

Vico contra Hobbes*Bevezetés

Giambattista Vico, a modern történetfilozófia és hermeneutika atyja, egyben a nyelvfilozófia megújítója,¹ számos őt megelőző és őt követő szerzővel volt összehasonlítva a szakirodalomban: az elsők esetében értelemszerűen Vico forrásainak meghatározása, míg az utóbbiak esetében azon gondolkodók azonosítása volt a cél, akikre Vico hatást gyakorolhatott, még ha e hatás legtöbbször nem is bizonyítható. A fenti esetekben a kanonizált szerzők esetében bevett komparatív módszerről van szó. Jelen munkában ezen összehasonlító metóduson alapuló megközelítés sajátosságát az adja, hogy bár Vico számtalan utalást tesz klasszikus és modern szerzőkre, ezen utalások és a vicói mű elemzőinek konszenzusa alapján végeredményben csak négy szerző tekinthető Vico szempontjából a tekintély értelmében vett forrásnak: Bacon, Grotius, Platón és Tacitus. Raffaello Franchini a *Hobbes: il «quinto autore» di Vico* című cikke² révén azon kutatók egyike volt, akik hangsúlyozták Thomas Hobbes jelentőségét Vico életművében, Vico „ötödik szerzőjeként” beállítva (az említett négyen túl) az angol filozófust, annak ellenére, hogy Vico csak elszórtan és ambivalens módon említi Hobbest az *Új tudományban* és más írásaiban.

A Hobbes és Vico közti szoros kapcsolat feltételezését először Ugo Foscolo fogalmazta meg,³ míg Fausto Nicolini írt először specifikusan e témában:⁴ Nicolini, aki feltárta, hogy az *Új tudomány* második – 1730-as – kiadásához írt utóirat valószínűleg a Vico és egyházi cenzora, Giulio Nicola Torno tiszteletes közti nézeteltérés miatt nem került kiadásra⁵ (míg Torno azt megelőzően fenntartások nélkül engedélyezte az *Új tudomány* első, 1725-ös kiadását), a „vadak bolyongásának” témáját elemzi a szóban forgó utóirat vonatkozó részeinek idézésével. A „vadak bolyongásának” vicói hipotézisét „támadták a legtöbbet – mint heterodox álláspontot – a *Scienza nuova* XVIII. századi katolikus kritikusai, köztük a legerőteljesebben, legélesebben és leginkább doktrinálisan a

* Jelen tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült, előzménye az alábbi olasz nyelvű cikk: József Nagy, *Vico contra Hobbes*, in *Información Filosófica*, vol. IX (2012), no. 18, pp.101-124. Köszönetem fejezem ki az alábbi kutatóknak: Kelemen János (ELTE, Budapest), Paolo Cristofolini (SNS, Pisa), Andrea Battistini (Università di Bologna), Manuela Sanna és Alessia Scognamiglio (ISPF, Napoli).

1 A nápolyi filozófus újításai e területeken a XVIII. században elég merésznek számítottak ahhoz, hogy felkeltsék az Inkvizíció figyelmét: e témáról ld. József Nagy, *Vico e il Sant'Ufficio*, in *Información Filosófica*, vol. VIII (2011), no. 17, pp.7-25; Nagy e munkájának egyik legfontosabb referenciája az alábbi tanulmány: Girolamo De Miranda, «*Nihil decisum fuit*». *Il Sant'Ufficio e la Scienza nuova di Vico*, in *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Anni XXVIII-XXIX (1998-1999), pp.5-69; egy további jelentős cikk a témáról Gustavo Costa-é: *Vico e l'Inquisizione*, in *Nouvelles de la République de Lettres*, Anno XIX, 1999/II, pp.93-124.

2 in *Criterio*, 6/1988, pp.241-257.

3 vö. Eugenio Garin, *A proposito di Vico e Hobbes*, in *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Anno VIII (1978), p.105.

4 Nicolini, *Vico, Hobbes e una postilla inedita alla «Scienza nuova»* (Estratto dal volume LXI degli *Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche della Società Reale di Napoli*), Napoli: V. Rappolla, 1942.

5 vö. Nicolini, *i.m.*, p.5.

domonkos Bonifacio [Gianfranco] Finetti. A [...] heterodoxia vádja a maga módján igaz volt, mivel e nyilvánvalóan Lucretiusra visszavezethető (ami egyenértékű azzal, hogy azt állítjuk: epikureista, libertinista és ateista) hipotézis megtalálható Hobbesnál, akinek a «bellum omnium contra omnes» tétele – egy elvileg mindent lefedő tétel, melyben az «angol» filozófus (ahogy Vico nevezte) összefoglalta az ún. természeti állapotról szóló koncepcióját – tökéletesen megegyezik a vicói «vadak bolyongásával», egy szintén szintetikus kifejezéssel, mellyel a nápolyi filozófus egy Hobbeséhoz nagyon hasonló elméletben összegezte az emberiség kezdeti, boldogtalan korszakát”.⁶

A XX. század folyamán tehát számos kutató hasonlította össze Vicót és Hobbest, mégpedig a Hobbes-féle természeti állapot és a Vico-féle *istenek kora* Nicolini által említett analógiájából kiindulva, s ezen egybevetést tudományelméleti és politikafilozófiai irányban kidolgozva. Az utóbbi ötven évben a Vico-Hobbes összevetést középpontba helyező vizsgálódások egyfajta evolúciója látható, a két szerző közti nagyon szoros kapcsolat ill. a két gondolkodó közti részleges vagy teljes elidegenedés határ-álláspontjaival. Nicolinit követően a Hobbes és Vico összehasonlítás megújítói közt említésre méltó Max Harold Fish és Nicola Abbagnano (fenntartva, hogy e kettő nem specialistája e komparatív megközelítésnek), továbbá Arthur Child.⁷ Jelen munka szempontjából elsőként azon szerzők tanulmányait fontos szemügyre venni, akik a Vico és Hobbes közti *erős kapcsolat* tézise mellett érvelnek: Ferruccio Focher és Jeffrey Barnouw. A második kategóriába sorolandók azok, akik a Vico és Hobbes közti *gyenge kapcsolat* (egyben Vico Hobbestól való részleges elidegenedésének) tézise mellett érvelnek: Amos Funkenstein és Biago De Giovanni. A harmadik kategóriába mindenekelőtt Aniello Montano tartozik,⁸ aki Vico Hobbestól való tökéletes elidegenedése mellett érvel. Néhány újabb keletű tanulmány, mint pl. Franco Rattoé, valamint az alulírotté⁹ – immár a Vico-Hobbes összehasonlítások Montano-féle radikális felülbírálatát követően – megpróbálta ismét a Vico és Hobbes közti erős kapcsolat tételét előtérbe helyezni: e próbálkozás nem járt eredménnyel, de Ratto (később említendő) értékes munkája így is világosan kimutatta Hobbes intertextuális jelenlétét Vico műveiben.

Jelen tanulmányban, kiemelve a vicói életműnek a német filozófiával fennálló kapcsolódási pontjait és mindenekelőtt angol előzményeit (szem előtt tartva Vico munkásságának francia recepcióját is, melynek nagy jelentősége volt a XIX. században), kritikailag szeretném bemutatni a Hobbes-Vico komparatív vizsgálódások hermeneutikai dinamikáját, határ-álláspontokként tehát a

6 Nicolini, *i.m.*, pp.5-6.

7 Child, *Fare e conoscere in Hobbes, Vico e Dewey* [1953] (Introduzione di E. Garin), Napoli: Guida, 1970.

8 Montano, *Storia e convenzione. Vico contra Hobbes*, Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici–La Città del Sole, 1996.

9 Nagy József, *Vico és Hobbes politika- és nyelvfilozófiájának összevetése*, Doktori disszertáció, Budapest: ELTE BTK, 2003; Nagy, *Hobbes és Vico nyelv- és politikafilozófiája*, in *Magyar Filozófiai Szemle*, XLVII. évf., 2003/4, pp.479-502. Nagy Vico-monográfiájának egyik fejezetében is érinti e témát: „Vico és Hobbes összevetése”, in Nagy, *Vico. Eszmetörténet mint korlátlan szemiozsis*, Budapest: Áron, 2003, pp.219-226.

két szerző közti erős ill. gyenge kapcsolat tételezését meghatározva. Metainterpretatív elemzésem Montano említett tézisének kritikai vizsgálatára fut ki: Montano – bár elismeri Hobbes Vicóra gyakorolt hatását – plauzibilis (bár talán nem teljesen meggyőző) érveket fogalmaz meg annak kimutatása végett, hogy két, határozottan különböző filozófiai álláspontú szerzőről van szó.

1. Vico összehasonlítása Hobbestól különböző szerzőkkel

1.1. Vico és a klasszikus német filozófia egyes képviselői

Vico történetfilozófiai elméletének összehasonlítása a német idealizmus egyes szerzőinek koncepcióival szinte kínálja önmagát: különböző háttérű kutatók véltek látni és láttatni analógiákat Vico és Kant, Vico és Herder, Vico és Hegel közt. Ezen egybevetések terén a Vico-Herder összehasonlító elemzés látszik a leginkább megalapozottnak, bár jogos Kelemen János megállapítása, miszerint Herder filozófiai rendszere kidolgozását *követően* olvasta az *Új tudományt*, miáltal nem igazolható okozati kapcsolat Vico és Herder elmélete között.¹⁰ Vico-Herder témában a leghíresebb monográfia kétségtelenül Isaiah Berliné:¹¹ azon túl, hogy Vicót úgy állítja be, mint a kulturális antropológia alapítóját, Berlin hangsúlyozza, hogy a *verum ipsum factum* elv történelemre való alkalmazása genuin értelemben vicói találmány,¹² és hogy végeredményben Vico jelentősebben hatott a modern történelmi kutatás formálódására, mint Herder.¹³

A közelmúltban Rathmann János elemezte a Vico-Herder kapcsolatot, többek közt azt hangsúlyozva, hogy ezen összehasonlítás területén Berlin más módszert követett, mint néhány további tekintélyes német szerző (Georg G. Iggers, Heinz Gockel és Wolfgang Pross), amennyiben Berlin szerint a Vico és Herder közti lényegi kapcsolat abban áll, hogy mindkettő a történetfilozófia *kompilátora* (saját történetfilozófiai rendszer nélkül), és hogy mindkettő az *Anti-Aufklärung* képviselője.¹⁴ Rathmann – hatékonyan használva fel az említett német szerzők érveit – arra a következtetésre jut, hogy Herder valójában egyfajta átmenetként fogható fel Vico és Hegel közt,¹⁵ és ebből kiindulva leszögezhető, hogy Vico, Herder és Hegel mindenekelőtt azon az alapon kapcsolható egymáshoz, hogy mindhárman a *történelem mibenlétének* meghatározására törekedtek, s e kérdés náluk „a természet és a társadalom világa közötti viszonyként is megfogalmazódott”.¹⁶

10 vö. Kelemen, *Nyelv és történetiség a klasszikus német filozófiában*, Budapest: Akadémiai, 1990, p.119 (lábjegyzet).

11 Berlin, *Vico and Herder. Two studies in the history of ideas*, New York: Viking Press, 1976. Különösen érdekes Berlin azon elemzése is, melyben Vicót összekapcsolja a kulturális pluralizmus fogalmával („G.B. Vico és a kultúrtörténet”, in Berlin, *Az emberiség göcsörtös fája* [ford. Pap M.], Budapest: Európa, 1996, pp.37-74).

12 vö. Berlin, *Vico and Herder...*, i.k., p.140.

13 vö. Berlin, *Az emberiség göcsörtös fája*, i.k., p.88.

14 vö. Rathmann, *Történetiség a német felvilágosodásban. Mendelssohn jelentősége*, Budapest: Logos, 2007, pp.66-67. Egy további példát említve, Vico felvilágosodás-ellenes jellegét hangsúlyozza munkájában Mark Lilla: *G.B. Vico. The making of an Anti-Modern*, Cambridge (Mass.): Harvard U.P., 1994 (ld. mindenekelőtt a „Decadence Ancien and Modern” című zárófejezetben; Lilla, *i.m.*, pp.204-234).

15 vö. Rathmann, *i.m.*, p.74.

16 vö. *i.m.*, p.77. Rathmann rámutat: annak ellenére, hogy Hegel sokat köszönhet Vicónak, és annak ellenére, hogy a

1.2. Vico és Leibniz

Továbbá a Vico és egyes őt követő szerzők összehasonlítását célzó, nagy jelentőségű vizsgálódásokon, a továbbiakban a Vicót és néhány őt közvetlenül megelőző, XVII. századi szerzőkkel (köztük Hobbesszal) való összehasonlításokat szándékozom kritikailag áttekinteni, mely szerzők Vico történetfilozófiai elmélete forrásaiként foghatók fel. Ezen összehasonlító elemzések közül mindenképp kiemelkedően fontos Vittorio Mathieu *Vico–Leibniz* összevetése.¹⁷ Vicóra hatást gyakorolhattak Leibniz írásai, ahogy az világosan látható az 1744-es *Új tudomány* híres helye alapján, melynek megfelelően e tudomány

az emberi eszmék története, amely szerint [...] el kell járnia az emberi szellem metafizikájának. A tudományok e királynője, azon [CVI.] axiómánk értelmében, hogy «a tudományoknak ott kell kezdődniük, ahol anyaguk kezdődött», akkor kezdődött, amikor az első emberek elkezdtek emberien gondolkodni, nem pedig akkor, amikor a filozófusok először gondolkoztak az emberi eszmékről (mint ahogy nemrég egy tanult és tudós könyvecske jelent meg *Historia de ideis – Az eszmék története* – címmel, amely elvezet korunk két első géniuszának, Leibniznek és Newtonnak a vitájáig).¹⁸

Mathieu tanulmányában – kiindulásként – a megfelelő hangsúllyal van tárgyalva Vico és Leibniz antikartezianizmusa: „Descartes számára a valóság legitim vizsgálatának *egyetlen* módja van [...]. Leibniz [...] és Vico számára a fizika és a metafizika nem különböző valóságok és nem is különböző általánosságok fokozatainak «tudományai»: a két diszciplína ugyanazon valóság vizsgálatának két módja [...]; és mindkét módszer nélkülözhetetlen, amennyiben meg akarjuk érteni a valóst, még ha olyan okok és célok miatt is, melyek egymással nem egyeztethetők feltétlenül össze. [...] Vico és Leibniz e szempontból többet képviselnek, mint két egymást követő rehabilitációját [...] a hagyományos filozófiának, a *philosophi novi* rágalmazásaihoz viszonyítva”, mely *philosophi novi* körébe tartozik Descartes, Locke és bizonyos értelemben Hobbes; Vico és Leibniz „a filozófia tételezésének két új módszerét adják, *figyelembe véve* a helyzetet, mely a Galilei-féle tudomány létrejöttével alakult ki”.¹⁹ A *De antiquissima italorum sapientia*-ban Vico hangsúlyozza – mégpedig a Bacon-i értelemben vett „empirista” módon –, hogy szerinte a fizikában nem alkalmazható a geometriai módszer:

hegeli történetfilozófiai főmű első kiadásának Bevezetésében még szerepel Vico neve, Hegel ill. tanítványai az *Előadások a világtörténelem filozófiájáról* (Budapest: Akadémiai, 1979) véglegesített német kiadásában már nem említették meg a nápolyi filozófus nevét (vö. Rathmann, *i.m.*, p.79). Itt megemlíteném, hogy a XIX. század első felében a vicói eszmék terjesztését részben Johann Wolfgang von Goethe valósította meg, mindenekelőtt pedig Jules Michelet, aki elsőként fordította le az *Új tudományt* franciára: *Principes de la philosophie de l'histoire* (traduits de la *Scienza nuova* de J.B. Vico par J. Michelet), in Michelet, *Euvres choisies*, Paris, 1827 (Michelet műveinek modern és bővített kiadása az alábbi: Michelet, *Oeuvres complètes* [szerk. P. Viallaneix], Paris: E. Flammarion, 1982).

17 Mathieu, *Vico e Leibniz*, in *Omaggio a Vico*, Napoli: Morano, 1968, pp.267-301.

18 Vico, *Az új tudomány* [1744], Budapest: Akadémiai, 1979, p.236 (§347). Vico a *Historia philosophica doctrinae de ideis...*-re, az egyik első filozófiatörténeti műre utal, melyet – szerzői megjelölés nélkül – Jakob Bruker közölt 1723-ban.

19 Mathieu, *i.m.*, pp.270-271, kiemelés az eredetiben.

[N]em szabad bevezetni a fizikában a geometriai módszert, hanem csakis közvetlenül a kísérleti alapú bizonyítást szabad alkalmazni. Nagy géométerek, mint Pitagorász és Platón az antikok közül, valamint Galileo a modernek közül, a fizika alapelveit matematikai alapelvek szerint tanulmányozták. Így lehetséges, hogy a természet egyedi jelenségei egyedi kísérletek segítségével legyenek megmagyarázva, mely kísérletek geometriai alapúak. Itáliánkban ezen úton járt Galileo és más híres fizikusok, akik még azt megelőzően, hogy a fizikában bevezették volna a geometriai módszert, a kísérleti módszer révén sok és fontos természeti jelenségre adtak magyarázatot. Csakis ezen utóbbi, kísérleti módszert alkalmazzák szorgalmasan az angolok, akik megtiltották, hogy az állami iskolákban a fizikát geometriai módszerrel oktassák. Ily módon fejlődhet a fizika.²⁰

Mint Mathieu hangsúlyozza, Vico végeredményben – ahogy azt Paolo Mattia Dorianak magyarázza – egy, az emberi gondolkodás gyengeségéhez mérhető metafizika megalapítására törekszik, mely metafizika „nem teszi lehetővé az ember számára, hogy minden igazságot megismerjen”, s ugyanakkor „nem is tagadja meg az embertől, hogy megismerhesse azon igazságokat”, hanem „néhány igazság megismerését teszi lehetővé”.²¹ Olyan metafizikáról van tehát szó, amely „adekvát a keresztény vallás szempontjából, mely utóbbi pedig megkülönbözteti az isteni igazságot az emberitől, és nem részesíti előnyben az emberi tudást az istenivel szemben, hanem az isteni tudást teszi meg az emberi tudás szabályává”.²²

A tudás e két típusának megkülönböztetése (Vicót megelőzően) Leibniznél még nem vezetett ily szélsőséges következményekhez, de így is, Leibniz – Vicóval analóg módon – sajátosan védelmezte az antik és a középkori filozófia egyes elemeit (pl. a Skolasztika „szubsztanciális formáit”) a *philosophi novi* radikális újításaival szemben. Mathieu fogalmazásának megfelelően „Leibniz eredetisége abban állt, hogy a metafizika szükségességét magából a fizikából és a *philosophia nova*-ból élesztette fel, [mint említettük] Descartes kritizálása révén, mely kritika nem annyira episztemológiai problémákból, hanem a tudományos fizikával kapcsolatos kérdésekből indult ki, mint pl. a mozgás mennyiségének megmaradása, mellyel Leibniz az «élő erő» megmaradásának elvét helyezte szembe. A matematikai formulák szintjén a két doktrína közti különbség nem volt szembeötlő: de fogalmi szinten az e kettő közti különbség egy valódi [tudományos] forradalmat idézett elő”.²³ A leibnizi metafizikában „az egyedi szubsztancia, másképp a monász, vagyis a létezésbe helyezett világ végső metafizikai valósága, egy az adott világra, vagy lehetséges világok összességére irányuló sajátos szemlélet, mely egy logikai-matematikai eljárás által van meghatározva”, így tehát „Leibniz metafizikája egyfajta kombinatorikus logikává válik, melyben a kombinálandó elemek (a «lehetséges egyszerű primitívek») az örökkévalóságtól *adottak*”.²⁴

A Leibniz és Vico közti nyilvánvaló különbségek ellenére összességében „a fizika metafizikai

20 Vico, *De antiquissima italorum sapientia* [1710], in Vico, *Opere filosofiche* (a cura di Paolo Cristofolini, Introduzione di Nicola Badaloni), Firenze: Sansoni, 1971, p.124.

21 *i.m.*, p.130.

22 *uo.*

23 Mathieu, *i.m.*, p.278, kiemelés az eredetiben.

24 *i.m.*, p.280, kiemelés az eredetiben.

alapelvei, melyeket Vico a *De antiquissima*-ban fejt ki, «leibniziánusnak» tűnnek»,²⁵ sokkal inkább, mint ahogy első ránézésre gondolnánk. Kijelenthető tehát, hogy „Vico és Leibniz számára közös azon felismerés, hogy szükséges *megfordítani* a fizikai-geometriai szemléletmódot ahhoz, hogy elgondolhatóvá váljon a metafizikai dimenzió, mégpedig olyan sugallatok révén, melyeket a fizika és a geometria esetében a *belső* tapasztalat nyújt, mellyel az elme önmagáról rendelkezik, anélkül, hogy [...] a két doktrína «spirituális» értelemben metafizikaivá válna».²⁶ Más szavakkal „Leibniz és Vico egyaránt a *hatékonyan virtuális egység* filozófusai, és, hogy ezen úton következetesen végigmenjenek, [neoplatonista források alapján] mindketten követelik a metafizika mint feltáró gondolkodás szükségességét, mely metafizika természeténél fogva különböző a «fizikai» illetve az általános értelemben vett tudományos gondolkodástól».²⁷

Vico és Leibniz közt a jelek szerint van affinitás, így e két szerző összevetése teljesen legitim. Mathieu ezen interpretációját a magyarországi kutatók közül Somlyó Bálint fejlesztette tovább, többek közt azt hangsúlyozva, hogy a *verum et factum convertuntur* vicói alapelve mindenekelőtt a *nyelvi közösség* fogalmi kereteit határozza meg, és bár Vicóé Leibnizével analóg nyelvelmélet, mégsem lehet közvetlenül összekapcsolni Vico említett kulcstézisét a leibnizi *vérité de fait*-tel, mivel a vicói tézis „nem a megtörtént megváltoztathatatlanságára, hanem az igazsághoz vezető út természetére vonatkozik».²⁸ Somlyó hipotézisének megfelelően Vico antikarteziánus filozófiája mindenekelőtt a *metafizikai pont* fogalma révén kötődik Leibnizéhez – és Somlyó részletesen fejti ki e feltételezett (és egyébként filológiailag bizonyíthatatlan) kapcsolatot.²⁹ Mindenesetre a Leibniz-Vico összevetések alapján nyilvánvalónak tűnik, hogy a végtelen sok lehetséges világ leibnizibrunói tézise, valamint az aktuálisan létező világ Leibniz által tételezett logikai-ontológiai értelemben vett elsődlegessége szervesen illeszkedik Vico történeti hermeneutikájába.

1.3. Vico és Locke

A jelen vizsgálódásban érdemes röviden kitérni Vico Locke-kal szembeni kritikai hozzáállására. A jelek szerint Vico elfogadta a XVIII. század divatos álláspontját, miszerint Locke a vallás felforgatója lett volna, s így Hobbesszal, Spinozával és Bayle-lal azonos szintre helyezendő. Egy kritikai megjegyzés olvasható Locke-ról Vico V. Levelében (1724 november 18), melyet Filippo Maria Conti prelátusnak címzett. Mint írja Vico, cáfolandó Grotius természetjogi elmélete, aki „szociniánusként [vagyis – Vico szerint – a Lelio és Fausto Sozzini által a XVI. században Krakkóban alapított antitrinitárius és gondviselés-ellenes szekta követőjeként] a természetes

25 *i.m.*, p.284.

26 *i.m.*, p.289, kiemelés az eredetiben.

27 *i.m.*, p.300.

28 Somlyó, *Vico: metafizikán innen és túl*, in *Athenæum*, 1992 (I. kötet, 2. füzet), p.98.

29 *vö. i.m.*, pp.101-103.

ártatlanságot az emberi természet egyszerűségével azonosítja”, ahogy Seldené is, aki „sohasem érvelt [a gondviselés fogalma révén] a nemzetekkel kapcsolatban”, és végül Pufendorfé is, aki (és e helyen Vico úgy fogalmaz, mintha Martin Heideggerre utalna, vagy mintha ő maga lenne a XVIII. századi Heidegger)

a gondoskodás és segítség nélkül világba vetett ember hipotézisét tételezi; és mindhárom szerző [Grotius, Selden és Pufendorf] érvelésében közös, hogy egyik sem határozza meg saját alapelveként a Gondviselést; és közös e háromban az is, hogy azon [szerzői] tekintélyeknek, akik révén [a történelem kezdeteit illetően] megalapozzák saját elméletüket [...], nincs tudományos relevanciája. Tehát a szóban forgó [természet]jog alapelvei a szent történelemben tárthatók fel, amely az emberi hiedelmek szerint is a legrégebbi, ami eljutott hozzánk, [ideértve] a görögök mesés történelmét is; és [ezen alapelveket] a Gondviselést tételező platóni doktrínával lehet alátámasztani, és szükséges ezeket megvédeni a sztoikusok végzetétől, az epikureisták véletlenszerűségétől, ahogy [ezen alapelvek] megerősítést nyernek Hobbesszal, Spinozával, Bayle-lel és – legutóbbi fejleményként – Locke-kal szemben, akik mind – azáltal, hogy doktrínáikkal támadják a katolikus polgári elveket – bizonyíthatóan pusztítják [...] a teljes emberi társadalmat.³⁰

A három említett természetjogi tudóssal (tehát Grotiusszal, Pufendorffal és Seldennel) szembeni kritika az 1744-es *Új tudomány* különböző helyein is megjelenik, s ezek közül legalább az alábbi (mely a Vico-Hobbes kapcsolat szempontjából is fontos) érdemes idézni. *A mű befejezésében* azt is hangsúlyozza a nápolyi filozófus, hogy elfogadva az *Új tudományban* módszeresen kifejtett történetfilozófiai téziseket,

valóban meg van cáfolva a véletlen híve, Epikuros, valamint követői, Hobbes és Machiavelli. Valóban meg van cáfolva Zénón és vele Spinoza, a végzet vallói. Viszont megerősítést nyertek azok az állambölcselek, akiknek feje az isteni Platón: szerinte a gondviselés irányítja az emberi dolgokat. Igaza van ezért Cicerónak, aki csak úgy akart vitatkozni a törvényekről Atticusszal, ha ez előbb lemond epikureizmusáról s elismeri, hogy a gondviselés irányítja az emberi dolgokat. Pufendorf az ő hipotézisével félreismerte a gondviselést, Selden feltételezi, s Grotius teljesen mellőzi. A római jogtudósok azonban úgy tekintik, mint első elvét a népek természetjogának.³¹

Az *Új tudomány* három kiadása közül csak az 1725-ös elsőben van Locke megnevezve,³² pl. a második könyv első fejezetében („A gondviselés a nemzetek első alapelve”):

[A] gondviselés [...] a nemzetek e világának építészé. Mivel az emberek nem tudják létrehozni a társadalmi létet, ha nem értenek egyet abban, hogy van valamiféle istenség, amely az emberek szívének mélyébe lát. Így tehát az emberek társadalma nem jöhet létre és nem is maradhat fenn bizonyos eszközök nélkül, ahol is egyesek mások ígéreteire alapoznak és megnyugodva fogadják el azon mások okkult tényekre vonatkozó bizonygatásait. [...] Ez utóbbiak közül való John Locke, akinek téziseiből az alábbi következik: az emberek szokják meg, hogy hinniük

30 Vico, *Lettera V*, in Vico, *Opere* (a cura di A. Battistini), Tomo I, Milano: Mondadori, 2001, p.306, kiemelés tőlem, N.J. Mint Battistini rámutat, a holland Grotius, eltérően az ő szociniánusokhoz való kötődésére vonatkozó vicói feltételezéstől, „inkább [Jacobus] Arminius [társaságának] beavatottja volt”, de igazából e helyen Vico célja Grotiust *eretnekséggel vádolni* és „az Egyház emberei előtt a katolikus dogmák védelmezőjeként pózolni”. Battistini, *Note alle lettere*, in Vico, *Opere*, Tomo II, i.k., p.1419 (n.6).

31 Vico, *Az új tudomány* [1744], i.k., p.617 (§1109), kiemelés tőlem, N.J.

32 Battistini pontosításának megfelelően 1731-ben „Vico a *Correzioni, miglioramenti e aggiunte terze*-hez [Javítások, pontosítások és harmadik kiegészítések] csatolta a *Riprensione delle metafisiche di Renato delle Carte, di Benedetto Spinoza e di Giovanni Locke-t* [Descartes, Spinoza és Locke metafizikáinak cáfolata], de e fejezet végül nem képezte részét az 1744-es (végső) *Új tudomány*-kiadásnak, s talán azért nem, mert időközben (1734-ben) XII. Kelemen Pápa egy «brève»-jében indexre ítélte a [Locke-féle] *Essay-t*”. Battistini, *Note alla Scienza nuova del 1725*, in Vico, *Opere*, Tomo II, i.k., p.1783 (n.4).

kell annak, amit valaki igazként hangzón ígér vagy mond, és ez esetben az emberek már felfogják az igazság valamiféle ideáját, amit elég pusztán feltárni ahhoz, hogy az embereket arra kényszerítsék, hogy az adott igazságot bármiféle emberi dokumentum nélkül elhiggyék.³³

Mint Gustavo Costa rámutat, az *innata* ideák tagadásával Locke „látszólag aláaknázza a vallás alapjait”:³⁴ ezzel magyarázható a botrány, amit az (1690-ben közölt és főleg francia és latin változatban terjesztett) *Essay concerning human understanding* [Értekezés az emberi értelemről] Európa szerte okozott. Vico (talán Shaftesbury művei hatására) Locke ellenzőinek oldalára állt, és ezt megerősíti az 1726-os X. Levelében is, amit Luigi Esperti apátnak címzett (aki utóbbi az *Új tudomány* első kiadásának terjesztésén fáradozott Rómában): „Anglia, mely bizonytalan a vallások területén, de amely egy évszázada oly szigorúan fogalmaz meg maximákat a vallásgyakorlat kapcsán, épp a megfelelő időben adja Locke-ot, aki a divat metafizikáját tanulmányozza és össze kívánja házasítani Epicurost a platóni filozófiával”.³⁵ Vico lényegében Jacques-Bénigne Bossuet-nak a protestáns szekták változatairól szóló katolikus-teológiai tézisét használja fel, és „rámutat arra a feloldhatatlan ellentétre, ami Locke elméletében áll fenn tudás és hit közt, hangsúlyozva a lockeizmus összetevőinek heterogeneitását”, vagyis azon ellentmondást tárja fel, mely az epikureizmus Gassendi-féle modern változata és a platonizmus közt van, mely utóbbi megítélésben „Locke engedményeket tett”.³⁶ Costa kiemeli: az 1728-ban közölt *Önéletrajz*ban is felvázolta Vico az Epikurosz-Gassendi-Locke vonalat,³⁷ és „hangsúlyozta Locke-kal való szembenállását, akit Epikurosszal [Spinozával szembeállítva] egy szintre helyez az *Új tudomány* két olyan szöveghelyén [...], melyek nem kerültek bele a végső változatba. Az első szöveghelyen a nápolyi gondolkodó azon hamis filozófiát támadja, mely tagadja a gondviselést”, míg a másodikban „határozottan elutasítja az ideák eredetéről szóló Locke-féle tant”, amely – mint már említve volt – „olyan következtetésekbe torkollt, melyek összeegyeztethetetlenek a keresztény vallással”.³⁸

Mindezt követően Costa újító megközelítésében arra jut, hogy valójában több analógia mint ellentét van Vico és Locke közt. Nyilvánvaló, hogy „Locke és Vico két különböző alanyt tételeznek ismeretelméleteikben”, mivel míg Locke számára „a megismerés alanya az egyén”, Vico számára ez „a történeti folyamattal azonosuló emberiség”, mindazonáltal „Locke gnoszeológiája [...] főbb vonalaiban jelen van az *Új tudomány*ban, mivel kijelenthető, hogy a vicói elmélet a Locke-félének [egy lehetséges] továbbfejlesztése”.³⁹ Ezzel magyarázható, hogy Vico művét – melynek csekély elterjedése volt a XVIII. században – Itáliában elsősorban empirista (Locke-iánus) orientáltságú

33 Vico, *Scienza nuova* [1725], in Vico, *Opere*, Tomo II, i.k., p.1008 (§45).

34 Costa, *Vico e Locke*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, Anno XLIX (1970), p.346.

35 Vico, *Lettera X*, in Vico, *Opere*, Tomo I, i.k., p.324.

36 Costa, *Vico e Locke*, i.k., p.347.

37 vö. Vico, *Vita di G.B. Vico scritta da se medesimo*, in Vico, *Opere*, Tomo I, i.k. pp.18-19.

38 Costa, *Vico e Locke*, i.k., pp.347-348.

39 *i.m.*, p.350.

szervek ismerték, mint pl. Antonio Conti és Antonio Genovesi: az utóbbinak, ahogy azt Vincenzo Cuoco is kiemelte, nélkülözhetetlen szerepe volt a vicói eszmék terjesztésében. Mint Costa (Vico nyomán) magyarázza, „a zsidók történetétől eltekintve, mely természetfeletti törvényszerűségek szerint fejlődött, mivel azon történelem cselekvőit «az igaz Isten megvilágosította [...], s az isteni törvény megtiltotta, hogy akár csak gondolatban is foglalkozzanak az igaztalannal» [Vico, *Az új tudomány* (1744), i.k., p.237 (§350)], a pogány emberiség története az emberek műve”:⁴⁰

[E]zt a társadalmi világot bizonyára emberek alkották. Ezért lehet, sőt kell is annak alapelveit a *magunk emberi szellemének módosulásaiban* megtalálnunk.⁴¹

Costa az alábbiak szerint folytatja eszme-futtatását: „a pszichológiai mechanizmus, melyet Locke rendkívüli mélységben vizsgált, [Vicónál] a civilizáció ciklikus folyamatának paradigmájává válik”⁴² és épp ezért hangsúlyozta Vico – Hobbest és Locke-ot követően – a történelemtudomány elsődlegességét a tudományok hierarchiájában egy olyan történeti-kulturális kontextusban, melyet a racionalista és empirista ideológiák uraltak (amelyek pedig tendenciaszerűen elhanyagolták a történelmet), s amelyek – a tudományos ismeretterjesztés szintjén – leegyszerűsítették és elkerülhetetlenül eltorzították az eredeti Descartes- és Locke-féle elméleteket. A „vulgáris” racionalizmus és empirizmus káros hatásaira Vico egyértelműen utal az alábbi passzusban:

[Az elme,] mivel teljesen belemerült és beletemetkezett a testbe, természetesen csak a testi dolgokat hajlandó érzékelni, és nagyon fáradtságos erő kifejtésre van szüksége, hogy önmagát megismerje, mint ahogy a testi szem is minden tárgyat lát magán kívül, de tükörrre van szüksége, hogy magát láthassa.⁴³

E ponton észlelhető egy Locke-kal fennálló tematikus analógia, hiszen figyelmesen olvasva e sorokat, bizonyosan eszünkbe juthat a kérdés, hogy „vajon Locke [talán] nem hangsúlyozta az emberi elme azon irányultságát, hogy önmagán kívül lásson? Az angol filozófus épp az *Essay concerning human understanding* elején tartotta ezen irányultságot az elmetudomány [megalapozása] fő akadályának”⁴⁴ Costa szerint a Vico által leírt *nemzetek története* is „a Locke-féle pszichológia mentén” van megfogalmazva, mivel ebben „kiváltképp primitív kezdete van a történelemnek, mely a hagyományos teriofilián és a korszakban kialakuló evolucionizmuson alapul: a híres *vadak bolyongásának* elméletéről van szó [mely, mint említettük, főleg Hobbesra vezethető vissza], amely felháborította Bonifacio [Gianfranco] Finetti, mivel túl sok analógiát mutat «a szabadgondolkodók [libertini] gondolati szabadság-elvével és narrációs módjaikkal», mely elvnek

40 uo.

41 Vico, *Az új tudomány* [1744], i.k., pp.226-227 (§331).

42 Costa, *Vico e Locke*, i.k., pp.350-351.

43 Vico, *Az új tudomány* [1744], i.k., p.227 (§331).

44 Costa, *Vico e Locke*, i.k., p.351.

fő állítása szerint «a mi lelkünk lényegét tekintve nem különböző a vademberekéétől»⁴⁵. Az is, amit Vico az óriásokról írt, akik „heves szenvedélyek erős ösztönzései szerint gondolkoztak, ahogy az állatok gondolkoznak»⁴⁶ Costa számára „tökéletesen megfelel a Locke-féle elméletnek az állatok lelkéről, mely határozottan ellentétes a Descartes által megfogalmazott állati automatizmussal»⁴⁷. A vicói elmélet alapján „az állatok megismerési folyamata azonos az emberekével annak legalemibb szintjén, amennyiben a vadak, az emberi lényektől eltérően, «nem tudnak kombinálni és különböztetni» [Az új tudomány (1744), i.k., p.434 (§703)]”, és ebben Vico „látszólag ismét Lockerra alapoz, aki tagadta [...], hogy az állatok képesek volnának egyszerű ideák kombinálására»⁴⁸. Costa érzékeli Vico enyhe eltávolodását a platonizmustól (annak ellenére, hogy platonistának vallotta magát), mivel – Locke-kal analóg módon – arra hajlott, hogy az Isten innata ideájáról szóló elméletet tagadja. E tekintetben úgy tűnik, Vico a James Lowde (jelentős Locke-ellenfél) által vallott innatizmust osztotta, de végeredményben Locke az *Essay*-ben azt tartotta – és e ponton ismét érzékelhető a Vico és Locke közti analógia –, hogy (Costa parafrázisában) „az ember, azon képességeknek köszönhetően melyekkel a Gondviselés ruházta fel, képes az *isteni* fogalmához eljutni»⁴⁹. Érdemes egy említést tenni a *fantáziáról* is, mely Vicónál központi téma, s mely azonban Locke-száma számára nem különösebben jelentős, annak ellenére, hogy a fantázia Locke kutatásának is közvetett tárgya; az angol filozófus ellenben részletesen tárgyalja a *memóriát*, amely episztemológiájában „végül a fantáziával azonosul»⁵⁰.

Tehát úgy tűnik, Vico elméletének valamennyi elemét Locke – legalábbis részleges – hatása alatt dolgozta ki. Például „a Locke-féle *wit* [intellektus] és *judgement* [ítélőerő] szembeállításal egyeztethető meg a vicói *topica* és *critica* szembeállítása»⁵¹. ez utóbbiak közül Vico számára a *topica* (mely az induktív módszert foglalja magában) az elsődleges, és így – Costa szerint – „Vico végeredményben az angol empirista iskolát ünnepli, amely – az első emberekkel analóg módon – gondolkodását az érzékelésen nyugvó igazolásra és az induktív módszerre alapozza»⁵².

[...] Verulámi Bacon, a nagy filozófus és politikus, teljes joggal javasolja, helyesli és illusztrálja *Organon*jában az indukciót. Ezt aztán mind a mai napig követik az angolok a tapasztalati [empirista] filozófia nagy hasznára.⁵³

Habár e helyen Vico csak Baconra utal, nyilvánvalóan Locke-ot is figyelembe veszi – ami

45 u.o., kiemelés tőlem, N.J. Costa az alábbi műből idéz: Gianfranco Finetti, *Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro G.B. Vico*, Dissertazione del 1768 (Introduzione di Benedetto Croce), Bari: Laterza, 1936, pp.82-83.

46 Vico, *Az új tudomány* [1744], i.k., p.232 (§340).

47 Costa, *Vico e Locke*, i.k., p.351.

48 *i.m.*, p.352.

49 u.o., kiemelés tőlem, N.J.

50 *i.m.*, p.356.

51 *i.m.*, p.357, kiemelés az eredetiben.

52 u.o.

53 Vico, *Az új tudomány* [1744], i.k., p.317 (§499).

világos Vicónak a deduktív módszerrel szembeni kritikájában: Vico „nem hagyhatta figyelmen kívül, hogy Locke, akárcsak Bacon, támadta a szillogisztikus[-deduktív] módszert az *Essay*-ben”; és – teszi hozzá Costa – Vico nyelvelméletét is (mely sok affinitást mutat Étienne Bonnot de Condillac-éval) teljes joggal „sorolták az empirista nominalizmushoz”,⁵⁴ melynek legnagyobb képviselői Locke és Hobbes. Costa szerint Vico nyelvelmélete alapján *anti-innatista*, még ha valójában ezen elmélet egyaránt magában foglal innatista és Locke-iánus (*tabula rasa*) elemeket.

A Locke és Vico közti lényegi különbségek mindenekelőtt az ateisták társadalmának feltételezett lehetősége tekintetében nyilvánvalók: Vico határozottan tagad ilyesféle lehetőséget, míg Locke „elfogadta, akárcsak Bayle – akivel Vico vitázott –, hogy a vallás nem lényegi része az emberi társadalomnak”.⁵⁵ Továbbá „Vico eredetisége – Locke-hoz képest – abban áll, hogy (éppen Locke-iánus előfeltevések felhasználásával) a *retorika* igazolását adta, amelyet pedig Locke megfellebbezhetetlenül elítél az *Essay*-ben”.⁵⁶

Ezidáig (a német klasszikus filozófiára való utalástól eltekintve) Vicónak Leibniz-cel és Locke-kal való egyes összehasonlításait tekintettem át, megállapítva, hogy Vico elmélete mutat átfedéseket e másik két elmélettel. Ezt követően rátérek a fő témára, a Vico-Hobbes összevetésekre, melyeknek – a Vico-kutatásban – jogosan tulajdonítottak jóval nagyobb jelentőséget más összehasonlításokhoz képest.

2. Vico és Hobbes összehasonlítása

2.1. A Vico és Hobbes közti erős kötelék hipotézise

A Foscolo és Nicolini által kijelölt úton a legkülönbözőbb érdeklődésű és háttérű szerzők vizsgálták a Vico és Hobbes közti feltételezett kötelékeket. Ezen komparatív elemzések középpontjában a *verum ipsum factum* elv állt, melyet (letisztult, analitikus formában) először Hobbes fogalmazott meg,⁵⁷ később pedig (javarészt Hobbesra, de valószínűsíthetően Dante egyes téziseire is alapozva) Vico. Általánosságban leszögezhető, hogy a Vico-Hobbes összevetések elsősorban a geometria állításai státuszának tisztázásához kapcsolódnak. Mint Garin is hangsúlyozta, a „Hobbes-Vico kapcsolat [tanulmányozása] nagyban segíthet a *verum-factum* vicói témájának megértésében és meghatározásában”.⁵⁸ Ez abban az értelemben is igaz, hogy ezen összevetés segíthet annak jobb megértésében, miképp viszonyult Vico Galilei koncepciójához, t.i. a

54 Costa, *Vico e Locke*, i.k., p.358.

55 *i.m.*, p.353.

56 *i.m.*, p.359.

57 A *verum ipsum factum* elvre vonatkozó egyik legfontosabb hobbes-i hely az alábbi: Hobbes, *Six lessons to the Professors of the Mathematics...* (Epistle Dedicatory), in *The English works of Th. Hobbes of Malmesbury* (ed. by Sir William Molesworth, 10 vols., London 1839 et seq.), VII, p.183-tól; idézve in Child, *Fare e conoscere in Hobbes, Vico and Dewey*, i.k., p.19.

58 Garin, *Introduzione*, in Child, *Fare e conoscere in Hobbes, Vico e Dewey*, i.k., p.9.

nápolyi filozófus történeti-hermeneutikai elméletében „a Galilei-féle tudomány-eszmény megőrződik, viszont csak az emberi világra alkalmazva; a «cselekvés» [«fare»] egyáltalán nem egy olyan társadalmi testnek a semmiből való létrehozása, melyről Hobbes beszélt, hanem egy abszolút alapon megvalósuló gyakorlat. Az ember cselekvése, amennyiben az szabad akaratától függ, nem a nemzetek világának módozatait eredményezi, hanem csak olyan eseményeket, amelyek – a tudományban – az ember cselekvésétől független törvényszerűségekhez és ciklusokhoz vannak kapcsolva, s amely utóbbiak ugyanakkor – elemeik homogeneitásából adódóan – az ember számára hozzáférhetők. [...] A Galileóval és Hobbesszal fennálló kettő kapcsolat [vizsgálata] tehát segít a vicói [történetfilozófiai] álláspont, valamint a [vicói] «cselekvés» korlátainak pontos meghatározásában”.⁵⁹

Focher (aki Nicolini kutatásait fejlesztette tovább a Vico-Hobbes tematikában) kiemeli, hogy Nicolini a már említett *Vico, Hobbes e una postilla inedita alla Scienza nuova* kiadását követő egyes műveiben, pl. a *L'erramento ferino e le origini della civiltà secondo G.B. Vico*-ban és a *Di alcuni rapporti ideali tra il Vico e lo Hobbes, con qualche riferimento al Machiavelli*-ben részletesen vizsgálta a már megnevezett természetjog-tudósokhoz való vicói viszonyulást. Grotiustól eltérően, „aki nem tagadja az aranykort, s aki posztulálja az emberiség édeni eredetét, valamint az erre következő romlást, amelyet végül az Özönvíz követ, Vico Nicolini számára inkább Pufendorffal tűnik rokoníthatónak, de még inkább a *De Cive* és a *Leviatán* Hobbesszával, mindenekelőtt azokért az «igen színes» oldalakért, amelyeket az angol filozófus a primitív emberiség leírására szán, amely emberiség nem aranykorban, hanem vaskorban élt; továbbá annak hangsúlyozásáért is, [...] hogy az ösztöneik által uralt emberek vadállatok módjára és a folytonos háborúskodás állapotában éltek; végül pedig azért a magyarázatért, amelyet «már explicite Hobbes is, mint ahogy implicite Vico adott az ez időkből fennálló ember és ember közti viszony jellemzésére, amit nem lehet jobban kifejezni, mint a *homo homini lupus* pogány maximájával, és annak tételezéséért, hogy erről a háborús állapotról csak igen halvány képet nyújt a természeti állapothoz való részleges visszatérés, amely a kultúra érvényesülésének korszakában, nemzet és nemzet között, a hadiállapot deklarációját határozza meg»”.⁶⁰

A *vadak bolyongásának* témája (tehát a Hobbes-féle természeti állapot és a Vico-féle istenek kora közti analógia) központi jelentőségű Franco Ratto szintén említett elemzésében, aki intertextuális megközelítése alapján az alábbiak szerint fogalmaz. „Egyrészt a hobbes-i *bellum omnium contra omnes*, másrészt pedig a vicói *vadak bolyongása* [*erramento ferino*] képviseli a két filozófus közt felállított bármiféle összefüggés, hasonlóság ill. szembeállítás legfontosabb alapját:

⁵⁹ *i.m.*, p.11.

⁶⁰ Nicolini, *La religiosità di G.B. Vico*, Bari: Laterza, 1949, pp.76-88, idézve in Focher, *Vico e Hobbes*, Napoli: Giannini, 1977, p.9.

maga Vico az, aki explicit utalást tesz a *homo homini lupus* hobbes-i képre a *Diritto Universale* két szöveghelyén, t.i. a *vadak bolyongása* Vico elméletében az eredendő mozzanat ugyanazon funkcióját tölti be, mint amelyet Hobbes a *bellum omnium contra omnes*-nek tulajdonít. Közelebbről, mindkét filozófus számára az eredendő emberi természet romlása az Özönvizez megelőző mozzanat, sőt, oka ezen isteni büntetésnek; ugyanígy, a félelem [timore] az az alapvető érzelem, amely az emberek természeti állapotát jellemzi és ami az ilyesféle szituációból való kilépésre ösztönzi őket”.⁶¹

Hobbes alapján ellenségesen viszonyult a humanista-retorikai tradícióhoz és a történeti kutatáshoz – de ennek ellenére, Focher szerint, Hobbesnak volt egy sajátos történeti szemlélete. „[A] történelmi érzék, mint a sokszerűség érzékének megnyilvánulása, jelen van Hobbesban, s ez mindenekelőtt etikai felfogásának figyelembevételével világos, amely [...] relativista jellegű: a jó és a rossz, mint ahogy az igazságos és az igazságtalan, pusztán az, amit az emberek megegyezés alapján így neveztek el (az etikai nominalizmus a logikai nominalizmus szükségszerű következménye), és mivel az emberek, ergo a Földön található társadalmak különböznek egymástól, a hobbes-i konvencionalista etika [...] *de facto* és perspektivikusan is végeredményben történelmi etikaként fogja fel magát: «az eddigiek alapján megérthető, hogy nem jutnak semmiféle moráltudományhoz azok, akik az erény és a bűn meghatározására szolgáló adott mérték hiányában az embereket önmagukban, a polgári társadalmon kívül vizsgálják»”.⁶² Focher tehát – a politikain túl – történeti elméletet is tulajdonít Hobbesnak. E hipotézist nagy óvatossággal kell kezelni, mindazonáltal megalapozottnak tekinthető. Itt érdemes felidézni Quentin Skinner kontextualista interpretációját is, aki Hobbesról írt monográfiájában⁶³ kiemeli annak jelentőségét, amit az angol filozófus a *történeti-hipotetikus érvelésnek* tulajdonított, melynek kulcs-eleme tehát a *természeti állapot* tézise. Vico a racionalista tudományfelfogáshoz és a humanista-retorikai hagyományhoz való viszonyulásában – a Vicóhoz képest száz évvel korábban élt – Hobbeséval analóg fázisokon ment át. Vico első jelentősebb latin nyelvű műveiben (*De antiquissima; De ratione*) a célból próbált meg distanciálódni a racionalista episztemológiától és tudományelmélettől, hogy a humanista tradíció egyes – általa, akárcsak Hobbes által értékesnek tartott – elemeinek a jövő számára átmentésén munkálkodjon. A humanista hagyomány végső értékelésében a két szerző egymástól különböző álláspontot alakított ki, mivel Hobbes elutasította a retorikai hagyományt, míg Vico annak megújítását tűzte ki célul. Ugyanakkor figyelembe véve azt, hogy a történeti (akárcsak a jogi) érvelés analógiákat mutat a retorikaival, Hobbes is – történeti érveléseiben – valamit megőrzött a retorikai hagyományból.

61 Ratto, *Materiali per un confronto: Hobbes–Vico*, Perugia: Guerra Edizioni, 2000, p.25, kiemelés az eredetiben.

62 Hobbes, *De homine*, XIII/8, idézve in Focher, *i.m.*, p.82.

63 Skinner, *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*, Cambridge: C.U.P., 1996.

Hobbes feltételezett történelem-koncepciójával különböző szerzők foglalkoztak, pl. John G. Pocock,⁶⁴ akinek e témájú kutatásai kiindulópontként szolgáltak több későbbi – pl. a Robert Kraynak-féle⁶⁵ – tanulmány számára, mely a Vico-Hobbes egybevetés szempontjából is jelentős. Kraynak a *De cive* (1642), a *Leviathan* (1651), a *Behemoth* és a *Dialogue between a philosopher and a student of the common laws of England* (1670) alapján a hobbes-i elméletben három történeti fázist mutat ki, melyek az alábbiak: prófétaikor, a görög ill. a római köztársasági kor, végül a keresztény európai monarchiák kora.⁶⁶

Visszatérve azonban a tudományelméleti területre, Jeffrey Barnouw tanulmánya már címében is a Hobbes és Vico közti feltételezett szoros köteléket hangsúlyozza: *Vico e la continuità della scienza: la relazione della sua epistemologia a Bacon e a Hobbes*. A szerző kiemeli az *operatio* és a *ratio* közti szoros kapcsolatot Bacon és Hobbes műveiben, valamint azt, hogy e kapcsolat tekinthető a vicói *verum ipsum factum* közvetlen előzményének. A cikk egyik lényeges konklúziójának megfelelően Hobbesszal analóg módon „Vicónál is hangsúlyt kap a geometria és az aritmetika «világa» megalapításának aktívan konstruktív aspektusa: nem pusztán a problémák, hanem ezek alaptételei is olyan feladat elé állítják az embert, melynek megoldása magában kell foglalja az *operatio*-t, sok olyan esetben, melyben egyesek a *contemplatio* szükségességét tételezik. [...] Vico szintézise e folyamat vonatkozásában revelatív: mivel az ember nem képes megragadni a természetes elemeket, melyekből a dolgok valóságát származtatja, megalkotja magának a szavak elemeit, melyekből minden további nélkül kifejleszthetők az ideák. Itt Hobbes hatása – talán Leibniz közvetítése ill. megerősítése révén – szintén nyilvánvaló, mivel épp mindezzel összefüggésben állítja Vico [a *De antiquissima*-ban], hogy a tudomány nem osztja meg az embereket oly módon, ahogy a *vélekedések* hozzák létre a szektákat. [...] A *verum et factum* által kifejezett episztemológiai modell implicit nyelvelméleti jellege – az igazság a cselekvésen keresztül – egyfajta occamista-konceptualista aspektust tár fel”,⁶⁷ amely ismét (nyelvelméleti téren) a Hobbes és Vico közti szoros köteléket mutatja meg, mivel Occam alapvető referencia volt Hobbes számára. (Umberto Eco egy helyen – továbbra is nyelvelméleti szinten – az Occam-Hobbes-Mill vonal létezését sugallja.⁶⁸)

64 Pocock, *Time, history and eschatology in the thought of Th. Hobbes*, in Pocock, *Politics, language and time: essays on political thought and history*, Chicago: Un. of Chicago Press, 1989, pp.148-201.

65 Kraynak, *The fragility of civilization in Hobbes's historical writings*, in *Filozovski vestnik*, vol. XXIV, nr. 2/2003, pp.37-58.

66 vö. Kraynak, *i.m.*, pp.43-49.

67 Barnouw, *Vico and the continuity of science: the relation of his epistemology to Bacon and Hobbes*, in *Isis*, 71/1980, p.617.

68 vö. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, Milano: Bompiani, 1999, Appendice I. („Hobbes e Mill”).

2.2. Vico Hobbes-tól való fokozatos elidegendésének hipotézise

Amos Funkenstein (tudomány- és politikaelméleti téren) szintén a Hobbes és Vico közti szoros kötelék létezését emeli ki, e komparatív vizsgálódás horizontját Spinoza elemzésével tágítva. Tanulmányának konklúziójában hangsúlyozza, hogy Hobbes, Spinoza és Vico a politikai társadalmat nagyrészt a természettudományoktól kölcsönzött módszerekkel és antiutopista alapon próbálták meghatározni, előtérbe helyezve a tényt, hogy a politikai társadalom kizárólag a folyamatos emberi erősfeszítések függvényében létezik és valósul meg. Ezzel párhuzamosan Funkenstein rámutat egy fontos különbségre is a két XVII. századi szerző és Vico közt: Hobbes és Spinoza abból indultak ki, hogy a politikai társadalom valamiféle racionális terv eredménye (értelemszerűen Hobbes egy abszolutista, míg Spinoza egy liberális modellt támogató), míg Vico felfogásában a politikai társadalom egy hosszú evolúció eredménye. Funkenstein Hobbes és Spinoza modelljét *pozitivistá-konzervatív*ként jellemzi, amennyiben ez bizonyos drasztikus változások lehetőségét is prognosztizálja (mely változásokat nevezhetjük akár „forradalmaknak” is), és éppen ezért e modell fő célja a társadalom alapvető intézményei működésének a *megőrzése*. Ellenben Vico, a Funkenstein által *evolucionistá*ként jellemzett modelljével politikai szinten éppen a drasztikus változások kockázatát, s így egyben a konzervatív stratégiát akarja elkerülni.⁶⁹ Ehhez hozzáteendő, hogy Vico elméletében (Hobbestól és Spinozától eltérően) fennáll egy sajátos determinizmus (a három általa tételezett korszak *szükségszerűen* követi egymást), amely megítélésem szerint egyfajta látens pozitívizmust is megalapoz, melynek funkciója az, hogy ellensúlyozza a vicói történetfilozófiai elmélet inkoherenciáját ill. eklekticizmusát.⁷⁰

Funkenstein megközelítésével több szempontból analóg Biagio De Giovannié, a *«Corpo» e «ragione» in Spinoza e Vico* című cikkben, melyben értelemszerűen nagyobb a hangsúly a Spinoza-Vico egybevetésén. E tanulmány egy fontos tétele ismét az antikarteziánus kritikához kapcsolódik: „Spinoza az, nem pedig Hobbes, aki *radikálisan* támadja Descartes-ot. [Spinozának] az «elméről» szóló eszmefuttatása már önmagában provokatív. Ahhoz, hogy az «elméről» beszéljen, szükségét érzi, hogy meghatározza a «testet»”.⁷¹ E koncepció az alábbi, sokat idézett vicói (LXIII.) „axiómában” visszhangzik:

Az emberi elme természetesen hajlik arra, hogy érzékeivel a testen keresztül lássa magát, és csak nagy nehezen sikerül megérteni önmagát gondolkodással. Ez az axióma adja meg minden nyelv etimológiájának egyetemes

69 vö. Funkenstein, *Natural science and social theory: Hobbes, Spinoza and Vico*, in Giorgio Tagliacozzo–Donald Phillip Verene (ed.s), *G.B. Vico's science of humanity*, Baltimore: Johns Hopkins U.P., 1976, pp.211-212.

70 vö. Nagy, *Aspetti linguistici della «barbarie della riflessione»*, in *G.B. Vico e l'enciclopedia dei saperi* (a cura di Andrea Battistini e Pasquale Guaragnella), Lecce: Pensa Multimedia, 2007, pp.429-444 (különösen pp.441-443); a cikk magyar változata: Nagy, *A «reflektált barbárság» a történelemben és a nyelvben*, in *Helikon*, 2005/4, pp.513-524.

71 De Giovanni, *«Corpo» e «ragione» in Spinoza e Vico*, in Biagio De Giovanni–Roberto Esposito–Giuseppe Zarone (a cura di), *Divenire della ragione moderna. Cartesio, Spinoza, Vico*, Napoli: Liguori, 1981, p.107.

alapelvét. A nyelvekben a szókat a testekről és tulajdonságaikról visszük át a szellem és lélek dolgainak megjelölésére.⁷²

Az egyik mozzanat, melyben – De Giovanni elemzése keretein belül – a Hobbesra való utalás releváns, az állam-test viszonyra vonatkozik: a Spinoza által meghatározott kapcsolat „állam és élet, akárcsak állam és test közt egy Hobbesra való természetes utalás feltételezését alapozhatná meg”, de valójában „Hobbesnál az élet-test-állam összefüggésrendszer teljes mértékben a «mechanizmus» logikájába, tulajdonképp egy «szélsőséges» Descartes-olvasatba illeszkedik, a «szubjektumnak» a «szabályosságban» való átütő erejű feloldódásával”, ugyanis „az Állam «kultúrája» Hobbes elméletében az «Állam-gépezet» eszméjének felel meg”, míg „Spinoza útja ettől eltérő”, mivel „ez új távlatokat nyit meg az európai antikartezianizmus előtt, és ezen út mentén találkozik érdekes módon [...] egy olyan gondolkodóval, aki személyes, sajátos mentális labirintusokon átvezető itineráriumot jár be, melyben a «Spinoza-ellenes» kinyilvánítás nem pusztán pragmatikai mozzanat. [Spinoza tehát] Vicoval találkozik”.⁷³ És Vico úgy képes az értelem karteziánus elméletét támadni, hogy „megmutatja a «modern» létrejöttének összetettségét, és magában e folyamatban [*in atto*] láttatja az «értelem» kifejezés általános tételezésének lehetetlenségét”; ehhez hozzá lehet még tenni, hogy Vico számára „az anyagi világok, az élet azon területei amelyek «tudássá» képződnek, valamilyen módon olyan «tények», melyek megtörik a «garantált» világ egyensúlyát, mivel megszakítják a «test» és «értelem» szétválasztottságát. Azáltal, hogy [Vico] a «testet» teszi meg «diskurzusa» főszereplőjévé, az emberi értelem leginkább előre láthatatlan kalandja nyílt meg”.⁷⁴

Ami a *szenvedély* témáját illeti, Vico ezt a történeti időbe helyezi, és „nem érzi annak szükségét – mely egyaránt közös Descartes, Hobbes és Spinoza esetében –, hogy a «szenvedélyek» komplex fenomenológiai leírását adja. Vico számára [...] a szenvedély hasznosság. De mivel éppen a hasznosság az eszköz, amely a valóságba helyez minket, a «szenvedély» egyben társadalmi «erő» [«potenza»]. A «közös» hasznosság nagybani «szenvedély». [...] A «saját» és a «közös» egybeesése a történelmi világ azon *adekvátsága*, mely az «isten gondviselés ésszerűsége»n alapuló társadalmi teológiájának» [*Az új tudomány* (1744), i.k., p.233 (§342)] formájában jelenik meg, ugyanakkor ezen egybeesés *nyitott kérdés* egy olyan világban, melyben különböző idők és életek fonódnak egybe, és az erő szimmetrikusan helyeződik át egy olyan valóság különböző tereibe, amely nem védett a válságtól”.⁷⁵ Röviden, látható tehát egy Hobbes-Spinoza-Vico fejlődési vonal, de e hármasságban (De Giovanni szerint) Spinoza és Vico közt nagyobb affinitás van, és mindkettő – más-más úton – elidegenedett azon Hobbestól, aki eredetileg az ő kiindulópontjuk volt.

72 Vico, *Az új tudomány* [1744], i.k., p.204 (§236-237).

73 De Giovanni, *i.m.*, pp.132-133.

74 *i.m.*, p.146.

75 *i.m.*, p.156.

3. A Vico és Hobbes közti ellentét hipotézise. Záró eszmefuttatások

Elérkeztünk tehát az Aniello Montano tanulmányában kifejtett tézishez, amely – mint már volt rá utalás – Vico Hobbestól való teljes elidegenedését hangsúlyozza. Montano állítása szerint „a fő különbséget Hobbes és Vico között az első megegyezés-elméleti és matematizáló igénye [...] és a második történeti-metafizikai törekvése [...] közt kell azonosítani. Amikor a *Diritto universale*-től kezdve Vico figyelme a történelemre és a jogra vonatkozó reflexiókra összpontosul, ezen történeti-metafizikai igény megerősítést nyer. Az elavult vallási hagyománnyal szemben, amely Istent a történelem közvetlen főszereplőjévé tette az emberi eseményekbe való folyamatos beavatkozásával, valamint a relativizmussal, az utilitarizmussal, a naturalizmussal és a szükségszerűségre hivatkozó eszmékkel szemben [Vico] az emberi elme produktivitását követeli a történelemben. Maga az ember csinálja a történelmet. És annyiban hozza létre azt, amennyiben önmagában rendelkezik az *auctoritas naturalis*-szal, amely pedig lehetővé teszi az ember számára hogy megismerjen, akarjon és képes legyen [valamire]”.⁷⁶

Montano érvelése azon a – nem teljesen koherens – megkülönböztetésen alapul, mely alapján Hobbesnak matematikai módszer, míg Vicónak történeti módszer tulajdonítandó. Az előzőekben láthattuk, hogy különböző kutatók teljes joggal állították, hogy Hobbesban is megragadható a társadalom egyfajta történeti szemlélete. Montano fogalmazásában az *Új tudomány*, tehát a Vico által koncipiált történetfilozófia a geometriával analóg módon reprodukálja a *verum* és *factum* egybeesésének alapelvét, de a történelem magasabb fokú valósággal rendelkezik. Vico szavai szerint

Ez a tudomány [...] úgy jár el, mint geometria, amely maga teremti meg a mennyiségek világát, miközben ezt saját elemeiből felépíti és szemléli; de reálisabban, amennyiben az emberek ügyei több valóságot tartalmaznak, mint a pontok, vonalak, felületek és testek.⁷⁷

Mint írja Montano, „a *certum* [*bizonyosság*, a fizikára vonatkozó tudás-típus (más vicói szóval: *coscienza*, vagyis *tudat*)] önmagában nem volna képes tudományt produkálni, pusztán egymással nem összefüggő fogalmak nyalábjaikat, azon viszonyrendszeren kívül, melyben minden dolog valamilyen viszonyban lehet más dologgal az univerzumban [vö. Vico, *De constantia iurisprudensis*, (Napoli: G. Jovene, 1840, p.9)]. A *certum*-nak tehát szüksége van a *verum*-ra [az igazra, mely szorosán kötődik a *factum*-hoz, vagyis a tényhez, tehát szüksége van a tudásra a geometria és – magasabb szinten – a történelem vonatkozásában], egy olyan igazság-struktúrára, amelyet az elme *auctoritas naturalis* révén [...] birtokol, hogy [a *certumot*] az igazság szintjére emelje. Az elmében immanensen meglevő igazság-struktúra nélkül csakis a szkepticizmushoz

⁷⁶ Montano, *Storia e convenzione. Vico contra Hobbes*, i.k., p.117.

⁷⁷ Vico, *Az új tudomány* [1744], i.k., p.237 (§349).

juthatunk, amely épp azon «kritika» gyümölcse, amelyet Vico Descartes-nak ró fel, valamint amely Hobbesnál és valamennyi «epikureistánál» az egymástól elszigetelt, csakis saját önző érdekeikkel foglalkozó emberek képét hozta létre”.⁷⁸

Montano (részben Hans Georg Gadamer e vonatkozású eszme-futtatásainak továbbfejlesztésével) a vicói *sensus communis* fontosságára is rámutat. Mint írja, „valamennyi nép «sensus communis»-a [...] a közösség egyes tagjai «érzékeinek», avagy érzelmeinek a találkozási pontja ill. összekapcsolódása. És az «emberi nem bölcsessége» a «megegyezés» [«convenienza»], vagyis [...] a szintézis-mozzanat, a *megegyezés* [*convenire*] ill. az *elismerés* [*consentire*] aktuusa, valamennyi nép és nemzet [társadalom-teremtő] «közös érzéke»”.⁷⁹ Ezért is állítja Vico az *Új tudomány* első, 1725-ös kiadásában, hogy

*a nemzetek világának [...] kovácsa, mely ezen isteni építésznek [az emberi elme által produkált bölcsességnek] engedelmeskedik, az ember szabad akarata, amely egyébként az egyes emberekben természete szerint rendkívül bizonytalan, ugyanakkor az emberi nem bölcsessége által meghatározott az emberi mértékek és haszonelvűségek révén, melyek egyformán közösek az emberek minden egyedi természete vonatkozásában; ezen emberi szükségletek ill. haszonelvűségek, melyek ily módon determináltak, azon két forrást képezik, melyet a római jogászok egészében véve a népek természetjogának neveznek.*⁸⁰

Hogy megértsük a Hobbes kontraktualizmusa és Vico historicizmusa közti különbséget, szükséges az egyén és közösség viszonyának adekvát megértése e két koncepcióban. Vico elméletét vizsgálva, Montano analitikus parafrázisának megfelelően „amennyiben igaz, hogy a történelmet az emberek csinálják, és hogy az emberek kizárólag mint egyének léteznek, az is [szükségszerűen] igaz, hogy az individuumok nem léteznek és nem cselekednek a közösségen kívül. Az emberek szenvedélyei és [...] az ő «haszonelvűségük és szükségleteik» más szerephez jutnak, ha azokat – egyrészt – az elszigetelt ember, vagy – másrészt – a közösségben cselekvő ember vonatkozásában vizsgáljuk. Az elszigetelt ember számára – mint amilyen Hobbes természeti állapotának embere – törvény és norma mindaz, amit szenvedélyei, haszonelvűsége és szükségletei igényelnek. Az egyén «szabad akarata» tehát a kitűzött célokat és az annak eléréséhez szükséges eszközöket határozza meg. Ez esetben csakis az emberi szabadság, az egyedüli ember szabadsága az, mely a történelmet, saját történetét létrehozza. Mindaz, amit ezen egyén igaznak és hasznosnak érez, az számára valóban az. [Ellenben] a közösségben élő ember szenvedélyei és haszonelvűsége a mások szenvedélyei és haszonelvűsége függvényében értékelendők. Tudása a többiek tudásával mérendő össze”.⁸¹ Ennek elfogadásával Montano szerint nyilvánvaló, hogy az egyéni haszonelvűség természete és struktúrája szerint nagyrészt eltér a társadalmi haszonelvűségtől (még ha esetleges

78 Montano, *i.m.*, p.121.

79 *i.m.*, p.124.

80 Vico, *Scienza nuova* [1725], i.k., p.1009 (§47), kiemelés tőlem, N.J.

81 Montano, *i.m.*, p.125.

metszéspontok lehetségesek is), így tehát Vico számára „természetesen, vagyis történetileg – és nem társadalmi szerződés révén – jön létre egyfajta közös érzéke [sentire comune] és általános tudása azon «népnek vagy nemzetnek», amely az egyének szenvedélyeit, haszonelvűségét és szükségleteit azon célok megvalósítására fordítja, mely célokat az egyének önmaguk számára tűztek ki, csak más eszközökkel [valósítja ezt meg ezen «közös érzék»], olyanokkal, melyek gyakran ellentétesek az egyes emberek célkitűzéseivel”.⁸² Az egyének szabadsága és a „gondviselés” közötti köztes terminus tehát éppen a nemzetek közös érzéke [senso comune delle nazioni], magasabb szinten az emberiség közös érzéke, amely pedig „nem pusztítja el az emberi szabadságot, ellenkezőleg: annak kiegészítése”.⁸³

Montano konklúziója szerint tehát Vico és Hobbes egymáshoz viszonyítva alapvetően különböző szerzők: „a vicói filozófia alapjául szolgáló historicizmus túlságosan elűt a hobbes-i alapjául szolgáló konvencionálizmustól”.⁸⁴ Montano e (szerintem megkérdőjelezhető) tézis mellett az alábbiak szerint érvel. „Vico számára nem létezik valamiféle abszolút értelemben vett emberi természet, [...] mely egyszer s mindenkorra meghatározható, és többnyire pesszimista konnotációjú (mint Hobbes esetében), hanem egy folyamatosan fejlődésben levő [emberi] természet van. Az emberi elme képességeinek fejlődésével az emberi természet és a történelem is fejlődik, s ez utóbbival fejlődnek a polgári és politikai intézmények. Továbbá nem abszolutizálható [...] az elszigetelt emberek létezésének tétele, mely szerint ezek mindegyikének az akarata egyben törvény. A vadak módjára kóborló állatok is olyan világban élnek, melyben már léteznek kisebb, társadalmilag és politikailag megszervezett közösségek. Hobbes elméletében, ellenben – mutat rá Montano –, amint az emberi természetet mint szenvedélyest határoztuk meg, minden e képletre alapozódik, az antropológiától kezdve a morálon keresztül a politikáig bezárólag. A kormányzati formák, melyek külső szerkezetük szerint különbözők, valójában – voluntarista és elnyomó apparátusuk tekintetében – azonosak. Ezen kívül az ember szenvedély-szerkezete nem engedi meg az értelem kialakulását, hacsak nem számító értelemről beszélünk, amely egyfajta «funkciója» az elmének, és amely – mint ilyen – kizár bármiféle alapvet ill. a tények igazolásának bármilyen lehetőségét. A Hobbes-féle értelem egyetlen képessége, hogy a «békéhez szükséges megfelelő érveket» sugalljon a «halál-félelem» és «az élethez szükséges dolgok iránti vágy» függvényében, azon «szenvedélyekre» alapozva, melyek «az embereket diszponálttá teszik a békére»”.⁸⁵ És bár Vicót a Hobbes-féle *verum ipsum factum* ihlette, valójában „a *verum* és *factum* Hobbes- ill. Vico-féle alapelve kizárólag formális struktúrájuk, a megfogalmazás szintjén azonosak”.⁸⁶

82 *i.m.*, p.126.

83 *i.m.*, p.127.

84 *i.m.*, p.131.

85 *i.m.*, pp.128-129.

86 *i.m.*, p.130.

Megítélésem szerint mind a Hobbes-féle kontraktualizmus, mind a Vico-féle történetfilozófia az emberi elme egyedi formáló erejét tárja fel a politikai-társadalmi szférában, és ezen erő nagy mértékben a nyelvi kreativitásra vezethető vissza, amely pedig Hobbes és Vico számára egyaránt alapvető antropológiai sajátosság.⁸⁷ Nem látom okát a hobbes-i kontraktualizmus és a vicói historicizmus radikális szembeállításának.

Jelen tanulmány célja a vicói interpretációkban megragadható történeti módosulások (egy adott szempont szerinti) bemutatása volt: Hobbes és Vico szembeállítása kétségtelenül egy fontos stádiuma a két szerző recepciótörténetének, ugyanakkor egy mindmáig nyitott interpretációs folyamat része. - - -

⁸⁷ Ez nagy hangsúlyt kap az egyik legkiválóbb Hobbes-elemzésben is: Yves Charles Zarka, *Hobbes e il pensiero politico moderno* (a cura di Silvio Suppa, traduzione di Lidia Salvati), Bari: Palomar, 2001, különösen a második részben: „Nyelv és hatalom”, pp.91-157.