

KELEMEN JÁNOS

Leopardi filozófiájáról

Nem könnyű megítélni, hogy mi a viszony Leopardi munkásságának különböző komponensei között, s hogy ezen túlmenően e komponenseknek – a filológiának, a költészetnek, a filozófiai vélekedéseknek vagy a morális elmélekdedéseknek – mi az önmagukban vett súlya. Az alábbiakban az utóbbi kérdéssel szeretnék foglalkozni, mely az egyes komponensek különálló értékelését követeli meg. De ezt az utóbbi kérdést is csupán a filozófiára, vagyis Leopardi filozófiai vélekedéseinek körére szűkítem, pontosabban arra, amit a költő számos helyen „saját filozófiájának” nevez. Vajon filozófiai igénnyel megfogalmazott spekulációinak tulajdoníthatunk-e önálló értéket, s ha igen, akkor milyen helyet jelölhetünk ki számukra a 19. század és egyáltalán a modernség intellektuális történetében?

Banálisabban úgy is fogalmazhatunk, hogy Leopardi filozófus volt-e, sőt továbbmenve, jelentős, „nagy” filozófusnak lehet-e őt mondani.

A Leopardi-recepció történetében a kérdés többször is felmerült, s számos nemleges és igenlő válasz született rá. Luigi Russo, az *I canti (Dalok)* egyik emlékezetes kiadásának gondozója és alapos kommentátora határozott nemmel válaszolt erre, mondván, hogy Leopardi a gondolkodás terén „doxográfus” volt, vagyis „vélemények gyűjtője”, hiszen inkább csak „véleményei voltak, s nem volt filozófiája” (Russo 1962, 8). A neves kritikus és irodalomtörténész e kijelentésével azoknak a neoidealista filozófusoknak a Leopardi-képét erősítette meg, elsősorban Benedetto Croce-t, akik meghatározták a 20. század első felének olasz kultúráját.

Ezzel szemben egy mai szerző, Raoul Bruni azt állítja, hogy Leopardi igenis filozófus volt, sőt nagyobb filozófus, mint Nietzsche, akivel párhuzamba szokás őt állítani (BRUNI 2018). Persze Bruninak is megvannak a maga elődei, hiszen épp ő adta ki újra Adriano Tilgher Leopardi filozófiájáról szóló 1940-es könyvét (TILGHER 2018), mely az akkor domináns filozófiai kultúrával szembeállítva először mutatta fel a maga részleteiben a filozófus Leopardi képét.

E példák után, melyeket még sokáig lehetne sorolni, ideje állást foglalni. A továbbiakban abból indulok ki, hogy Leopardi valóban korának jelentős filozófusa volt. Nemcsak és nem elsősorban rendkívül mély filozófiai költeményei tették azzá, hanem különböző prózai szövegeiben olvasható spekulatív gondolatai és teóriái,

melyeket az egyén és az emberiség sorsáról, a múlt és a modern kor jellemzőiről, a nyelv természetéről és más kérdésekről fogalmazott meg. Persze nem volt szisztematikus gondolkodó, annak ellenére sem, hogy – mint az *Operette morali (Rövid erkölcsi írások; LEOPARDI 1998)* című műve mutatja – megvolt benne a törekvés és az ambíció egy egységes gondolati rendszer, legalábbis egy egyébként önálló szövegeket tartalmazó könyv gondolati egységének megalkotására. Ezt a törekvését felismerve írhatta egyik első és mindmáig egyik legnagyobb méltatója, Francesco De Sanctis, hogy a költő elmélyült filozófiai stúdiumaira alapozva „egy filozófiai rendszer precíz formájára” tudta hozni a világról és az életről alkotott elképzeléseit (DE SANCTIS 1936c, 263). A nagy nápolyi irodalomtörténész kijelentése ellenére reménytelen vállalkozás lenne egy precíz formába öltöztetett filozófiai rendszert rekonstruálni azokból a szétszórt elemekből („disiecta membra”), töredékekből, különféle témákat tárgyaló rövidebb-hosszabb fejtegetésekből, melyek Leopardi minden művét, de leginkább a több ezer oldalt kitevő intellektuális naplóját, a *Zibaldone di pensieri* (LEOPARDI 1993b, II) átszövik. Ez utóbbi szövegekpusz, melynek bejegyzései 1817-től 1832-ig születtek, s mely csak hat évtizeddel halála után jelenhetett meg, kiapadhatatlan forrása a mély felismeréseknek, a ma is termékenynek és kreatívnek tűnő elgondolásoknak, a szerző olvasmányélményeinek és olvasmányaihoz fűzött kommentárjainak.

A külső életrajzi tényeket tekintve emlékeztetnünk kell arra, hogy gyermek- és ifjúkorát Leopardi az apai ház vidéki elzártságban töltötte Recanatiban, s végül egész életében magányos és elszigetelt maradt, bár kapcsolatban állt Itália kulturális centrumaival, néhány fontos könyvkiadóval és folyóirattal. Élt vagy hosszabb-rövidebb időt tölthetett Firenzében, Pisában, Bolognában, Milanóban, Rómában és Nápolyban, s személyes ismeretségbe került korának néhány nagy szellemével, mint Stendhallal, Manzoni-val, Giobertivel, Niebuhrral vagy von Plattenel. A körülményeiből fakadó kényszerűségből jobbra autodidakta módon szerezte meg műveltségét, ami különösen meglepővé teheti rendkívüli erudícióját, de még inkább biztos ítélő- és tájékozódóképességét az irodalom és a filozófia kérdéseiben.

A csodagyerek Leopardi korai éveitől kezdve a legkülönbözőbb területek iránt érdeklődött, de az antik mitológia, filozófia és irodalom körébe tartozó műveket, illetve a felvilágosodás századának szerzőit olvasta legnagyobb haszonnal. Filozófiája ezekből az olvasmányokból és befelé forduló magányos életviteléből táplálkozott.

De végül is mi volt a filozófiája? Ezen a ponton két kérdés merül fel, melynek megválaszolása ugyanúgy vízvázlatos lehet a Leopardi-magyarázatok között, mint ahogyan vízvázlatosnak bizonyult az a kérdés is, hogy van-e egyáltalán filozófiája.

Először az merül fel, hogy milyen nyomot hagyott gondolkodásában a 18. század nagy gondolkodóinak materializmusa és szenzualizmusa, s hogy ennek a fel-

világosodás-kori örökségnek elsajátítása döntő volt-e a számára. A második kérdés pesszimizmusára és annak jelentésére vonatkozik.

A legnagyobb leopardisták az első kérdésre igennel felelnek, s azon a véleményen vannak, hogy a felvilágosodás szenzualizmusa és materializmusa döntő hatást gyakorolt Leopardira. Közéjük tartozik Walter Binni, Leopardi összes műveinek gondozója (aki az összes művek 1969-es kiadásához írt nagylélegzetű előszavát önálló monográfiaként is publikálta; BINNI 1973).

Binni azt hangsúlyozta, hogy Leopardi „a felvilágosodásból eredő szenzualista materializmusra támaszkodva” (Binni 1993, XVI) olyan radikális szenzualista elveket dolgozott ki, melyek „ellentétben álltak minden zárt és absztrakt metafizikai koncepcióval”, s egy igazi értelemben vett „komplex és artikulált materializmusra voltak nyitottak” (BINNI 1993, LI). Ez a „következetes és határozott materializmus formáját öltő” szenzualista materializmus – mondja szintén Binni – összefüggött a költő gondolkodásában jelen lévő nihilista ösztönzésekkel, melyek akár egy egzisztencialisztikus nihilizmus megelőlegezésének is tekinthetők (BINNI 1993, LXVII).

Leopardi filozófiájának ehhez hasonló materialista értelmezéseit számtalan szöveghely támasztja alá, különösképpen a *Zibaldone* sok-sok passzusa. Ezek közül néhányra később ki is térek. Előbb azonban szólni kell arról, hogy egy sor más szöveghelyen egy nem szokványos, problematikus, kételyekkel átszőtt vallásosság motívumai is megjelennek, melyek fényében megkérdőjelezhető, de mindenképpen árnyalendő a materialista, ateista és nihilista Leopardiról alkotott kép, legalábbis e kép egyértelmű volta.

Egy csokorra valót lehet összegyűjteni azokból a kijelentéseiből, melyek szerint filozófiája alátámasztja a keresztény vallást, sőt egyedül alkalmas annak igazolására. Kijelentette például:

nekem úgy tűnik, hogy szisztémám alátámasztja, s nem megrendíti a keresztény vallást; sőt szüksége van rá, és bizonyos módon feltételezi azt [...]. Hitünk háborút folytat az ész ellen. Én kimutatom az ész abszolút és *lényegi* képtelenségét, nemcsak az emberi boldogságra, a társadalom megőrzésére, az erkölcs létrehozására és fenntartására, hanem egyenesen a gondolkodásra és a megértésre (*Zibaldone*, 1642;¹ LEOPARDI 1993, II, 640).

Antimo Negri, az utóbbi fél évszázad egyik legjelentősebb olasz filozófiatörténésze könyvet írt Leopardi keresztény tapasztalatáról, az utóbbin azt értve, hogy a költő beleszületett egy hitbe, abban növekedett fel, s ezt olyan próbatételeken

¹A *Zibaldone* helyeire a szokásnak megfelelően a kézirat Leoparditól származó oldalszámozása szerint hivatkozom.

keresztül élte meg, melyek – mint minden saját bőrünkön megtapasztalt próbatétel – komoly kockázatoknak tették ki (NEGRI 1997, 7). A könyv elemzései és érvei ahhoz a konklúzióhoz vezetnek, hogy Leopardi nem volt sem ateista, sem nihilista (NEGRI 1997, 177).

Való igaz, a legerősebb oppozíció, amelyben Leopardi gondolkodott, a természet és az értelem közötti ellentét volt, amelyen belül az értelem játszott a negatív pólus szerepét. A költő folytonos, mondhatni kérlelhetetlen polémiát folytatott az értelem ellen, kárhóztatta az értelemnek való természetellenes behódolásunkat és azt, hogy immár az értelem uralkodik a modern társadalomban. Így nehezen mondható, hogy szinte az irracionalizmus határáig elmenő harcával, mellyel a keresztény vallást is megerősíteni vélte, a felvilágosodás örököse lett volna. Persze tekintetbe kell venni, hogy polémiájában jól felismerhetően erőteljes rousseau-iánus motívumok vannak jelen, melyekben a modernizáció és a racionalizáció ellentmondásai és az emberi természetet tönkretévő hatásai fejeződnek ki.

Oda jutottunk tehát, hogy a felvilágosodáshoz való viszonyának és materializmusának kérdésében is ellentétes, világnézetileg is különböző konzekvenciákkal járó interpretációs lehetőségek merültek fel. Leopardi ebben a tekintetben természetesen messze nem áll egyedül az irodalom és a filozófia történetében, de életművének, prózai és filozófiai alkotásainak töredékes, nem-szisztematikus jellege is nehezíti, hogy filozófiáját a maga egészében egyértelműen jellemezni tudjuk.

A mérleg nyelve mégis afelé billen, hogy ez a filozófia elsősorban a felvilágosodás-kori materializmus folytatása, mely 18. századi előzményeihez képest egészen sajátos színekkel és új érvekkel gazdagodott. Az akadémiai filozófia nyelvét használva azt mondhatnánk, hogy mind ontológiai, mind ismeretelméleti szempontból túl számosak és mélyenszántóak Leopardi ez irányú állításai és fejtegetései, semmint hogy más következtetéseket vonhatnánk le.

Ontológiai szempontból Leopardi elfogadta, hogy a világ anyagi természetű, s ezzel összefüggésben ismeretelméleti szempontból is azt vallotta, hogy csakis az anyag ismerhető meg. Mint mondta, „elménk nemcsak nem tud megismerni, de nem is tud semmit sem felfogni az anyag határain kívül. Azon túl semmilyen lehetséges erőfeszítéssel sem tudunk elképzelni egy létmódot, egy a semmitől különböző dolgot” (*Zibaldone*, 601, 602; LEOPARDI 1993, II, 195). Az anyag mellett nem létezik tehát egy másik szubsztancia, a szellem, amelynek tulajdonítani lehetne a gondolkodás és az érzékelés képességét. Hétköznapi tapasztalataink, maguk a tények önmagukban mutatják, hogy „az anyag gondolkodik és érzékel”, hiszen „a világban látsz olyan dolgokat, melyek gondolkodnak és érzékelnek, s nem ismersz olyan dolgokat, melyek ne lennének anyag; nem ismersz a világban, sőt semmilyen erőfeszítéssel sem tudsz felfogni mást, mint anyagot” (*Zibaldone*, 4253; LEOPARDI 1993, II, 1132).

Ugyanakkor Leopardi a lélek halhatatlanságát illetően kevésbé vall egyértelmű nézeteket. Néhány helyen általános materialista felfogásával ellentétes állításokat

tesz, s elfogadja a lélek halhatatlanságának tételét. Úgy érvel, hogy a lélek hathatatlanságát az ember boldogtalansága bizonyítja. Míg az állatok boldogok, vagy majdnem azok, addig bajaink előrelátása, a jelennel való elégedetlenségünk, vágyaink kielégítésének lehetetlensége nyomorulttá tesz minket, ami „azt bizonyítja, hogy létezésünk nincs bevégezve ebben az időben, mint az állatoké” (*Zibaldone*, 40; LEOPARDI 1993, II, 28).

Végeredményben tehát az ember magasabb rendű volta és helyzetének ebből fakadó világos tudata magyarázza boldogtalanságát. Ez pedig megmagyarázza léte időbeliségének különlegességét az állatokéval szemben, ami viszont valamilyen módon a lélek halhatatlanságát is involválná. Az érv – jegyezzük meg – nem túl erős. Leopardi a halhatatlanságról („a lélek halhatatlanságáról”, illetve „az ember halhatatlanságáról”) más esetekben a halottak iránti gyásszal kapcsolatban elmélkedik, mondván, hogy ha a tiszta és egyszerű természetet kérdezzük, akkor inkább „az ember totális elmúlásában hiszünk, mintsem a lélek halhatatlanságában” (*Zibaldone*, 4279; LEOPARDI 1993, II, 1145).

A boldogtalanságból merített előbbi érv mindamellettt átvezet főntebb említett második kérdésünkhöz: a pesszimizmushoz.

A pesszimizmusnak az ókortól kezdve megvan a maga története, de kétségtelen, hogy ebben a történetben Leopardi kiemelkedő szerepet játszik, hiszen az ő költészete és filozófiája jelenti a modern pesszimizmus kiindulópontját. Európai hatása ezen a téren már elég korán kibontakozott.

Schopenhauer, a másik nagy pesszimista, olvasta az *Operette moralit*, mely úgy tűnik, mély benyomást tett rá. Olvasta De Sanctis 1858-ban írt „Schopenhauer és Leopardi” című dialógus formájú tanulmányát is, melyet Leopardi művének német fordítója, E. O. Linder küldött meg neki. A tanulmányban többek között ezekkel az állításokkal találkozhatott:

„Leopardi és Schopenhauer ugyanaz a dolog. Majdnem egy időben egyikük megteremtette a fájdalom metafizikáját, másikuk a fájdalom költészetét.” Az a különbség, hogy „az egyik materialista, a másik spiritualista”, következtetéseikben azonban megegyeznek, hiszen „ugyanazt a vak és gonosz hatalmat teszik meg a világ elvének; s kevésbé fontos, hogy egyiküknél ez az anyag ereje, másikuknál pedig egy olyan erő, mely az anyag álarca alatt nyilvánul meg: ebből ugyanaz az *ergo* születik” (DE SANCTIS 1936b, 148, 149).

Nihilista vagy nihilistának tűnő gondolataival Leopardi egy másik nagy 19. századi filozófusra is hatást gyakorolhatott. Természetesen Nietzschéről van szó, aki ismerte és értékelte műveit, melyek megvoltak a könyvtárában. A kettejük közti közvetlen hatástörténeti összefüggés mértéke vagy intenzitása nehezen meghatározható, de gondolkodásuk hasonlósága, szellemi rokonsága tanulságos összeha-

sonlító elemzésekre ad lehetőséget. Ezekből egyébként a szakirodalomban nincs is hiány.²

Leopardi pesszimizmusának fő tétele szerint az ember, mégpedig „nemcsak az emberek, hanem az emberi nem”, „szükségképpen mindig boldogtalan volt és boldogtalan lesz”, mégpedig nem a szerencsétlen körülmények miatt, mint a szegénység, az éhség, a nyomor vagy a különféle sorscsapások, hanem eredendően, természeténél fogva az. S nemcsak az emberi nem boldogtalan, „hanem az összes állat, s nemcsak az állatok, hanem az összes többi lény a maga módján”. Nem az egyedek boldogtalanok, hanem a fajok, a nemek, a glóbuszok, a szisztémák, a világok” (*Zibaldone*, 4175; LEOPARDI 1993, II, 1098). Emellett az az érv szól, hogy minden lényvel veleszületett az önszeretet, amely pedig határtalan, miközben minden élvezet, melyet önszeretetünktől hajtva el akarunk érni, korlátolt, következésképpen egyetlen élvezet sem lehet arányban vágyainkkal, és semmiképpen sem elégíthető ki:

az élvezet és az öröm éppannyira lehetetlen, mint amennyire kikerülhetetlen a szenvedés (LEOPARDI 1998, 176).

Felmerül a kérdés, melyet már a költő kortársai felvetettek, s melyre maga Leopardi is válaszolni kényszerült: vajon ez az extrém pesszimizmus nem saját boldogtalan életének tükröződése-e? Erre nyilvánvalóan nemleges a válasz. Elméletileg azt kell mondanunk, hogy maga a kérdés a kritikai irodalomban sokáig dívó és kísértő, de már régen elavult biografizmust sugallja, amely legalábbis a nagy irodalom esetében minden magyarázó erőt nélkülöz. Figyelemre méltó, hogy Leopardi úgy válaszol, hogy elveti az életrajzi magyarázatot, s ennek szellemében lényegében a kérdést is elutasítja:

Kinevetem azokat az embereket, akiknek szükségük van arra, hogy értelmesnek lássák a létet; akik úgy tekintenek filozófiámra, mint egyéni szenvedéseim eredményére; akik nem haboznak testi nyavalyáimnak tulajdonítani azt, ami nézeteimhez tartozik. Mielőtt meghalok, protestálni fogok e meghamisítás és vulgaritás ellen, s kérem olvasóimat, egyedül észrevételeimet és megállapításaimat nézzék, s ne betegséget vádolják (LEOPARDI 1998, 182 [lábjegyzet]).³

²E helyütt elegendő Antimo Negri kiváló könyvére emléleztetni: NEGRI 1994.

³E szövegrész eredetileg a szerző egyik 1832 május 24-én kelt, részben francia nyelvű leveléből való (LEOPARDI 1993, I, 1382), melyet a *Rövid erkölcsi írások* magyar fordítója Leopardi álláspontjának illusztrálására onnan vett át.

Egyenes beszéd. Különbséget kell tehát tenni az egyén élete és nézeteinek rendszere között, mely a koherensen gondolkodóknál érvekre, logikai összefüggésekre épül, egy világképet foglal magában, s ezért igazságtartalma szerint, nem pedig a kontingens élettények alapján ítélendő meg.

Leopardi pesszimizmusa valóban összefüggő világképet alkot, mely legalább három szintre tagolódik. Beszélhetünk a költő *kozmosz*, *antropológiai* és *társadalmi* pesszimizmusáról.

A *kozmosz pesszimizmus* értelmében a létnek a maga egészében nincs értelme, következésképpen a nemlét előnyben részesítendő a léttel szemben, az állati öntudatlanság létünk tudatával, az illúziók a valósággal, a természet pedig az értelemmel szemben. Az *Ázsiai nomád pásztor éji dalának* nyája, nem tudván nyomoráról, „százszor boldogabb, mint az ember”, ám jobban megfontolva ez is csak látszat, hiszen *élőként* hasonlóképpen kínra született:

Tán csak hiszi a pásztor,
 hogy a juhnyája különb sorsú nála:
 az akol és a bölcső
 egyformán kínra tárva,
 ki világra jött: nem múlt a gyásza.⁴

Idézetünk utolsó sorában nem nehéz felismeri az *Oedipus Kolonosban* sorait:

Nem születni a legnagyobb boldogság, de a második
 megszületve hamar megint
 visszasüllyedni, ahonnan jöttünk.⁵

Ám a kozmosz pesszimizmus nem merül ki a lét értelmének a tagadásában, hanem magában foglalja azt az állítást is, hogy a lét a maga egészében rossz. Így tehát „minden rossz”:

minden, ami van, rossz; bármilyen dolog létezzon, az rossz; minden dolog a rosszért van; a létezés rossz és a rosszra van rendelve; az univerzum célja a rossz; az univerzum rendje, állapota, törvényei, haladási iránya nem más, mint rossz, s nem irányul másra, mint a rosszra. Nincs más jó, mint a nem létezés; nincs más jó, mint ami nem

⁴ *Ázsiai nomád pásztor éji dala*. Fordította Weöres Sándor. (Az utolsó sor az eredetiben így hangzik: „è funebre a chi nasce il dì natale”, „annak aki megszületik, gyászos nap a születés napja”.)

⁵ Szophoklész, *Oedipus Kolonosban*. 1226–1228. Fordította Babits Mihály E sorokra máshol természetesen Leopardi is hivatkozik (*Zibaldone*, 2672; LEOPARDI 1993, II, 679).

léteznek, mint a dolgok, melyek nem dolgok; minden dolog rossz. [...] A létezés saját általános természeténél és lényegénél fogva tökéletlenség, szabálytalanság, szörnyűség (*Zibaldone*, 4174; LEOPARDI 1993, II, 1098).

Ezeknek a szélsőséges elméleteknek a keretében érintkeznek a pesszimizmus leginkább azzal, amit az interpretátorok egy részével ellentétben Leopardi *nihilizmusának*, pontosabban a Leopardi-féle nihilizmus alapvetésének nevezhetünk. Mint Leopardi rámutat, minden létező egyedi dolog korlátolt és véges, s ezt kozmológiailag is érvényesnek tartja. Ezek szerint a létezés törvényeiből kifolyólag nincs végtelenség, vagyis olyan dolog, aminek ne lennének határai. Mindebből pedig az következik, hogy csak az, ami *nem létezik*, vagyis a *létezés tagadása* lehet határtalan. A világ végtelensége egybeesik a semmivel.

Nyilvánvalóan a kozmikus pesszimizmus alá foglalható a pesszimizmus következő, antropológiai szintje. Erről legyen itt elég annyit megjegyezni, hogy az emberi lét hiábavalóságának és az emberi szenvedés szükségszerűségének tétele mellett azt a meggyőződést is magában foglalja, hogy az emberi természet javíthatatlanul rossz: „az emberek hitványak, gyengék, korlátoltak és aljasak” (LEOPARDI 1998, 183). Ezen nem segíthet semmilyen nevelés, hiszen az emberek mindig hajlandók igaznak elfogadni bármilyen hamis és képtelen nézetet, csak hogy ne kelljen szembenézniük létük reménytelenségével.

A javíthatatlanság gondolata átvezet a társadalmi pesszimizmus szintjéhez. Ezen a ponton kézzelfoghatóvá válik, hogy Leopardi filozófiai mondanivalója meglehetősen kétélű. Mindaz, amit koráról, vagyis „századáról” a pesszimizmus jegyében elmond, evidensen olvasható kor- és társadalomkritikaként, sőt a későbbi nagy kultúra-kritikai irányzatok korai megelőlegezéseként. Gondolatainak ebből az olvasatából kiindulva alkotható meg a „progresszív Leopardi” képe, egy olyan Leopardié, aki a polgári kultúrában való, történelminek bizonyuló csalódása nyomán nemcsak egy meggyőződéses materializmushoz jutott el, hanem egy jövőbeli „szociális és haladó emberiség” eszméjéhez. Ennek az értelmezésnek talán máig legkomolyabb képviselője Cesare Luporini (LUPORINI 1947).

Túl sok azonban, mint eddig is láttuk, az olyan szöveghely, mely egy ellentétes, a haladásban és a világ jobbításában nem hívó Leopardi-képet támaszt alá. Ha Leopardi kritikusa volt századának, akkor a progresszióban és a folytonos technikai, tudományos, és társadalmi tökéletesedésben hívó 19. századnak, Hegel és Comte századának volt a kritikusa.

Egy dolog a Leopardi nagyszerű költeményeiben kifejeződő fájdalom, más dolog az elméleti fogalmakban megfogalmazott filozófiájának pesszimista mondanivalója. Ez a pesszimizmus és annak itt megkülönböztetett három változata: eleve fegyvertelenné teszi követőjét, megfosztva őt attól a hittől, hogy értelmet lehet kölcsönözni a létnek, és boldogabbá vagy jobbá lehet tenni az életet. Nem véletlen, hogy Benedetto Croce az *Operette morali* dialógusaiban egy „szükös, ma-

radi, reakciós szellemiséget, az új és az élő iránti ellenszenvet” fedezett fel (CROCE 1923, idézi ORLANDO 1995, 46).

Ma kiment a divatból a haladás fogalma. S valóban, nincs is sok értelme annak, hogy a 19. századi történelemfilozófiák értelmében a történelem egészéről úgy beszéljünk, mint szakadatlan, globális haladásról, bár számtalan részterületen – az emberek általános életkorának növekedése, a pusztító járványok leküzdése, a civilizációs javak bővülése, a művelődés, a tudomány bővülése, stb. – van relatív értelemben haladás.

A haladás fogalmának a helyét ma jobbra a teljes relativizmus és szkepszis vette át. Leopardi, a filozófus, sokaknak orákuluma lehetne. Attól tartok: veszélyes orákuluma.

Bibliográfia

- BINNI, Walter (1973), *La protesta di Leopardi*, Firenze, Sansoni.
- BINNI, Walter (1973), Leopardi poeta delle generose illusioni e della persuasione, in LEOPARDI (1973, XI–CLVI).
- BRUNI, Raoul (2018), „Leopardi è stato il filosofo più grande, altro che Nietzsche”, dialogo leopardiano con Raoul Bruni, *Pangea*, posted on Ottobre 09, 2018.
- CROCE, Benedetto (1923), *Poesia e non poesia*, Bari, Laterza.
- DE SANCTIS, Francesco (1936a), *Saggi critici I–II–III*. Milano, Sonzogno.
- DE SANCTIS, Francesco (1936b), Schopenhauer e Leopardi, in DE SANCTIS 1936a II. 124–167.
- DE SANCTIS, Francesco (1936c), Le nuove canzoni di Giacomo Leopardi, in DE SANCTIS 1936a III. 256–266.
- LEOPARDI, Giacomo (1962), *I canti*, a cura di Luigi Russo, Firenze, Sansoni.
- LEOPARDI, Giacomo (1993a), *Tutte le opere I–II*. (a cura di Walter Binni, e Enrico Ghidetti), Milano, Fabbri, Bompiani, Sonzogno. (Első kiadás: 1969. Firenze, Sansoni)
- LEOPARDI, Giacomo (1993b) *Zibaldone di pensieri*, in LEOPARDI 1993b II.
- LEOPARDI, Giacomo (1995), *Operette morali* (cronologia, introduzione e note di Saverio Orlando), Milano, Fabbri.
- LEOPARDI, Giacomo (1998), *Rövid erkölcs írások* (fordította Ördögh Éva), Budapest, Eöt-vös József Könyvkiadó.
- LUPORINI, Cesare (1947), *Leopardi rogressivo*, Roma, Editori Riuniti.
- NEGRI, Antimo (1994), *Interminati spazi ed eterno ritorno. Nietzsche e Leopardi*, Firenze, Le lettere.
- NEGRI, Antimo (1997), *Leopardi – Un'esperienza cristiana*, Padova, Messaggero.

ORLANDO, Saverio (1995), Introduzione, in LEOPARDI 1995.

RUSO, Luigi (1962), La „carriera poetica” di Giacomo Le (1973 opardi, in LEOPARDI 1962.

SABATINI, Angelo G. (a cura di) (2013), *Pensiero politico e letteratura del risorgimento*, So-veria Mannelli, Rubbettino.

TILGHER, Adriano (2018), *La filosofia di Leopardi e altri scritti leopardiani*, a cura di Raoul Bruni, Torino, Aragno.