

Az erkölcsi parancsolatok korántsem következnek a természet törvényeiből, inkább kiegészítik azokat. Az ember különleges létezésének megértéséből fakadnak, az élővilág önszabályozásának részei.

1. Nietzsche halott

(„Isten halott” – ez az idézet 1968 májusában jelent meg egy párizsi ház falán, aláírás: Nietzsche. Másnapra valaki ezt írta mellé: „Nietzsche halott”. Aláírás: Isten.) Filozófusok ritkán tévednek. Ez nem éleselméjűségüknek tudható be, hanem annak, hogy elméleteik általában nem falszifikálható tényállásokon nyugszanak. Friedrich Nietzsche-ről talán elmondható, hogy a kivételek közé tartozik, amennyiben igaz, hogy a morálfilozófia megsemmisítő kritikájának, minden érték újraértékelésének programja nála könnyen belátható félreértésen alapul. A pályafutását és filozófiai pozícióját meghatározó látomásról – esetében, azt hiszem, megengedhető ez a kifejezés – A tragédia születésében számol be, a görög antikvitás tragikus világszemléletéről szóló fejtegetésben. Szembefordul az odáig soha meg nem kérdőjelezett felfogással, amely a klasszikus görög ideált az igaz, a jó és a szép közötti harmóniában látta. „Az erény tudás; bűnhöz csak a tudatlanság vezethet; boldog, aki erényes”, foglalja össze a Szókratésznek tulajdonított kései, dekadens álláspontot – és elutasítja. A görög tragédiák és mítoszok hőseinek sorsa szerinte egészen másról tanúskodik: arról, hogy „a titáni törekvésű individuumnak parancsoló szükséggel vétkéznie kell”. Igaz tudás birtokába csak az istenekkel dacolva, halálos bűnök árán juthatunk, elkövetésükért a szabadító hősnek minden esetben végeláthatatlan szenvedés jut osztályrészül. Így ír:

„A neki legjobbat és legfontosabbat vétkes tettel szerzi meg az ember, és viselnie kell következményeit, a bajok, a gyötrelmek özönét, amivel a nemesen nagyra törő emberi fajt a sértett égieknek sújtaniuk – kell: keserű gondolat, mely a vétkes tettet felruházó méltóságával a szemita bűnbeesési mítosztól sajátosan elüt, hiszen a rossz eredetét ott a kíváncsiságban, a hazug fondorlatban, az elcsábíthatóságban, a kéjsóvárságban, tehát seregnyi, elsősorban inkább asszonyi érzésben-indulatban látják. Az árja szemléletben a cselekvő bűn egyben a prométheuszi erény is, a vétek tehát megdicsőül: s ezzel egyúttal megtalálták a pesszimista tragédia etikai alapját is, az emberi baj igazolását, mégpedig mind az ember bűne, mind a vétke által reá háruló szenvedés igazolását.”

De vajon miért volna bűnös a tett, amely Aiszkülosz Prométheuszát a tűz, Szophoklész Oidipuszát a thébai trón birtokába juttatta? Ki és minek a nevében ítélkezik a mítoszok anyagából alkotott athéni tragédiák hősei felett? Nietzsche szerint „a zabolátlan és csupasz természet filozófiája” mond ítéletet az olimposziak és az ellenük lázadó titán felett egyaránt. Az bünteti s övezi egyszersemind a cselekvés dicsfényével – Nietzsche szavaival – Prométheuszt, ahogy Kolónoszban a megdicsőülés és a megtisztulás lesz „a görög színpad legfájdalmasabb alakja, a szerencsétlen Oidipusz” osztályrésze is. Az ő szörnyű végzetében

„a költő azt a bizonyos ragyogó képet hozta létre csupán, amit a gyógyító természet tart elénk, miután letekintettünk szakadékába. Oidipusz, ki meggyilkolta apját, feleségül vette anyját, és megfejtette a szifnx talányát! E végzetes cselekménysor titokzatos hármassága mit mond nekünk? Egy ősrégi, kivált a perzsáknál honos néphit szerint bölcs varázsló csakis incesztusból születet: a talányfejtő és az anyját nőül vevő Oidipuszra vonatkoztatva ezt úgy kell értelmeznünk, hogy ahol jós- és varázserők felforgatják a múltat és jövőndőt, szétrombolják az individuáció merev törvényét, egyáltalán, ahol behatolnak a természet lényegi rejtelmébe, ott előbb valami szörnyű természetellenességet kellett elkövetni – mint a perzsáknál az incesztust –, hogy ez megtörténhessék; mert miként kényszeríthetné a természetet titkai kiszolgáltatására az ember, ha nem úgy, hogy győzedelmesen szembeszegül vele, azaz a természetellenességgel? Én ezt a végzetet látom Oidipusz végzetének szörnyű hármasságában: aki a természet – a kettős lényű Szifnx – talányát megfejti, annak apja gyilkosaként és anyja férjeként szét kell rombolnia a természet szent rendjét is... A bölcsesség vétség a természet ellen.”

A bölcsesség azért bűnös, mert erőszakot tesz a természeten, a szifnx titkát csak az fejtheti meg, aki természetellenes tetteket visz véghez. Világos beszéd, csak hogy mit mond? 1. Nietzsche magától értetődőnek tekinti, hogy ami természetellenes, az erkölcsi értelemben is eltérendő, azaz bűn. 2. De úgy találja, az ember önteremtése, azaz szabadsága együtt jár ezen isten és természet ellen való bűnök véghezvitelével. 3. S ezt nem szemita büntudattal, a megbocsátó isteni kegyelem alázatos reményében veszi tudomásul, hanem büszke árként, aki a megváltást a bűn terhétől nem egy érte szenvedő istenségtől reméli, hanem azonosul a bűnnel, tragikus végzetével, mely őt magát teszi az istenekhez hasonlatossá. Bűnös tette révén a hős immár a világ teremtőpusztító isteni rendjéhez tartozik: túl a bűn elfojtására, a jó és a rossz szembeállítására alapított szolgálkölcsön.

Figyeljünk a gondolatmenet első lépésére: abból bizony nehéz volna az erkölcsi világrend elutasítására következtetni. Nietzsche itt

és másutt inkább olyan moralistának mutatkozik, aki számára a természet rendje szolgál útmutatásul az isteni törvénykezést illetően. Ez a rend nem irgalmaz a szenvedőnek, mert nincs tekintettel az egyénre, hanem azt parancsolja, hogy „az individuáció átkából kitörve” a világlényeggel óhajtsa egyesülni, a védikus advaitá (meg-nem-kettőzés) ősi árja elvének megfelelően. Nemhogy tagadná a bűnt, éppenséggel az ember méltóságát köti hozzá! Természetelvűség, féktelen szabadságigény, az ember méltóságának büszke hirdetése, végül a zsidó-keresztény hagyomány a szokásosnál nyíltabb elutasítása – lényegében a libertárius filozófia ismerős alapértékei köszönnek itt vissza, meglehetősen szokatlan hangnemben, de annál következetesebben. Alasdair MacIntyre-nak alighanem igaza van, amikor Nietzscheben látja a modernitás par excellence erkölcsfilozófusát.

Ami a „természetes” erkölcsök követelését illeti: a természetre, különösen az emberi természetre hivatkozás a humanizmus örökségeként, de legkésőbb a felvilágosodás korában vált általánosan elfogadottá az etikában. Nietzsche korában tehát már nem számít újdonságnak az egyének, osztályok, ösztönök felszabadítását célzó természetelvű morál. A „vissza a természethez!” jelszava korábban is gyakran felbukkant, az empirista ismeretelmélet, a naturalista etika vagy a természetjogi politikaelmélet jegyében, koronként más-más tartalommal. Legújabbán a mélyökológia egyes képviselői elevenítették fel anélkül, hogy tisztázták volna, melyik természethez óhajtanak visszatérni: a kísérleti természettudományok módszerei szerint meghatározott természethez, a felvilágosodás korabeli filozófusok örök természettörvényéhez, természetes ösztöneink de Sade márki által szorgalmazott korlátlan kieléséhez vagy a törzsi varázslók és természetgyógyászok receptjeihez. Szerintem az ökológiai világnézet etikai alátámasztásához nem természetes erkölcsökre volna szükség, hanem az ember léthelyzetének és felelősségének újragondolására. Ebben lehet segítségünkre Szophoklész Oidipusz-tragédiájának újraértelmezése. Nietzsche vélekedésével ellentétben Oidipusz cselekedeteit ugyanis bárminek, de természetellenesnek nem nevezném. Tisztázni szeretném Nietzsche félreértésének következményeit, majd bebizonyítom, hogy a „kettős-lényű szfinx” rejtvényét Oidipusz nem fejtette meg, és az lett a sorsa, mint a többieknek, akik rossz választ adtak.

Az Oidipusz-mítosz annak a két cselekedetnek a tilalmáról szól, amelyet természetes ösztöneit (a természetes szelekció parancsát) követve egyes ifjú hímek valószínűleg minden ősember-csoportban elkövettek, és amelyek szinte törvényszerűen mentek végbe még sokáig a törzsi társadalmakban. A nemzedék-váltás normális módja a közösség életében az volt, hogy a megöregedett főnökkel – nemző apjukkal, rendszerint – végeztek a helyére pályázó ifjú hímek, és az új vezér a pozícióval együtt örökölte a csoport életében központi szerepet betöltő matriarcha kizárólagos birtoklásának előjogát is. Az antropológusok, úgy tudom, egyetértenek abban, hogy az incestus csupán a patriarchális társadalomszervezet megszilárdulásának korában válik tabuvá (amely alól az uralkodó család tagjai például még az egyiptomi birodalomban is felmentést élveznek), a mágiikus vagy fizikai erejét veszített főnök rituális megölésének szokása pedig ennél is tovább él. A mítosz tehát természet és erkölcs összeütközéséről szól. Oidipusz eljárása teljes mértékben természetes – azaz erkölcstelen.

Története mérföldkő a civilizáció történetében: azt a pillanatot örökíti meg, amikor az embernek még eleven, fájdalmas tapasztalata, hogy amit az új rend, az erkölcs rendje követel tőle, az ellentétes a természetével. Nem az apagyilkosság és nem az incestus természetellenes, ahogyan Nietzsche vélte, hanem az erkölcs rendje az, amely tiltja és bünteti ezeket. De Sade márki bezzeg nem esett volna ebbe a tévedésbe. Ő az egyetlen következetes naturalista, aki szembe mert nézni az igazsággal: vagy a természet, vagy az erkölcs. Nietzsche valójában maga is a korszellem rabja, mely ellen lázadni próbál, amikor azt hiszi, új, heroikus erkölcsöt állíthat a büntudatos régi helyébe. Félreértette Szophoklész: mítosznak olvasta a tragédiát.

Szophoklész nem a mítoszok és hősregék korának gyermeke. A mítosz anyagából ő azáltal alkot tragédiát, hogy nála Oidipusz választja a sorsát, noha nem tudhatja, mit választ – ezzel mindannyian így vagyunk –, és kitart választott sorsa mellett akkor is, amikor az erkölcs nevében önmaga felett kell ítéletet mondania. A klasszikus kor jó királyaként nem a maga, hanem városa érdekében kezd nyomozásba. Nem elszenvedi a büntetést, hanem ő méri azt saját magára: a végzettségűen lezajló vérfertőzés és apagyilkosság elkövetője csakis ezáltal válik a megismerés tragikus hőisévé. A legrettenetesebb körülmények között is képes megőrizni személyisége erkölcsi integritását. A mítosz hőset, ha úgy tetszik, a természet vak erői úzik végzete felé. A tragikus hőssel szemben tudni akarja és meg is tudja, hogy kicsoda. A mítosz hőse egy gyilkos, akiből uralkodó lett, mintha a bűnben fogant nagyság Nietzsche illúzióját igazolná. A tragédia hőse egy uralkodó, aki felfedezi önmagában a gyilkost. Nem gyilkossá lesz, hanem moralistává.

„Boldogtalan, bár sose tudnád meg, ki vagy...”

2. A szfinx rejtvénye

A civilizáció épületének, mint általában az épületeknek, talán leghangsúlyosabb eleme a kapu: az a kitüntetett pont, ahol a határok átjárhatóak. Elhelyezése és megformálása mond el legtöbbet magáról az épületről. Az európai civilizációhoz vezető monumentális bejárat körvonalai rajzolódnak ki a fennmaradt Szophoklész-tragédiákból, középpontjukban az életműből kimagasló Oidipusz királlyal. Itt, a kapuban az ábrázolás tárgya hogy is lehetne más, mint kilétünk: az emberlét fájdalmas öntudatának megszerzéséért folytatott küzdelem. Ez következik a kapu funkciójából: a bejutás vagy elutasítás azon múlik, megmondod-e, ki vagy. Színt kell vallanod.

Oidipusz története: az öntudatra ébredés tragédiája. Az öntudat mindig jelen idejű, de úgy van jelen, mint elmúlt és eljövendő dolgok tudata. A tragikus érzés mindenekelőtt rádöbbenés a jelen pillanat félelmetes nagyszerűségére, mindent magába foglaló jelentőségére: „E máj nap szül és veszít el tégedet.”

Kicsoda Oidipusz s hogyan is jön tisztába ezzel? Erre a kérdésre a teljes válasz maga a dráma, melynek során a hős önmagává lesz. Nem „megismeri önmagát”, mert megismerni csak a múltban végbement és immár megmásíthatatlan eseményeket lehet, én magam pedig az vagyok, amit a magaménak mondhatok abban az értelemben, hogy szabadon rendelkezem vele. Ha valamivel, hát a múltunkkal nem rendelkezünk szabadon. Mi történik tehát a tragédia hőisével? Azzá válik, akivé e mai nap teszi. S ez mindjárt az első válasz az ember kilétével kapcsolatos kérdésre: az ember nem „van”, hanem lesz, és pedig azzá lesz, amivé a válasz teszi, amit a sors kihívására ad. Vakon tapogatózik, hiszen tettei következményét nem ismerheti – a jövőt, amely majd új értelmet ad a múltban törtéteknek.

Ameddig a tragédia tart, nem a fizikai idő múlik. Feltárul, bejárhatóvá válik a múlt, ismerős elemei döbbenetesen ismeretlenné lesznek, majd lépésről lépésre új, teljesebb értelmet nyernek, ahogy a jövő derengeni kezd, s végül bekövetkezik, beáll az időtlen pillanat, melyen túl a tragikus hős története nem folytatható. A jövő nem az eddig törtétek folytatása. A tragikus pillanat jelenétől áthidalhatatlan szakadék választja el, azon túl valami egészen más kezdődik. Fortinbras ideje, aki az egészről semmit sem ért.

A teljes válasz maga a dráma – nincs mit hozzátenni. Teljes és talányos, vagyis értelme kimeríthetetlen. Szophoklész Oidipusz királya alighanem a legtökéletesebb mű két és félezer év drámairódmájában. A remekmű nem azért jelent kihívást az értelmezés számára, mert nehezen érthető, hanem mert jelentésgazdagsága számtalan megközelítést tesz lehetővé.

Szophoklész tragédiáját jóslatként olvasom, amit az európai ember kapott történetének hajnalán. Civilizációnk felemelkedésének és bukásának titkát rejtj magában, de – mint minden igazi jóslat, prófécia és műalkotás – maga is talány, minden azon múlik, hogy aki kapja, mit olvas ki belőle. Mert a jósigék a teljes igazságot hordozzák, az igazság természetéhez pedig hozzátartozik, hogy rejtőzködő és nehezen hozzáférhető. Az igazságról szóló beszéd, amit feltár, azt a maga mélységében, azaz elrejtettségében tárja fel. (A maga elrejtettségében teszi el-nem-rejtetté, a műalkotás eredetéről értekező Martin Heidegger szavaival.) Megvilágosító útmutatás annak, aki kapja, de hogy merre mutat, azt neki magának kell kitalálnia. Ezért díszítette ez a felirat a delphoi szentély homlokzatát: „Ismerd meg önmagad”. Hogy a kimondott igazság miként vonatkozik arra, aki a jóslatot kérte, vagyis hogy neki mit „jelent”, ennek értelmezésétől nem kímélhetik meg a földi halandót az istenek, mert csak jelek útján érintkeznek velünk. Hérakleitosz töredéke szerint „az Úr, akié a jóshely Delphoiban, nem mond ki semmit, nem rejt el semmit, hanem jelez”. Mi magunk vagyunk a homályos tükör, amelyben az igazság körvonalai kirajzolódnak. Így azután a jóslatokból rendszerint több baj származik, mint előny. (Gondoljunk csak Macbethre és a jóslatra, amit a vészpanyaktól kapott. Figyelmetlen volt és elbizakodott, mint mindenki, aki hatalomra tör. Nem vette számításba, hogy a birnami erdő egyszer majd tényleg megindulhat, s legyőzője támad, akit nem anya szült.)

Értelmezési kísérletemhez olyan kiindulópontot választok, amely mintha ellentmondana a mű tökéletességéről állítottaknak. A Szfinx próbatételére gondolok. Látszólag nincs jelentősége, és az értelmezőket sem hozta zavarba, talán nem is tulajdonítottak különösebb jelentőséget annak, hogy ebben a maradéktalanul ökonomikus szerkezetben, amelyben méltán csodáljuk minden szó és minden esemény végzetes szükségszerűségét, a cselekmény fordulópontján, valljuk be, egy meglehetősen lapos találós kérdésbe ütközünk. Népmesékben nem ritka ez a megoldás, akár bele is nyugodhatnánk, hogy az epizódot a költő készen kapta a mítikus nyersanyaggal, s úgy vette át, ahogy találta. Valószínűleg ez az igazság.

A tragédiában nem is esik szó magáról a rejtvényről, amelynek megfejtése a hőst ősei trónjára segítette. Most azonban nem Szophoklész kideríthetetlen szándékáról, hanem a mű értelméről elmélkedünk.

Oidipusz, a saját származása titkáról mit sem sejtő ifjú, akit egy jóslat miatt elűznek otthonából, vándorútján, a jóslatot beteljesítve megöli ismeretlen apját, Théba uralkodóját. Nem sokkal ezután találkozik a várost sanyargató Szfinxszel, egy félig állati, félig isteni lényvel. Csak az győzheti le, aki rejtvényét meg tudja fejteni.

A Szfinx kérdez, Oidipusz válaszol, a Szfinx eltűnik vagy megsemmisül, ezt nem tudjuk, a város pedig az elholt király trónjára emeli szabadítóját. A trónnal együtt öröki elődjének hitvesét. Így válik atyja gyilkosává, anyja férjévé, gyermekeinek testvérévé. A szörnyű bűn átka a városra dögvészt hoz: a pusztulás okát kívánja felderíteni a rejtvények megoldásában jártas új uralkodó, aki a nyomozás során saját bűnével szembesül, s önmaga fölött mond majd ítéletet.

A Szfinx legyőzése minden tekintetben fordulópont: ha a thébaiak nem kínálják meg szabadítójukat a trónnal, a végzetes események láncolata nem indul be és nem vezet tragédiához. A falakon kívüli barbár világ törvényei szerint ugyanis egyáltalán nem bűn egy ismeretlen, kötekedő öregembert harcban megölni. A gyilkost áldozatához fűző vérségi kapcsolat pedig soha ki nem derülne. Nem vitás tehát, hogy ez az epizód megkülönböztetett figyelmet érdemel.

A Szfinx háromszoros határhelyzetet jelöl. Először is kiléte: félig állat, félig szellemlény. Nota bene, ezzel a kettősséggel az embert is szokták jellemezni. Másodszor holléte: a város falán ül. Azon a határvonalon helyezkedik el, amely a civilizációt a vadontól, az erkölcsi törvényt a természet törvényétől, a vendégjog hatókörét az ököljog hatókörétől, az ismerőst az ismerlentől választja el.

A harmadik, a tragédiában betöltött szerepe az első kettőre rimel: ez is határ, és ez is az emberi természet kettősségével kapcsolatos. Hősünk öntudatlan és felelőtlen, vad ifjúsága ezzel a találkozással lezárul. A fizikai erőszak a civilizált szellemi erőfeszítésnek adja át a helyét, a száműzetésnek véget vet a hazatérés – de miféle hazatérés, miféle véget?

És most lássuk a kérdést! Hajnalban négy lábon jár, délben kettőn, este hárommal – mi az? „Az ember az”, Oidipusz megfejtése legalábbis így hangzik: élete hajnalán gyermekként négykézláb mászik, felnőttként két lábon jár, aggkorában bottal sántikál. S mit tesz a Szfinx, amikor ezt meghallja? A város faláról a mélybe veti magát. Egy szárnyas lény? Nem inkább elrepül? S a falak között még sokáig vészes vijjogásként visszhangzik gúnyos kacagása, midőn sorsára hagyja Oidipuszt, azaz átengedi végzetének. Méltán, hiszen sikerült őt csapdába csalnia, a kérdés kelepce volt, és a válasz hamis.

Oidipusz nem fejtette meg a Szfinx talányát? De hogy is fejtette volna meg? Nem az itt az igazság, hogy az embert járásra használt tagjai számával mérni ugyanolyan botorság, mint mondjuk egy Szfinxet madárnak nézni, vagy egy harci szekeren ágáló öregúrban nem felismerni tulajdon nemző atyánkat? Oidipusz nem múlt felül önmagát. És azt kapja, amit megérdemel, mert az istenek gonoszak bár, de következetesek. Akinek az ember csupán eszes állat, csak átmenet a négy- és a kétlábúság között, a természeti lények egyike, aki ebben látja a rejtély nyitját, saját kiléte titkát, nos, igen, annak kijár a méltó jutalom: szülőanyjával hálnak, és a fejére teheti legyilkolt apjának koronáját.

Oidipusz válasza logikus és téves. Megtévesztették a számok. Mert az ember nem négy, nem kettő és nem három: az ember az, ami számokkal nem mérhető. A mennyiség uralma a vak természeti erők uralmának egyenes folytatása: hatalom, önismeret nélkül. Ahol a számok uralkodnak, ott az uralom gyümölcse dögvész lesz és halál: a mérhető elpusztítja a mérhetetlent, a Várost.

Lassan fölsejlik előttünk az Oidipusz-dráma civilizációtörténeti jelentősége. Hőse a Természetes Ember. Története az öntudatra ébredés tragédiája. Stációi a megszerzett bizonyosság fényében („vakító fényében”, szoktuk mondogatni, de nem gondoljuk komolyan) nyerik el értelmüket, visszamenőleg, jóvátehetetlenül későn.

A Természetes Ember a falakon kívül, ahol a vadon törvényei uralkodnak, a maga pre-morális őállapotában találkozik a gazdátlan bűnnel, akinek neve végzet. Majd elfogadja a Szfinx nyelvjátékát, mely szerint az ember számokkal mérhető. Győztes vagy áldozat, a szerencsés megfejtő mindenestre maga lép a Szfinx helyébe: maga válik, mondhatni egy csapásra, rejtvényyé, szfinxszé önmaga előtt. A darab a továbbiakban ennek a rejtvénynek a megfejtésével foglalkozik: ki vagyok én?

3. Ismerd meg önmagad!

Théba trónján a Természetes Ember ül: az erősebb és eszesebb jogán uralkodik a kétlábúak és a megszámlálható dolgok felett. A helyes számítás uralma legyőzi a babonát, és az embert rettegésben tartó mitikus szörnyeket megfosztja varázserejüktől. Manapság úgy mondanánk: varázstalanítja a világot. Oidipusz hatalmának forrása a természet (a Szfinx) felett aratott állítólagos győzelem. Uralom a másik ember felett a természettől elragadott eszközökkel – ahogyan azt többek között C. S. Lewis vagy Murray Bookchin, a szabadság ökológusa szerette hangoztatni, nem függetlenül a racionális uralom természetéről érkező frankfurti bölcsek, Horkheimer és Adorno felismeréseitől. A Városban rend van: az absztrakt számítás és a mindenkivel egyaránt kérlelhetetlen jóindulat kormányoz (amely mit sem tud olyan exkluzív viszonylatokról, amelyek kivételesen súlyos vétségnek minősítenék egyes idősebb férfiak megölését, bizonyos asszonyok megtermékenyítését). Ez a rend a legnagyobb rendetlenség. A legfőbb bűnös örökdik a törvények felett. Minden az ellenkezője annak, aminek lenni látszik.

Oidipusz, mint minden uralkodó, a hatalom gyakorlása során azokkal az eszközökkel él, amelyeknek hatalmát köszönheti. A rend, amit a Városban meghonosít vagy fenntart, az embert természeti lényként, eszes állatként határozza meg, aki kétlábúnak is csak bizonyos megszorításokkal nevezhető. Ez továbbra is a vadon törvénye, amit a racionális bestia a maga szolgálatába kényszerített.

Ugyanaz a perverz hatalom, amelyet a szülei felett gyakorol, teszi képpé Oidipuszt, hogy uralkodjon a szülővárosán. Mindaddig legalábbis, amíg ott önmagát és mások őt idegennek tudják, olyasvalakinek, aki a helyi viszonyokon kívül áll, pártok és előítéletek felett. Elmondhatjuk tehát, hogy hatalmának legitimitása a modern racionális uraloméhoz hasonlatos: vélt kívülállása igazolja, az a feltevés, hogy a részérdekekkel szemben közömbös, a helyi történetekben érintetlen, polgártársai egyetlen csoportjához sem fűzi különös, vérségi vagy más emberi kötelék. Igazságos csakis az ilyen bíró lehet, gondolják Kant nyomán még ma is sokan, aki nem akar semmi mást, mint amit mindenkinek akarnia kell: a törvényt. Oidipusz története azonban arról tanúskodik, hogy a semleges kívülállás vélelme tudatlanságnál nem egyéb, s az ítélező elfogulatlansága csupán az elfogultságait illető tudatlanság: nem tudja, vagy nem akarja tudni, mi köze van az ítélet tárgyához. Szophoklész tragédiái pontosan azt tagadják, amit majd Rawls elmélete állít. Oidipusz tapasztalhatja, hogy amit igazságosnak véltünk, amikor még a tudatlanság fátyla rejtette előlünk kilétünket, utóbb botrányosan igazságtalannak bizonyul. Vagy mondanánk Antigonénak, hogy neki úgy kell cselekednie, mintha nem tudná, hogy Polüneikész a testvére? Kreónnak, hogy felejtse el: ő Théba uralkodója? Ha elkötelezettségüket elrejtene előlük a tudatlanság fátyla, ők nem méltányosabbak lennének egymással, hanem egészen egyszerűen tétlenek maradnának abban az ügyben, amely így élet-halál kérdése számukra. Mert azt, hogy cselekedniük kell, és hogy mi a tennivalójuk, kizárólag elkötelezettségük diktálja. Az igazságos ítéletnek ez nem akadálya, sőt, nélkülözhetetlen előfeltétele. Oidipusz történetének tanúsága szerint mindenképpel ezzel kell számot vetnie annak, aki nem akar vak eszköz lenni a sors kezében.

A Természetes Ember uralma a városra dögvészt hoz; temérdek szenvedést, nyomorúságot zúdít az emberekre; okát senki sem érti. Addig tart – az uralom és a járvány –, amíg a Nagy Rejtvényfejtő meg nem fejtí önnön létezésé rejtélyét. Oidipusz rádöbben, hogy mindent rosszul tudott. Amit saját tettének vélt, csak megtörtént vele, cselekedetei egészen más értelmet hordoznak, mint amit maga tulajdonított nekik. Joggal mondja:

„...Tetteim

Inkább csak elszenvedtem,

Mint megtettem én.”

(Ami a dögvészti illeti, nem az ószövetségi az egyetlen hagyomány, amely szerint a haragvó isten természeti csapásokkal sújtja a bűnös embert. Ha pedig az ember bűnét a természet erői torolják meg, nehéz másra következtetni, mint hogy a bűnös cselekedet ellenkezik a természet rendjével, azaz mégiscsak természetellenes. Ami ellentmondani látszik korábbi állításunknak, hogy az erkölcsi törvény nem következik a természet törvényeiből, azaz nem természetes. Egyelőre nyitva hagyjuk ezt a nyugtalanító ellentmondást, amelyre csak később kapunk választ, hogy vajon miféle viszony állhat fenn akkor az erkölcs rendje és a természet rendje között.)

A tragédia akkor következik be, amikor a hős megérti származása titkát. Eddig nem tudta, mit tesz, hiszen nem tudta, kicsoda. Vakon élt. Most majd a tisztánlátás ítéli örökös vakságra. Tetteinek mentsége, uralmának legitimitása, láttuk, éppen az önnön kilétét illető tudatlanságban rejtett. S csak az önismeret szabadíthatja meg rettenetes hatalmától. Mintha Emmanuel Lévinas mondása teljességre be rajta, hogy a megértés képessége az ölni tudás képességének abszolút ellentéte. A szellem ereje ugyanis nem „valami olyasmí”, mint a fizikai erő, még csak nem is az utóbbi meghosszabbítása, és semmi esetre sem „uralom a természet felett”, hanem valami egészen más. Ha hihetünk Szophoklésznek, akkor éppen a Másik meghallgatásának képessége – a Másik, akitől megtudhatjuk az igazságot. Hogyan tudjuk meg? A Mások szavaiból (tekintetéből, arcából, nekünk címzett igazságigényéből, teszem hozzá sietve, ha már Lévinast szóba hoztam). És mi az igazság? Hogy valami másképpen van, mint ahogy eddig véltük. Végeredményben minden azáltal van, hogy másoktól különbözik. Gadamer megvilágosító elemzése a tapasztalat eredendő negativitásáról az igazság és módszerben is ehhez a gondolathoz kapcsolódik: hogy a szó szoros értelmében csak azt tapasztaljuk, ami rácsafol várakozásainkra.

Szokás az Oidipusz királyban az igazságkereső modern ember drámájára ismerni. A megismerés hőséről beszélnek, mintha csak egy kísérletezés közben felrobbant kémikusról volna szó, vagy egy felfedezőről, akit felfaltak a bennszülöttek. Oidipusz azonban nem a tudományos haladás mártírjainak előképe, a távoli földrészek felfedezőivel pedig éppen ellenkező utat jár be: önmagához jut el. Története azt példázza, hogy képességeinkről és a hatalomról, amit e képességek birtokában az ember megszerezhet magának, mindaddig nem tudható, hogy áldást hoz vagy átkot, ameddig kiléte titkával nem szembesül. És nem áll szabadságában, hogy ne ezzel bajlódjék, hanem inkább valami másnak, hasznosabb, kellemesebb dolgoknak szentelje életét: népboldogításnak, gyermeknevelésnek, harcnak vagy szerelemnek, mert ha a saját kilétével nincs tisztában, akkor mindarról, amit céljai szolgálatában a legjobb szándéktól vezérelve tesz, egyik pillanatról a másikra kiderülhet, hogy csak a maga és övéi romlását sietti.

De mit is jelent tudni, hogy ki vagyok? A kérdésre Charles Taylor *The Sources of the Self* című könyvében olyan világosan formulázott választ kínál, amely az ott olvasható nagyszabású problémátörténeti áttekintés nélkül is érthető. 1. „Tudni, hogy ki vagyok, azt jelenti, hogy tudom, hol állok.” (Kikhez állok közel, kiktől távolabb, tehát hová tartozom, és kinek mivel tartozom. Hogy mi a dolgom.) 2. „Tudni, hogy ki vagyok, annyi, mint tudni, miképpen váltam azzá, aki vagyok.” (Hogy legyen egy összefüggő, a mások elbeszéléseivel egybevethető történetem arról, aki vagyok.) Íme, a két dolog, aminek tudását az istenek megtagadták a szerencsétlen Oidipusztól, a tragédia közönségének okulására.

Okultunk-e belőle? Megtuttuk-e, hogy kik vagyunk, és mit tegyünk?

1. Korunk embere váltig olyan tudásra törekszik, amely függetlenül attól, hogy hol áll és kikhez tartozik, érvényes – egyetemesen, objektíve és szükségképpen.

A tudáshoz vezető úton nemhogy nem követelmény az előzetes elkötelezettség, de egyenesen tilos. Az igaz tudás az úgynevezett természettudományos világnézet alapján álló ipari civilizációban a tények hiteles reprodukciója. A tények: adatok és megfigyelések, melyek hitelességét nem a megfigyelő képességei szavatolják, hanem a műszerek megbízhatósága, az adatok kompatibilitása más adatokkal, valamint a módszertani szigor: az észtörvények univerzalitása. A személyes meggyőződésnek, elkötelezettségnek, jó- vagy rosszindulatnak az igazságkérdés tisztázásában nem jut szerep, következésképpen a tudományos társadalomirányítás terén sem juthat. Az emberről azonban nehéz úgy beszélni, hogy jóról és rosszról csak harmadik személyben szólhatunk, mert az egyéni cselekedetek értelme továbbra is elválaszthatatlan a mások helyeslésének vagy jóváhagyásának a kivívásától. Ehhez pedig mégiscsak tudni kellene, mi a jó, és mi az, aminek a helyeslése másoktól is elvárható.

A jóra és a rosszra irányuló közmegegyezés igénye kimondva-kimondatlanul akkor is megmarad, amikor a közjót privatizálják és helyette feltalálják az egyéni szükségleteket, hogy mégiscsak legyen valami legitim társadalmi cél. A szükségletek kielégítését nevezik ezután jólétnek, jó kormányzásnak a jólét előmozdítását, ez utóbbit pedig az ellátmány javításával azonosítják, és a természeti erőforrások esztelen pazarlásával biztosítják. Nem is tehetnek mást, hiszen a régimódi kérdést, hogy tudniillik mitől jó a lét, nem ildomos többé feltenni. A biológiai egyed táplálása és gondozása marad a társadalmi lény életének célja, és az etikai erőfeszítések értelme egy „Így gondozd a homo sapiensedet” útmutató összeállítására korlátozódik. Ezt a perverz állapotot sokan ugyanolyan természetesnek találják, mint mondjuk Arisztotelész a rabszolgaságot. A Természetes Ember uralma a természeti szükségyszerűség uralma lesz a szabadság szubjektuma felett.

A felvilágosodás természetfilozófusainak szeme előtt, tudom, nem ez a cél lebegett. Az emberi természetből kiinduló morálfilozófiának azonban csak két választás adatott: vagy az egyén szenvedélyei, vagy az emberisége. Vagy a szenvedélyek rabsága, vagy a közjó zsarnoksága. Aligha véletlen, hogy akik közülük igazán komolyan vették eszményi céljaik – az igazság, a szabadság vagy az egyenlőség – megvalósítását, elképzelni se tudták másképpen, mint az empirikus emberekkel szemben az emberiség fogalmára (valami egyetemesen ésszerűre) hivatkozó parancsuralom útján, a személytelen kötelességteljesítés rideg éthoszával, „mivel az emberiségnek egyetlen szenvedélye van, minden ember közös java. Minden partikuláris akarat gyanús – az egyéni akarat lehet jó vagy rossz –, az általános akarat azonban mindig jó; az általános akarat sohase tévedhet és nem is téved soha”, olvashatjuk a Nagy Enciklopédiának a természetjogról szóló szócikkében, Denis Diderot tollából. De olvashatnánk ugyanezt a Közjóléti Bizottság által hozott megannyi halálos ítélet indoklásában is, ha az erény diktatúrája alatt a halálos ítéletek egyáltalán indoklásra szorulnának.

Diderot (és Kant) szerint tehát „az általános akarat jelöli ki minden kötelességünk határait”, tekintet nélkül arra, hogy kikhez tartozunk és miképpen váltunk azzá, akik vagyunk. Az egyetemesen ésszerű uralmáról szerzett riasztó és véres tapasztalatok hozzájárultak, hogy a következő két évszázad, az utilitáriusoktól a posztmodernekig, a jó élet célját ismét és egyre inkább az egyén természetes vágyainak felszabadításában lássa. A szenvedélyek rabsága lényegesen elviselhetőbbnek ígérkezett a közjó zsarnokságánál. Egyéneken, persze, a módszertani individualizmus követelményeinek megfelelően a biológiai fajta egyedét, egy eszes állatot kellett érteni, aki számára csak az lehet jó, ha céljai háborítatlan követésében nem korlátozzák. Se kategorikus parancsolatok, melyek teljesítésének igyekezete újra és újra képtelenségekhez vezet; se különös társadalmi helyzetéből fakadó kötelezettségek.

2. Néhány évtized leforgása alatt az emberiség megszabadult, mint valami felesleges tehertől, az emlékezetét őrző történetek túlnyomó részétől: hogy „miképpen váltunk azzá”, akik vagyunk. Minden civilizáció pusztulásával feledésbe merül egy gazdag hagyomány, a miénk azonban még életében maga semmisíti meg kulturális örökségét, annak a tudásnak a java részét, amelynek fölemelkedését köszönheti. A beavatottakhoz szóló tudás a demokrácia sérelmének minősül – csakhogy minden tudás a beavatottakhoz szól, mert megfelelő gyakorlatokhoz kötött, előzetes elkötelezettséget és fáradságos felkészülést követel. Manapság a műveket, melyek a hagyományt hordozzák, túl hosszúnak vagy túl bonyolultnak találják, a szöveg tiszteletét az interaktivitás akadályának, a történeti kontextus (hagyomány) tiszteletét xenofóbiának. A műveltséget pótolja az adatbázisok kezelésében szerzett jártasság, az igaz, a szép és a jó értelméről zajló párbeszédet a kereslet és a kínálat játéka, a bölcsességet a szakszerűség. Ezzel is úgy vagyunk, mármint a hagyománnyal, mint Oidipusz, aki az útjába kerülő öregembert letaszítja harci szekereéről és nyugodt lelkiismerettel végez vele, nem tudván, hogy a saját apját gyilkolja.

Tudatlanságunk – arról, hogy kik vagyunk, és miként váltunk azzá, akik vagyunk –, nem pedig tudásunk bizonyítéka, hogy az anyatermészetet nyersanyagként véljük, s ennek kiaknázása lett a legfőbb társadalmi cél. A szellemi teljesítmény értékét hatékonyságával mérik, hatékonyság alatt a felkínált tudás-hatalom iránt mutatkozó keresletet értik, ami az árban, a kattintások

számában, a tudományos közlemény idézettségi indexében jut kifejezésre. Az egész eljárást a jólét és a haladás szolgálatával igazolják, meglehetősen tautologikus módon, hiszen jóléten és haladáson már régóta azon rögeszmék elhatalmasodását értik, melyektől űzve feldúltuk földi otthonunkat. S mint lokaszté árváinak, akiknek testvérük volt az apjuk, a mi gyermekeinknek is a nyomorúság jut majd örökül, és szégyellni és gyászolni fogják egész életükben a nemzedéket, amely elélte, elvétkezte, elpusztította előlük a jövő reményét. Az ökológiai válság egy globális civilizáció tragikus önfélreértésének következménye.