata pesszimista; ez történelemfilozófiai síkon nála az indeterminizmus teljessé válását jelenti, ti., hogy lehet a történelmi „törvények” (tulajdon, hierarchia) ellen sikeresen lázadni. Mivel az egyéni cselekvés és a történelmi összefolyamat diszkrepanciáját a történelem lényegének tekintti, a tudatos társadalomalakítás forradalmi programja (még nem szándéknak megfelelő realizálódás esetén is) a történelem kudarcát jelenti számára. Vagy legalábbis azt, hogy harcolni kell azért, hogy helyreálljon a szubjektív aktivitás által felborított történelmi rend; a restauráció már nem olyan önevidens, spontán szükségszerűség, a forradalom Burke-nek bebizonyította, hogy léteznek lehetőségek, alternatívák közti választások, tervszerű elhatározások a társadalmi cselekvésben, s a forradalmi tevékenységre csak ellenforradalmi *aktivitás* lehet a válasz. A forradalom nemcsak egy olyan extrém epizódja a történelemnek, mint a Szent Bertalan-éj (ahogy a *Reflections*ben gondolta); ugyan erkölcsi stb. értéket csak a régi rendnek tulajdonít, a nem graduális változás *léte* arra készíti, hogy emberi ellen-döntésekkel, nem forradalmi elhatározással küzdelemre szólítson fel az isteni értékek védelmére, melyek csak „isten” segítségével nem látszanak fenntarthatóknak... Az *intervenciót* a földi frontvonalakon kell megszervezni, mivel az isteni intervenció késik. A jakobinus diktatúra — melyet már kiteljesedése előtt a forradalom igazi alakjának tart — azt bizonyítja, hogy bár (reméli) isten van, mégis mindent szabad vagy legalábbis igen bizonytalan, miképp érvényesül a Gondviselés a történelemben, melyben egy Robespierre érvényesülhetett.

Szinte a szintézis igénye nélkül váltakozik a morálfilozófiai (klasszikus, sztoikus-skolasztikus természetjogi — I. levél) és az utilitarista (ökonómiai —

IV. levél) megközelítése. Konceptiójában nem ez explicit eklekticizmus a lényegi változás, hanem az, hogy *feladata a történelemfilozófiai laissez faire-t*, azt a meggyőződést, hogy a történelmi szükségszerűség csak egy irányú és feltétlen, s a politika egyedüli feladata, hogy ezt a mindenképpen megvalósuló mozgást elősegítse, vagy legalábbis ne gátolja, hisz úgysem lehet. Most már nem meri „rábízni” a véletlen önkéntelen játékára a természetes történelmi rend helyreállítását, tervszerűen beavatkoztak a gondviselés terveibe, helyrehozni is csak így lehet. A forradalmat a belső ellentmondások nem meggyengítették, hanem megerősítették (Thermidort pusztá konszolidációnak fogta fel), s nem lehet azt hinni, mint a felvilágosodás a feudalizmusról, hogy ésszerűtlenségeinek egyszerű kimutatása megszünteti társadalmi-politikai hatalmát. A forradalom ok nélküli és oktalan léte mutatja, hogy nem ismerjük igazán a történelmi okokat, összefüggéseket; a történelem még nem befejezett, ezért *tudományos történelemfilozófia* nem lehetséges — írja az első levélben³⁸ —, de a politikai praxis céljait a társadalomtudomány kauzális magyarázata nélkül is meg lehet és meg kell valósítani. Nem lehet *raciónalisán* tudni, hogy az intervenció háború újrakezdése egy amúgy is realizálódó törvényszerű menet-hez tartozik-e, *emócionális* („erkölcsi”) elkötelezettség alapján kell a forradalomellenes harcot folytatni, de nem létezik olyan fizikai (vagy metafizikai) szükségszerűség, melyből ez a választás *levezethető*. „Nincs a fizikai rendben valamely külön ok, mely meghatározza a társadalmi alakulatok növekedését, virágzását és szükségszerű hanyatlását, s az erkölcsi világban sincs semmi, ami szerint ez a szükségszerűség jobban meghatározható lenne. Kétlem, hogy az emberiség történelme elég teljes volna már ahhoz — ha ez egyáltalán valaha is lehetséges lesz —, hogy elégséges anyaggal szolgáljon egy elmélet megalapozásához, mely megismeri azokat a belső okokat, melyek szükségszerűen hatnak az állam sorsára. Távol áll tőlem, hogy tagadjam ilyen okok működését: de ezek végtelenül bizonytalanok, s még inkább homályosak... Egy közkatona, egy gyermek, egy lány a kocsmájában megváltoztathatja a szerencse arculatát, de talán a természet képét is” (78—79. o.). Azt, hogy egy lány a kocsmá előtt — vagy egy kinevetett szürke szónok a Konventben — más irányt adhat a történelemnek, elsősorban a *jakobinus állam kiépítése* sugallta Burke-nek, vagyis egy nyilvánvalóan akaratlagosan létrehozott, ember alkotta, s semmiféle történelmi tradícióra nem támaszkodó szervezet egyedülálló hatalma, tömegeket mozgósító ereje (Valmy).

1793 nemcsak az isteni-erkölcsi természetjogot sértette meg (s láthatóan nem ez a „bűne” buktatta meg), hanem az ember társadalmi természetének természetjogait is; olyan képtelen hatalmat akart, mely az embereket arra kényszeríti, hogy *tényleges érdekeik ellen* tegyenek. A *jakobinus állam intervencionista politikája szembeszáll a polgári társadalom* (gazdasági) *érdekeivel*; „szabadsága” az egyetlen reális szabadságot, az ipar és a kereskedelem szabadságát tagadja. Hume írta, hogy igazi csodának azt tartaná, ha valahol, az emberi természetnek ellentmondóan, nem venné fel senki az utcán fekvő pénztárcát; Burke szerint a jakobinus terror kívánt olyan emberi erényt, mely nem nyúl az előtte fekvő pénztárcához. Ezt az emberi „bűnökkel”, azaz az emberi természettel ellenkező erényt csak egy mindenhatóvá tett állam viheti keresztül („*the state is all in all*”), s mivel a *politikai állam minden*, a *partikuláris érdeket semmibe* veszi, az individualitást kihagyja a politikai skémából („*the indi-*

³⁸ *Regicide Peace: Works VIII.* — oldalszámok ebből a kiadásból.

viduality is left out of their political scheme” 255. o.). A forradalom *csak* liberális korszakában a Helvetius-típusú felvilágosodás individualizmusát tekintette fő ellenségnek, s akár a romantikában oly divatos középkorias kollektívizmus kellékeit is felvonultatta az értelmes önzés elmélete ellen. A jakobinus „etatizmus” ellen azonban a gazdasági érdek polgári teoretikusai is szolgálhatnak érvekkel. Thermidort úgy értékeli, mint a (citoyen) általánosság szkéimájából kimaradt (bourgeois) partikularitás lázadását; a „*political state*” és a „*civil society*” harcából hosszú távon — meggyőződése — mindig a második kerül ki győztesen. A *Királygyilkos béke* sok tekintetben segít helyére tenni a *Reflections* romantikus tirádáit; Burke a polgári társadalom mellett áll, mint ez a politikai állam gazdasági intervencionizmusának elítéléséből is kiderül, s a középkori korporációk dicsérete, a feudális hűség, becsület szónokias idealizálása csak a forradalmi felszámolás elleni ad hoc argumentáció része. A forradalom demokratikus-plebejus fordulata azonban kétségkívül közelebb vitte a *feudalizmus szövetségessé* tételéhez. Ekkor a franciák nemcsak *más módon* — de *mást* is csináltak, mint az angol kapitalizmus lemásolását.

Annak, hogy az 1795-ös alkotmányt — mely objektíve közelebb áll az angol politikai berendezkedés princípiumaihoz — nem ismeri el igazi fordulatnak (a moderálódott diktatúra legfeljebb kevésbé következetes — írja —, s Robespierre kivégzésével a Direktórium legfeljebb a „gyilkos gyilkosa”), megítélésem szerint „extrateoretikus” oka van. A brit birodalmi érdekek szempontjából egy „liberalizálódott” francia forradalom sem jobb. A jakobinus diktatúra bukásának elemzésekor felfedezett elméleti eredményeit (ti., hogy a polgári társadalom érdekeinek korlátozásával, „a legabszolútabb, legdespotikusabb kormányval, mely eddig létezett a földön” — 312. o. — nem lehet polgári társadalmat konszolidálni) nem építi ki filozófiai elméletté. A forradalomnak még nincsen vége, így még nem lehet történelemfilozófiai sine ira et studio beszélni róla, s Burke inkább részt akart venni e politikai játszmányban, mint a jakobinus vezetők szándékait és a belőle „kijött” ellentétes eredményt párhuzamba- és szembeállítani. A Reigne de Terreur liberális kritikája után a romantikus reakció igazi aduját játssza ki, a nacionalizmust. (Igaz, kevésbé romantikusan, mert mögötte mindig ott van a nemzeti *piac*.)

1796-ban a statisztikai táblázatok és a romantikus frazeológia fura kettőse már nem az ancien régime apológiáját szolgálják — mint a *Reflections*ben —, hanem az angol exportérdek és a franciaellenes nacionalizmus koincidenenciáját igazolják. Sokszor egészen közel kerül a *német* romantika nyíltan antihumanista nemzeti elfogultságához, s ezekkel a soraival liberális-pozitívista hívei igencsak zavarban vannak. „A lokálpatriotizmus előítéletei, büszke hazafiúi érzelmei, a nemzeti elhivatottság arzenálja az általános testvériség, a határtalan filantrópia és egyéb humanista spekulációk francia ideái ellen” elvezetik a nemzetek közötti háborúk „romantikus” dicsőítéséhez. Az emberi jogok tagadásától logikailag egyenes út vezet a humanizmus „meghaladásáig”, de eddig Burke írásainak légköre igen messze volt a német földet beborító francia koponyákról való romantikus álmódosásokétól. A *Thoughts*ban még az önmagán kívül (Coblenczben) fekvő francia nemzetért sürgeti a beavatkozást, amit a Jus belli et pacis is igazol, s nem győzi eleget hangsúlyozni, hogy az angol alkotmányt egyetlen más népre sem lehet rákényszeríteni. Ha valaha whig volt, ez nála a nemzeti önrendelkezés elismerését jelentette. Az intervenció ideológusaként is csak 1797-ben jut el odáig, hogy *a nemzetek közötti háborúságot teszi meg az emberi történelem természetes állapotává*, s a néhány éve még kiemelt

nemzeti indifferenciát már elfelejtette. A „királygyilkosság” után a forradalom-ellenesség csak a franciagyűlölettel összefonódva hatékony; a forradalom lett a francia nemzet. A történelmi Franciaország restaurációjához csak Európa franciaellenes háborúin át vezet az út — talán az emigránsok gyerekeinek is ezt tanította birtokán. A békekötés bírálatában (a koalíció veresége után) megmutatkozik, hogy ellenforradalmi hevülete messze túlvitte még a tory-kormány harci kedvén és főleg erején is; a liberális párt tolerancia-határait tulajdonképpen már 1789-ben átlépte.

A háború-hit, akármennyire a romantikus történelemfilozófia „dinamizmusának” eleme, Burke-nél realistább megfontolásokból származik. Persze az is igaz, hogy nála a történelem en bloc idealizálendő, a történelemben voltak háborúk, tehát a háború idealizálendő (a *Vindication*-ben van hasonló implikációjú gondolatmenet); de a háború mindenekelőtt azért tartozik a történelem lényegéhez, mert ez a különérdekek konfliktusa, s a nemzeti érdekek összeüt-közése éppoly kevésbé küszöbölhető ki, mint a társadalomban a „szegény és gazdag közötti háborúság”, a különböző érdekek társadalmi szembenállása, az osztályharc. (Legföljebb az első — egy nemzetek közti háború — némileg háttérbe szoríthatja a másodikat; ezért is fontos számára az új koalíció, új intervenció.) A felvilágosodás filozófiájában a kozmopolita pacifizmus szintoly képtelenség, mint az egalitáriánus ideálok: „A háború, habár rossz és erőszakos eszköz, mégis egyedüli eszköze a nemzetek közötti igazságtetésnek, és semmilyen frázis nem számúzheti a világból” (79. o.). Történelmi nemzetek között éppúgy nem lehet örök béke, mint történelmi társadalmakban emberi egyenlőség.

Az általános emberszeretet humanista eszményének politikai-gyakorlati tehetetlenségét maguk a forradalmi vezetők is felfedezték, s az emberiség nevében gyakran tettek az emberiség ellen — folytatja. A politikusok vállalkoztak arra, hogy „metafizikai recept szerint” átneveljék népüket, de a terminológián kívül kevés maradt meg a felvilágosodás filozófiai programjából a forradalom politikai praxisában. A *filozófusok* és *politikusok* kollíziója nemcsak elmélet és gyakorlat szembesítéséből származó általános problémákat veti fel a „jakobinus világmegváltók” esetében; Burke azt „leplezi le”, hogy a polgári ideológia általános történelmi célokról beszélt, s a polgári forradalom különös társadalmi célokat realizált. („Csak” azt nem láthatja, hogy a XVIII. században a polgári partikularitás objektíve is általános emberi érdeket képviselt.) A filozófusok fő feladatuknak a valláskritikát tartották, a győztes gyakorlati vonal képviselői, a politikusok vallásilag indifferensek, sőt a vallást politikai instrumentumként akár el is fogadják. A felvilágosodás kozmopolita szabadságideája a forradalomban a szomszéd kis nemzetek függetlenségének megsemmisítését jelenti, a természetes emberi jogok doktrínája a személyes szabadság elfojtásához vezetett. („Franciaországban nincsen szabad sajtó, csak a zsarnokság és hű szolgálai szólhatnak” — írja a harmadik levélben.) A politikusok csakhamar belátták, hogy tudnak cselekedni a filozófusok nélkül, s a filozófusok a hatalom, a hódítás ellenfelei helyett — eszközei lettek. A Terror „elemzése” általában ugyan nem igen haladja meg a szitkozódás és szofisztika szintjét (mint a burzsoá történetírásban néha napjainkban is), de Burke-öt mégis a majdani lapos liberális kritikusok fölé emeli, hogy nem azon elmélkedik, vajon Rousseau (ha megéri) ugyanúgy szerette volna-e Robespierre-t, mint Robespierre Rousseau-t, hanem pl. a közvetlen vagy akárcsak formális-politikai demokráciát kéri számon a jakobinusoktól, mivel uralmuk alatt „*Franciaországban nincsen közélet*”, s

nem emelkedett az életszínvonal (a francia munkások bére jóval bizonytalanabb, mint az angol — garantált — bérszínvonal — IV. levél).

1793 mutatta meg Burke-nek a felvilágosodás táborán belül — eddig negligált — különbségek jelentőségét. A forradalom fejlődése adott társadalmi tartalmat Helvetius és Diderot, Voltaire és Rousseau elméleti eltéréseinek, melyeket már nem tekint másodlagosnak. Robespierre „hatására” Rousseau radikális; kispolgári koncepcióját igyekszik „leválasztani” a liberális felvilágosodásról, mely már nem jelent fő veszélyt. Az önérdekre épült etika ateizmus még mindig malus minor a deista Rousseau aszketikus moralitásának politikai tartalmához képest, az erkölcs *elitárisztikus* szekularizációjánál nagyobb ellenfél a *demokratikus* deizmus, mely még Étre Suprême-jét is plebejus ideáljai szolgálatába állítja. Burke-öt egyáltalán nem békítette meg, hogy a Konvent törvénybe iktatta a lélek halhatatlanságát és a Legfelsőbb Lény létét (Saint-Just egyik dekrétuma), mert ennél az erénynél az ateizmus is jobb számára, talán csak megsejtette, talán ismerte is Robespierre ezt „alátámasztó” híres szavait: „A Gyűlés nem szerkeszt metafizikai rendszereket. Az *ateizmus arisztokratikus* gondolat, míg az elnyomott ártatlanság felett örködő, a diadalmas bűnt fenyegető nagy lény eszménye lényegileg *népeszme*.”

*

Amikor a liberális nagypolgárság ideáljait (kozmodopolita pacifizmus, humanizmus) nem tartja már annyira istentelennek a jakobinus diktatúra nemcsak nominális egyenlőségre törő politikája láttán, akkor is fenntartja, hogy a forradalom „C'est la faut à Voltaire / C'est la faut à Rousseau”, de ez — tekintve, hogy Robespierre és Saint-Just komolyan vette, hogy követi a *Társadalmi szerződést* és *Savoyai vikáriust* — több igazságot tartalmaz, mint a felvilágosodás és a forradalom egészének direkt összekapcsolása. „Egy csendes forradalom a morál világában megelőzte a politikait, előkészítette azt, s a politikai forradalom kizárólagossá tette e morálfilozófia szellemét” (80. o.). A „véres erény”-ről mondott közismert közhelyek között mélyebb meglátások is akadnak, pl. hogy a legbigottabb vallás is nagyobb teret enged a szabad választásnak a moralitásban, mint az állami terrorral szankcionált erény, mely már csak politika, hisz benne „minden csak erőszakon nyugszik” (312. o.).

A történelmi vallások és történelmi hatalmak egységes fellépéséért az új vagy semmilyen vallás, az új vagy semmilyen hatalom ellen a legtöbbet tett századában. A dekrisztianizáló köztársaság ellen a keresztény Európa keresztes hadjáratát sürgeti, szinte chateaubriand-i pátozzsal hirdetve a „Christian Commonwealth” minden formájának egységét, melyet néhány év múlva nem kevésbé patetikusán Szent Szövetségnek fognak nevezni. Már a *Reflections*-ben elítéli a „fanatikusokat”, akik a kereszténység vagy akár a „vallás általában” valamelyik különös formáját előbbrevalónak tartják a közös ellenség, a hitetlenség elleni harcnál. Ír volta és jezsuita neveltetése is hozzájárult ahhoz, hogy a XIX. század integrista ideáljait, sőt talán a német romantikusok járványszerű katolicizálását is, elméletében előlegezze. *Európa egységének* egyik előfeltétele a keresztény egységfront megteremtése, mely háttérbe szorítja a periferikus jelentőségű dogmák vitatását, a szekularizált filozófia, panteizmus, deizmus, ateizmus elleni összefogás érdekében. Éppen mivel a *jakobinusok egységes ideológiája* miatt még hangsúlyosabb lett az, hogy „egy felfegyverzett doktrínával kell harcolnunk” (I. levél), tartja szükségesnek a fizikai fölény kivívása mellett, sőt előtt a szellemi-filozófiai ellenoffenzívát, a *vallás ellentámadását* a

felvilágosodással szemben (Spanyol- és Oroszországban), a franciaellenességét a német és angol nacionalizmusban, a középkor tradícióinak reneszánszát „az egész fel nem világosodott” civilizált világban. A pozitív politikai programhoz már nem elégséges az elmélet empirista elvetése, a felvilágosodással-forradalommal szembeni pusztán negatív-kritikai attitűd; Burke a megvetett metafizika átértékelésére kényszerül, amivel az angol alkotmány tapasztalatán túl „egységes” európai történelem hirdetője lett.

A forradalom „filozófiai kiindulása” a *Regicide Peace*-ben már elismert történelmi véletlennek egyik formája — s ha megvalósul egy metafizika, ellene hasztalan a metafizika tagadásával harcolni, a természetes emberi jogok metafizikájának elméleti megsemmisítése nem semmisíti meg a francia forradalmi alkotmányt. Filozófiai elméletre csak filozófiai érvek válaszolhatnak, a rossz metafizikát új, „igazi” metafizika győzheti csak le, ideológiailag tudatos politikát csak szintúgy megideologizált politika. A történelmi tények nem elégségesek a forradalom ellen, hisz már a forradalom is történelmi tény, ezért erkölcsi stb. értékeket keres, s a történelemben többet a pusztta megtörtétnél, igénye, hogy „a történelem irracionális elmélyítéséből”³⁹ egy filozófiai rendszert alkosson — saját empirista módszerének és metafizikaellenességének, elméletellenes elméletének meghaladásával. Akármennyit mondta, hogy filozófiából nem lehet politikai gyakorlatot csinálni — lehetett, ergo meg kell kísérelni ugyanezt az átmenetet „ellenkező előjellel”, az *ellenforradalom győzelméhez szükségesnek látta egy forradalomellenes filozófia elterjedését*. A rendszerépítők *ellen* mindenestre jobb érvei voltak, mint egy új típusú metafizika körvonalazásához, de gondolatmenete *egészéből* e tendenciát is ki lehet olvasni. Ez implicit tervezett XVIII. század ellenes filozófiának semmi köze az emberi természet metafizikájához vagy akár a megelőző század „természettudományos” racionalizmusához. Burke állítólagos tomizmusát (Reynolds, Canaven koncepciója) erősen kétségesse teszi az a tény, hogy természetfilozófiai érveket soha sehol nem használ isten, vallás alátámasztására (pedig a tomizmust épp ez különbözteti meg az emberi természetből kiinduló vallásfilozófiáktól); amikor — a természetes rend racionalitásáról beszél, akkor is a társadalom történelemben kialakult ésszerű rendjét érti. Burke legalábbis nem törődött azzal, hogy természetontológiailag bizonyítható-e isten léte; kizárólag erkölcsi, társadalmi területen volt szüksége autorításra, transzcendenciára; mintha hallgatólagosan elfogadta volna a hume-i argumentációt, hogy fizikai, logikai — tehát racionális — út nem vezethet teológiai „igazságokhoz” (*Treatise, Inquiry*), s egész másfajta „racionális” belátás az, amely politikailag szükségessé teszi az istenérveket. Ha a természetfilozófia nem is alapozhatja meg a teológiát (annál kevésbé, mert Burke bizonyára elfogadta a XVIII. századi angol empirizmus azon tételét, hogy a természetontológia maga is megalapozhatatlan metafizika), a társadalomfilozófia istenérvére nézve ez irreleváns: *istenre a morálfilozófiában, vallásra a politikában akkor is szükség van, ha a mechanika*

³⁹ Úgy tűnik, ahogy közeledett az 1800-as esztendő, már maga Burke is érezte a feszültséget „a legmisztikusabb reakciós tartalmak” és „a lényegileg régi gondolatformák” kifejezőeszközei között (Lukács: *Id. mű.* 153. o.), s a „Divine Reason” értelmileg-terminológiailag egyre inkább „közeledik” az „Irrationality”-vel való azonosuláshoz, mindkettő a Történelmet, ill. a történelem emberi értelem által fel nem fogható értelmét jelenti. De Burke-öt szenzualista tradíciókból táplálkozó szkepszise megakadályozza abban, hogy elérje a német irracionalizmus vagy akár a Lake’s Poets (a Tavi Költők), különösen Coleridge tiszta miszticizmusát.

bebizonyítja, hogy a fizikai világban szükségtelen hipotézis. Éppen azért zárta ki a természettudományos-racionalista módszert a társadalomfilozófiából, mert megengedte, hogy a kizárólag technikai haladást szolgáló szaktudományok ne törődjenek a transzcendenciával, mely a történelmi haladás megállítása érdekében szolgál, a mechanika lehet matematikailag bizonyítható, a morál viszont csak elvileg igazolhatóan — irracionális — előítéletek stb. elfogadója. A történelemnek — s így az „empirikus” történelemfilozófiának — sincsenek belátható, bizonyítható alapelvei, csak elvileg cáfolhatóan érzelmi és tekintélyvel kötöttségei — előítélet, előjog, tulajdon —, s a szokás, a hierarchia irracionálisában megmutatkozó igazi racionalitás helyettesíti Burke-nél a kozmogóniai, teleológiai istenérveket. Ez az *irrationalizmus* nem az empirizmussal szemben álló princípium, hanem az *empíria magyarázó elve*, a történelmi tények „mélyebb értelmét” tárja fel, felfedvén, hogy eleve értelmetlen a privilégium, prejudícium emberi értelemmel felfogható racionalitását számon kérni. Rá is áll a XIX. századról mondott aforizma: „philosophie, c'est l'histoire”; Burke a „rossz, racionalis — s így történelmietlen” — metafizikával egyre inkább az irracionális történelemfilozófiát állítja szembe. Az empirikus értelmében vett nem racionalis gyakorlati bölcsességben még a „metafizikátalanítás” volt a fő hangsúly, miután viszont a királygyilkosság is megtörtént, a történelmi dimenzió túl misztikus mélységeket is felvesz „isten kiválasztott — nem forradalmi — történelmi fejlődésformájának” alátámasztására.

A *Regicide Peace* a történetiség alapfogalmának, a tradíciónak további specifikációját kíséri meg. Az angol szokások „három fő forrását” összeurópai s ezzel világtörténelmi szintre emeli, de ehhez egy teljességgel „romantikus” tett, a középkor végleges rehabilitációja szükséges (mint liberális burzsoá gyakran beszélt volt a „tökéletesen barbár feudalizmusról”, de ezt a feudális kontinenssel való szövetség szószólójaként inkább az egyszerű, de büszke becsület jelzőire cserélte fel). Az angol hagyományokat már nem úgy idézi, mint a legtöbb szabadságot biztosító birodalmat a kontinentális monarchiák abszolutizmusával szemben (*Reflections* — eddig volt angol szabadság, s csak angol szabadság volt), hanem mint az „erkölcsi” természetében az egész feudális Európával közös lényeg hordozóit. A forradalom előtt — írja — „az ember egész Európában otthon érezte magát”. Az európai atmoszféra otthonosságát a *germán-gót feudalizmus, a keresztény vallási ceremóniák és a római jog szentháromsága* teremté meg (I. levél). A germán-gót feudalizmus elfogadása eddig nem tartozott előítéletei közé. Az „európai civilizáció” *egységes történelmi* fejlődésének bizonyítása elengedhetetlen számára az Európát két világgá tevő forradalom elszigeteléséhez — még a sokat idézett angol szabadság *polgári* jellegének leplezése árán is. Nemcsak a francia fejlődés organikus harmóniáját bontotta meg a forradalom („Franciaország nem nemzet — párt” — mondja a jakobinus államról), hanem valami olyat is, amit Németországban a történelem egységének fognak nevezni. A világtörténelmet jelentő tradíciókkal szakított az ancien régime-et felszámoló forradalom: „A harc nemcsak XVIII. Lajosért, a franciaországi tulajdonért, erényért folyik, hanem III. Györgyért, II. Ferencért, minden méltóságért, tulajdonért, becsületért, vallásért, Angliáért, Németországért, minden nemzetért” (83. o.). A történelem ez átszellemített egységének „értékei” közé felveszi a konvencionalista *Appeal*ben kidolgozott sztratifikációs modellt is (a „dolgok rendje, mely isten és ember szerint az egyedül lehetséges rend” — uo. —, mindig tartalmazza a születés, a tőke, munka, képzettség és életkor szerinti felosztásokat) — az osztályok különbsége

és egymásrautaltsága különben a gondviselés és a hasznosság közös elve, amit bizonyít, hogy minden történelmileg alakult, tehát „természetes” társadalomban a tulajdon, ill. a munka két különböző osztályhoz tartozik, és csak együtt állhat meg — vegyíti a száz év utáni liberális és az ezer év előtti keresztény apológiát.

A tradíciók közül a *Reflections* az előítéleteket, a *Regicide Peace* a szokásokat hangsúlyozza. Az első a forradalom olyan szakaszában volt jelentős, melyre a Holbach—Helvetius-típusú felvilágosítók elvont előítéletellenessége volt jellemző. A szokások szent spontaneitását a rousseau-i—robespierre-i „magunk alkotta törvényeknek való engedelmeskedés” elve ellen emelte ki. A történelmi-pozitív és a természetes jogok polémiája az 1793-as alkotmány vonatkozásában másodlagos, a *jakobinus törvények* pozitív — ember alkotta — jellegük alapján követeltek engedmességet, azért kell elfogadnunk, mert mi csináltuk... Néhány teista természetjoghoz tartozó közhely után Burke a jakobinus alkotmányjog bírálatában ugyanazt a csak hisztorizáló módszert követi, mint a mesterséges állam és a természetes (történelmi) nemzet szembeállításában. A jakobinusok „tudatos” törvénytervezetei a szokások ösztönös — történelmi — hatalmával ütköznek össze. (A szokás a forradalmi joggal szemben éppúgy a konzervatív pólust képviseli, mint az előítélet a „spekulációval”, vagy a történelmi nemzet a demokratikus állammal szemben, mint általában az emocionális a racionális ellenében.) „A szokások fontosabbak, mint a törvények. A törvények hatnak ránk, de itt vagy ott, most vagy máskor. A szokások azok, melyek felzaklatnak vagy megnyugtатnak, megrontanak vagy megtisztítanak. felemelnek vagy lealacsonyítanak, barbarizálnak vagy civilizálnak bennünket, állandó, rendíthetetlen, egyforma, észrevétlen működésük révén, mint az a levegő hat, melyet belélegzünk. A szokások adják életünk minden formáját és színét. Milyenségüknek megfelelően támogatják, táplálják az erkölcsöket, avagy teljesen lerombolják őket” (36—37. o.). A jakobinusok „mindenható állama” az európai ember, a keresztény és francia évezredes szokásai ellen indít irtóhadjáratot, hogy „a szekularizált neveléssel a hipokrita erény” képére formálja a citoyeneket, „órakulumuk, Rousseau felfedezései nyomán új erkölcsi és politikai világot teremtven Franciaországban.” (IV. levél.)

A *Királygyilkos békében* — ha lehet — még inkább keverednek az éles eszű politikai filozófiai kritikával a politikus mocskolódásai. A szent szokás-jog nevében mindazon felháborodik, amin valószínű közönsége is — női emancipáció, válás és mesterséges vallás konstruálásának „természetellenes ideáin”, sőt még a sans-culotte divat frivol voltán is. Természetesen az „észistennő szobra” ellen nemcsak az a „népszerű” érve van, hogy „egy putaine-ről mintázták”. A „szisztéma nélkül” alakult vallás (morál, alkotmány) „felsőbbrendűségét” hirdeti a történelmi tradíciók nélkül, sőt ellen konstituált politikai és erkölcsi törvényekkel szemben. Mindaz, amit a történelem kollektív munkája hozott létre, „szoros kapcsolatban áll az individuális érzellemmel és érdekekkel” (uo.), míg a történelmi feltételekkel nem számoló, a társadalom valóságos anyagával szembeforduló filozófus-forradalmárok csak a többi ember egyéni és természetes érdekeinek, erkölcsi és vallási érzelmeinek elnyomásával akothatják meg új szisztémájukat, a „társadalom és állam e totálisan új modelljét”. A „nevelők” és „neveltek” antinómiája a francia forradalom legdemokratikusabb szakaszában is újratermelődött. „Mi a jakobinizmus? Egy kísérlet arra, hogy kiküszöböljék az előítéleteket az emberek fejéből abból a célból, hogy minden hatalmat azon

személyek kezébe tegyenek, akik felvilágosítanak.”⁴⁰ Persze azt az obligát Terreur-bíráló megjegyzést is megteszi, hogy az előítéleteket az emberi fejekből csak ez emberi fejekkel együtt lehetett kiküszöbölni. Az emberiséget nem lehet saját múltja ellenére humanizálni — s ez a felvilágosodás filozófiai, nemcsak 1793 politikai kritikája. Akármennyire frázisszerű, az Erény ellen szónokló Danton mondásában van egy igaz mozzanat — „Aki a bűnt gyűlöli, az embereket gyűlöli” („by hating vices too much, they come to love men too little” — hangzik a *Reflections* kísértetiesen hasonló helye) —, *megváltoztatni* is csak a történelemtől „örökölt” embereket (és társadalmakat) lehet. Ennyiben a felvilágosodás absztrakt antropológiája, „ahisztorikus” társadalomontológiája valóban a forradalom politikai hibáinak — utópizmusának és a valóságos tömegekből való kiábrándulásának egyaránt — egyik forrásává válhatott. Ez összefüggés burke-i felfedése viszont mit sem változtat azon, hogy korábban Párizsban volt a Történelem.

*

A francia forradalom elleni harcban Burke a *tradíciók sorozatának felfogott történelmet* minden emberi, erkölcsi, társadalmi, politikai értéket megítélő végső autoritássá teszi, de az ő történelme még végrehajtó hatalom nélküli szuverenitás. Az „értékhordozó” történelem megtorpan, mintegy megszakad a francia forradalommal, ahogy a *történeti értékelést* sem terjeszti ki e „történelmen kívüli” tényre. A reakciós romantika számára a történelmi tradíciók igazi erejét éppen a francia forradalom célkitűzéseinek és valóságos eredményének vizsgálata mutatta meg; s a XIX. században kibontakozó kapitalizmus valósága (mint a forradalom okozata) csaknem annyi érveléssel szolgált a (német) romantikának, mint a középkor ideálja. A francia forradalom politikai formájának a bukásából és társadalmi tartalmának a sikeréből a tanulságot (irracionalista-romantikus, avagy pozitivist-liberális konzekvenciát) levonni csak a századfordulót átlépve lehetett. Burke-nél a terminológiai kellékek mindkét irányzat számára készen álltak; az organicizmus, ill. gradualizmus, misztikus-dinamikus történelem, ill. osztályok közti praestabilita harmónia a társadalmi munkamegosztásban, a romantika és liberalizmus közös forradalomfélelme. Csak mivel még nem láthatta a Történelmi Jog hatalmát, az emberi aktivitás tagadása, a kontinuos fejlődés, tulajdonsístelet ugyanolyan *morális posztulátum* maradt, mint a (megvalósítás hogyanját nem ismerő) felvilágosodás ésszerű és humanista rendjének ideálja a feudalizmussal szemben.

Burke helye a természetjog és a történeti jog, a romantikus hisztorizmus és a pozitivist apológia koordinátái közt filozófiatörténeti kérdés, *kérdésfeltevése* azonban a mi számunkra is a történelemfilozófia alapkérdését jelenti. Társadalomfilozófia és politikai praxis viszonyának problémájában jó néhány máig is élő megoldási modellt állított fel. Amíg az emberi tudat bele nem avatkozott, hitt a *történelmi értékek* öntudatlan újratermelődésének és fokozatos fejlődésének feltétlenségében, mikor is a gyakorlati bölcsesség, a politikai gyakorlat oly egyértelmű utasítást kap e történelemtől: a mindenkori fennálló fenntartása. Amikor az inpraktikus metafizika és az „értékromboló” forradalom diadalmaskodni látszik, korabeli kifejezéssel konvencionalista, anakronisztikus *decizionista* lesz a hisztorizmus politikai elmélete; a Sollenből levezethető pozitív politikai program nélkül választ a Sein-ben lehetséges

⁴⁰ *Letter to W. Smith.* (1795). *Works IX.* 402. o.

politikai alternatívák közt. A történelemfilozófiát pedig a XIX. századra hagyja, melynek — remélte — már nem kell a forradalmak elfojtásával bajlódnia. Az a következtetést, mely — mindig hangsúlyozott módszertani különbség — a szükségszerűen semleges társadalmi metafizika és a mindenképpen „elkötelezett” (partikuláris érdeket képviselő) politika szigorú szétválasztásától ahhoz a konzekvenciához vezet, hogy a tudományos történelemelmélet megalapozása előfeltételezi az emberi történelem bizonyos teljességét („complete enaught”), „befejezettségét”, vagyis egy olyan állapotot, melyen a politikai praxis lényegi változtatást már nem hajt végre, a hegeli gondolatmenettel érintkezik. Burke a felvilágosodás legnagyobb ellentmondásának tartotta, hogy elvont metafizikai spekulációt kevert konkrét politikai propagandával — „akinek politikai-társadalmi céljai vannak, nem tud elfogulatlanul beszélni a történelemben ható okokról”, ezt csak a XIX. század tártathatja fel, melynek e célok már közömbös történeti tények”. (*Reflections, Regicide Peace.*) „A politikai társadalom megalapításának és megalkotásának olyan szemlélete, mintha egy quasi-természeti folyamat volna, melyet nem kontrollál a reflexió, lehetővé teszi, hogy a történelem teljesen, *tisztán teoretikus* téma legyen” — írja L. Strauss.⁴¹ „A történelemfilozófia elmélet, tudomány, azaz tárgyának, az emberi akciónak a kontemplációja, egy szükségszerűen befejezett emberi gyakorlatnak az elmélete; melynek módszertanilag fel kell tételleznie, hogy a szignifikáns emberi cselekedet, a történelem befejezett.” A Burke-nél közvetlenül kifejezett „post festa” jelenti azt, amit Hegel sohasem mondott (legfőljebb róla mondták, hogy állította volna), ti., hogy a történelemfilozófia feladata a reális racionális voltának bizonyítása. Burke-nél valóban a legvulgárisabb értelemben azonos az ésszerű (és értelemfölötti) az — 1789 előtti — fennállóval, a történelemelmélet a történelmi gyakorlat — s minden történelmi tény, intézmény — racionalizálásával, kategorizálásával. De felvilágosodás-kritikájában azt is hangsúlyozza, hogyha egy jövődő társadalomról szóló „politikai metafizika” megalkotása egyáltalán értelmes vállalkozás lehetne, akkor ezt a történelmi feltételekből kellene levezetni, „az ország adott anyagával” összekapcsolni, mivel minden társadalmi-politikai döntés, cselekvés csak ebből indulhat ki. Azt mondhatjuk, hogy a reakciós Burke tudatosította egy *forradalmi gyakorlat filozófiájának* központi kérdését, történelemfilozófiai „teleológia” és tényleges politikai praxis viszonya tisztázásának szükségszerűségét; a történelmi-társadalmi emberi természet elméletének és egy, a történelemben sohasem volt társadalom gyakorlati megvalósításának szintézisét. Hogy miképpen lehet a hisztorizált antropológia — „art is man's nature” (mesterség az ember természete) — filozófiájából a politikai konzervativizmussal — „polgári társadalom az ember természetes állapota” — ellentétes, gyakorlati-forradalmi politikához eljutni. E problémafelvetés *Marx* megoldásának — történelemfilozófia és politikai praxis tökéletesen új típusú egységének⁴² — perspektívájából nyer történeti jelentőséget.

⁴¹ L. Strauss: *Id. mű Introduction*, és a Burke-fejezetből.

⁴² L. Márkus György: *Marxizmus és „antropológia”*. Akadémiai Kiadó, 1966, „Az emberi történelem egységét az ember önmagát létrehozó és megalkotó szabad és univerzális tevékenységében, a munkában látni meg csak akkor lehetett, ha az emberi termelőtevékenységet magát már a „munka felszabadításának” kommunista perspektívájából, a proletariátus forradalmi harcának álláspontjáról tekintették. Így az „emberi lényeg” marxi elmélete, az embernek, mint történelmi-társadalmi lénynak marxi ontológiája nem egyszerűen a világ, a történelmi és társadalmi élet egy meghatározott „magyarázata”.

Kevésbé filozófiai szintű aktualitását őszinte önjellemzéséből érthetjük meg, a *Királygyilkos béke* utolsó soraiban maga adja meg munkássága summáját: „Az absztrakciók hókuszpókusza nélküli *harc minden új és — egy divatos frázissal élve — 'forradalmi' — ellenében.*” Ezeknek az ember történelemalakító tevékenységét elítélő gondolatoknak olyan hirtelen támadt reneszánszuk van a mai polgári politikai filozófiában (s ehhez sajnálatosan gyakran csatlakozik az individuumokból, az egyénekből való kiindulás rossz értelemben vett elvetése a *másik* oldalon), hogy a proletárforradalom burzsoá bírálói még címben is a polgári forradalom kritikusat idézik (H. Laski: *Reflexiók napjaink forradalmáról*). — Nekünk „kötelességünk újra és újra megbélyegezni a Burke-öket, akik utódaiktól csak egyben különböznek — tehetségükben” (Marx⁴³).

ИСТОРИЗМ ПРОТИВ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИЯ Э. БУРКЕ

Мария Лудаши

Философия общества XVII—XVIII в. в. не нашла *философского* выхода к общественной практике, не разрешила проблему «реализации философии». Эта философия, почти вопреки своей воле стала идеологией реальной революции. Не только в том смысле, что хотели или не хотели субъективно *философы* таких изменений, но и в том, что их «типичные» (*средние*) представители (Гольбах, Гельвеций) не связывали с реальными отношениями, с *изменяемой действительностью* даже то изменение, которого они желали, а сформулировали его как нечто *отвлеченное*. (Монтескье и Руссо в своем подходе к обществу и к природе человека преодолели эти представления). Функция просвещенного деспота, иллюзия теории воспитания означает *политическую* ограниченность не только просветителей. *Методологически* радикальная теория договора с ее абсолютно новой конституцией для отдаленных маленьких стран такая же утопичная, как «незаметные» реформы антифеодального абсолютного монарха либералов. (Также не намного отличается программа социализма, создающегося на частном предприятии вопреки капиталистическому окружению, от той программы, для осуществления которой обращаются к капиталистам). Осуществимый общественный идеал не имеет никакого отношения к осуществленным историческим обстоятельствам — эта так называемая «неисторичность» является основой критического характера, имеющего историческое значение, эпохи Просвещения. Но эта «неисторичность» позволяет, чтобы на *terra incognita*, находящейся между существующим «нерациональным» государством и «государством разума», противник мог бы построить свои позиции.

Историзм, возникший как *реакция* на французское Просвещение и революцию, смог легче сконструировать наследство, теорию дальнейшего развития традиционной философии истории и политического консерватизма, чем буржуазный прогресс свою революционную общественную теорию и практику. Первым мыслителем, который мог бы использовать в качестве эпиграфа лозунг реакционной романтики — «Полностью разрушить дух XVIII века» — был Эдмонд Бурке. Он целиком является сыном XVIII века, его историзм является в крайней мере «преромантическим». Его философия является критикой Просвещения и революции, в центре которой находится отношение между «общественной метафизикой» и «практической мудростью политики». В отношении теорий естественного права он утверждает, что они не подходят для того, чтобы направлять практические и политические решения, а политическую практику революции он противопоставляет философским принципам революции. «Устраняющий» антиномии философии *будущего* переворот Бурке отодвигает общий референспункт теории общества и политической философии в *прошлое*. Он оценивает строй с точки зрения не тех ценностей, которые должны создаваться, а тех, которые уже созданы. Эта «*обратная телеология*» (Колридж) по-

E felfogás mint *teória* maga is része a 'világ', a történelem és társadalom *megváltoztatásáért*, az ember univerzalizásáért és szabadságáért vívott forradalmi harcnak, a proletariátus *forradalmi praxisának*.” (84. o.)

⁴³ Marx: *A Tőke* I. Kossuth, 1961. 670. o.

своему разрешает синтез философии истории и общественной деятельности. Соответствие исторического идеала и настоящей истории не является проблемой, если первый есть запоздалая идеализация второго. Бурке — в терминологической одежде английского эмпиризма, — основываясь на практике прошлого, отбрасывает «метафизические спекуляции», отрицающие эту практику. Его аксиома: не существуют априорные общественные идеи, то есть философия истории, предполагающая некую политическую практику *будущего*, является абсурдным начинанием (эта мысль очень популярна и в современной буржуазной политической философии, которая охотно подчеркивает актуальность аргументаций Бурке против «всякой» предикции исторической метафизики).

Помимо роли Бурке в истории философии (подготовитель романтической иррационалистической философии истории; и, менее непосредственно, — на основе своих взглядов против эмпирической метафизики — он является одним из вдохновителей позитивистской ликвидации общественной онтологии) его постановка вопроса для марксистской философии истории и политики тоже является существенной. Он требует от прогрессивных мыслителей своего времени соединения общественной теории и революционной практики, а эта проблема касается не только идеологов французской буржуазной *революции*, а каждого «материалиста *практики*», делающего философию с политической перспективой, то есть «каждого коммуниста», делающего политику с философской перспективой.

HISTORICISM AGAINST HISTORY

Maria Ludassy

The philosophy of the Enlightenment couldn't find a theoretical mediation towards political practice. The typical representatives of this epoch did not succeed in connecting the practically affirmed changes with the philosophical explanation of the society to be changed. The fiction of the enlightened despot or the illusions concerning education represent not only the political limits of "Les Philosophes", but also the absence of a philosophy of revolution. The attempts of Montesquieu and Rousseau to give a historical explanation for society and the human nature can be considered as an elaboration of the question to be answered, but not as a solution. The society and the man of the future remained utopistic abstractions. From this aspect there is no difference between the anti-tyrannic absolute ruler of liberals and the radically new constitution to be applied in some far-away, small country of the radicals — and in this respect their ideas do not really differ from such a conception of socialism, which desires to establish a socialist factory in capitalist surroundings, or to organize a communist farm in Paraguay. On the *terra incognita* lying between the *Etat de raison* and the irrationality of the existing order the theoretical enemy could create its fortresses.

Even the old traditionalism (Bonssuet) was not able to overcome the difficulties presented by the progressive philosophies. Only a conception which utilizes the historically interpreted notion of tradition can combat successfully against the Enlightenment's ideas about future. The preromantic *Historismus* of Burke gave a pattern for connecting the philosophy of history with political practice. The romantic historicism — "reversed teleology" (Coleridge) — judged all present and future political activity in the light of the values of historical part. Still, the direct political decisions cannot be oriented even on the basis of Burke's philosophy of history. His own political activity Burke tries to justify by appeals to various philosophica views between positivistic decisionism and extreme irrationalism. Burke, as a theoretician of the reaction against the French Revolution, presented all those problems which must be solved in order to realize any political activity that is conscious of its implications in the light of the philosophy of history, or to realize a philosophy of history that is the theory of a real political activity.