

SZÉPSÉG ÉS SZABADSÁG

Szécsényi Endre

LAOKOÓN KÖNYVEK

Sorozatszerkesztő:
Szécsényi Endre

A sorozat eddig megjelent kötetei:

Bartha Judit: *A szerző árnyképe: romantikus költőmítosz Kierkegaard és*

E. T. A. Hoffmann alkotásestétikájában

Utasi Krisztina: *Ész és kinyilatkoztatás között: a Lessing–Goeze-vita
esztétikatörténeti jelentőségéről*

Kisbali László: *Sapere aude! Esztétikai és művelődéstörténeti írások*

A sorozat további tervezett kötetei:

Bartha-Kovács Katalin: *A csend alakzatai a festészetben*

Bartha-Kovács Katalin – Szécsényi Endre (szerk.): *A tudom-is-én-
micsoda fogalma*

Németh Marcell: *Művészet a távolban: Friedrich Nietzsche művészet-
filozófiája*

Pintér Tibor: *Tört akkordok: írások a barokk zene esztétikájáról*

SZÉPSÉG ÉS SZABADSÁG

Eszmetörténeti tanulmányok

Szécsényi Endre

L'Harmattan
Budapest, 2009

E kötet megjelenését az NKFP 5/073/2004 számú programja támogatta.

© Szécsényi Endre, 2009

© L'Harmattan Kiadó, 2009

L'Harmattan France
7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20

L'Harmattan Italia SRL
Via Bava, 37
10124 Torino-Italia
T. / F.: 011.817.13.88

ISBN 978 963 236 044 7
ISSN 1789-3615

A kiadásért felel Gyenes Ádám.
A sorozat kötetei megrendelhetők,
illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:
L'Harmattan Könyvesbolt: 1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Telefon: 267-59-79
harmattan@harmattan.hu
www.harmattan.hu

A borítón George Romney: *Emma (Hart)*, (a későbbi) *Lady Hamilton mint bakkhánszó* c. festménye (1780-as évek közepe) látható.

A borítóterv Ujváry Jenő, a nyomdai előkészítés Kállai Zsanett munkája.

A nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte, felelős vezető Kecskeméthy Péter.

Tartalom

Előszó	9
1. Az esztétikai szabadságról: szellemesség és humor az Anna-korban.	11
2. Aphrodité és Erósz: (sz)e(k)sztétika a XVIII. században.	57
3. Szép kép és fenséges fuvallat: Berkeley és Burke a nyelv hatalmáról	97
4. Szépség és szabadság: John Macmurray	131
5. Szabadság vagy szépség: Hannah Arendt	167
Irodalomjegyzék	205

Kisbali László (1954-2009) emlékének

Előszó

A jelen kötetben szereplő öt tanulmány korábban már napvilágot látott írásaimra támaszkodik,¹ de erre az alkalomra mindegyiket többé vagy kevésbé átdolgoztam és bővítettem. Egyrészt azért, mert legalább mérsékelni szerettem volna a szerzői elégedetlenség – az idő múlásával egyre növekvő – érzését, másrészt, mert szerettem volna valamelyest össze is hangolni őket. Noha nem kívánom az esetlegesség látszatát teljesen eloszlatni, hiszen az itt felvetett témák gyakran meglehetősen távol esnek egymástól, mégis bízom abban, hogy a nyájas és jóindulatú Olvasó fel tud majd fedezni bennük néhány közös szöveget, s azok összefonódása vagy egymásra rímelve meggyőzi őt arról, nem pusztán a szerző személye vagy szeszélye kapcsolja össze az itt olvasható írásokat.

A lábjegyzetek számozása – a jobb olvashatóság kedvéért – tanulmányonként újrakezdődik, s ugyanezen okból a könyvészeti hivatkozásokat is mindig teljes leírással közlöm az egyes tanulmányokon belüli első előfordulásukkor. Azon idegen nyelvű irodalmak esetében, amelyeknek felleltem idézhető magyar fordítását is, eltekintettem az eredeti feltüntetésétől. A kötet végén található irodalomjegyzék a felhasznált műveket tartalmazza, azzal a megszorítással, hogy ha egy tanulmánykötet több írásából is merítettem, ide már csak a gyűjtemény adatait illesztettem be.

Az utóbbi években összesen tizenegy hónapot tölthettem külföldi kutatóintézetekben, s természetesen az ott végzett munkám eredményeit is igyekeztem hasznosítani. 2003-ban a *Magyar Fellowship* elnyerésével a *Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences (NIAS)* vendége voltam Wassenaarban; majd az *Andrew W. Mellon Fellowship* révén 2005-ben a bécsi *Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM)*, 2008-ban pedig a *The University of Edinburgh*-hoz tartozó *Institute for Advanced Studies*

¹ Ezek a következők: „Eszttika a budoárban: Vivant Denon *Csak míg meg nem virrad* c. meséjéről”. *Jelenkor*, LI. (2008), 12. 1361–1373.; „Egy derűs rajongó”. In Lord Shaftesbury: *Sensus communis: esszé a szellem és a jó kedély szabadságáról*. Atlantisz, Budapest, 2008. 149–211.; „Hannah Arendt és a szentimentalizmus”. In Ludassy Mária (szerk.): *A felvilágosodás álmai és árnyai*. Áron, Budapest, 2007. 234–279.; „A láthatatlan esztétikája: George Berkeley és Edmund Burke a nyelvről”. *Holmi*, XVII. (2005), 6. 668–688.; valamint „John Macmurray – egy skót szabadságfilozófus”. In Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme – az értelem szabadsága. Filozófiai és eszmetörténeti tanulmányok (Ludassy Mária tiszteletére)*. Argumentum, Budapest, 2004. 119–139.

in the Humanities (IASH) kutatója lehettem. Hálás vagyok a felsorolt intézeteknek vendégszeretetükért és az általuk biztosított nyugodt munkakörülményekért.

Nagyon sokaknak tartozom még köszönettel. Nem is tudom felsorolni mindazokat, akik közvetve vagy közvetlenül, tudtukkal vagy tudtukon kívül ösztönzőleg hatottak rám az elmúlt években. Közülük a következők írták meg véleményüket az itt közölt tanulmányok eredetijének egyikéről vagy másikáról: Harkányi András, †Kisbali László, Radnóti Sándor és Wessely Anna. Hálás vagyok megjegyzéseikért és kritikáikért. Természetesen a szövegben maradt hibákért vagy tévedésekért minden felelősség engem terhel.

Budapest, 2009. október 31.

Sz. E.

1. Az esztétikai szabadságról: szellemesség és humor az Anna-korban

*What then remains but well our Pow'r to use,
And keep good Humour still whate'er we lose?
And trust me, dear! good Humour can prevail,
When Airs, and Flights, and Screams, and Scolding fail.*
(A. Pope: *The Rape of the Lock*)¹

Behajózás

Virginia Woolf *Orlando* című regényének főhőse, miután férfiből nővé változott, úgy dönt, törökországi kalandjait maga mögött hagyja, s visszatér Angliába: az *Enamoured Lady* fedélzetén van alkalma lelkileg feldolgozni azt a ténytet, hogy immár a szebbik nemhez tartozik (ebben a folyamatban kétségtelenül fontos szerepet játszik az *itáliai* kikötés éjszakáján Bartolus kapitány férfiúi meggyőzőereje), míg végül aztán finom angol úrhölgyként látja meg újra hazája partjait – ahol (hogy szalad az idő!) immár a XVII–XVIII. század fordulójának „augusztuszi kora” fogadja. Miközben hajóznak felfelé a Temzén, Orlandót elbűvöli London nagysága, forgalma, ragyogása, Sir Christopher Wren építészeti remekei. És

mivel a hajó folytatta útját egyenesen a London Bridge felé, csak egy pillantást vethetett a kávéházak ablakaira: ildomos polgárok ültek ott kényelmesen az erkélyeken, mert az idő még enyhe volt, porcelán csészével a kezükben, agyagpipával a székük mellett, miközben egyik az újságból olvasott fel, nemegyszer félbeszakítva társai nevetésétől vagy megjegyzéseitől. [...] ott haladtak el a Kakaófa előtt, ahol – igen, most is ott ül – Addison úr látható kávézás közben; a másik két úriember – „ott, asszonyom [kalauzol a tájékozott Bartolus kapitány], a lámpavastól kissé jobbra, az egyik púpos, a másik meg épp olyan, mint ön vagy én” – nem más, mint Dryden és Pope. [...] „Addison, Dryden, Pope” – ismételte Orlando, mint ha varázsigéket mormolna.²

¹ „Éljünk hatalmunkkal – mi más maradt? – / Vigak legyünk bármily csapás alatt, / s higgyétek, drágák, győz a jó kedély, hol gőg, futás, civódás mit sem ér.” Ford. Molnár Imre. (*Fürtrablás*, V. Enek)

² Virginia Woolf: *Orlando*. Ford. Szávai Nándor. Kriterion, Bukarest, 1984. 107–108.

Ezzel a szellemes és megkapó behajózási jelenettel Woolf híven idézi meg ezt a korszakot, amelyről korábban apja, a „kiváló viktoriánus” Sir Leslie Stephen elsőként írt meghatározó jelentőségű eszmetörténeti művet két kötetben.³

Ez a pezsgő Anna-kori londoni világ Anthony Ashley Cooper, Shaftesbury harmadik grófja (1671–1713) szellemi közege is, akinek társalkodó filozófiáját és különösen „a szellem és a jó kedély szabadságáról” szóló esszéjét⁴ (valamint az ennek gondolatmenetéhez szorosabban kapcsolódó egyéb írásait) érdemes mindenekelőtt szemügyre venni. Ugyan Lord Ashley a vidéki kastélyok csendesebb társas világát ajánlhatja inkább, s nem a nyüzsgő városokat, azért eszméi itt találnak igazán visszhangra. Joseph Addison Richard Steelel közösen írja és szerkeszti a *The Tatler* és a *The Spectator* című nagyhatású folyóiratokat, amelyeket aztán főként „ildomos polgárok” olvasnak egyszerre derűs szórakozás és erkölcsi-szellemi épülés kedvéért szerte a városban. John Dryden, a nagy öreg, a XVII. század vége, Alexander Pope pedig a kibomló új korszak legfontosabb költője: ők az angol klasszicizmus az irodalomban, ahogy Wren az építészetben. Addison is, Pope is jól ismerték Lord Shaftesburyt. Addison népszerű filozófiai, kritikai és erkölcsi folyóiratainak esszéi gyakorlatilag ugyanazokkal a társadalom- és kultúraformáló igényekkel lépnek fel, mint az elegáns lord társalkodó filozófiája;⁵ Pope (aki inkább Bolingbroke vikomt népszerűsítéseinek közvetítésével ismerkedett Lord Ashley tanításaival) híres *Essay on Man*-je több shaftesburyánus tételt is tartalmaz.

Természetesen távolról sem mindenkit bűvölt el ennyire ez a platonikus és sztoikus elemekből építkező társadalom-, morál- és vallásfilozófia. Kötelezően megemlítendő ellenlábasa, A méhek meséjének éleselméjű szerzője, Bernard Mandeville – aki magánvétkeinket az általános gazdasági prosperitás és társadalmi jólét hajtóerejének gondolta el – így fogalmaz: „két rendszer nem lehet ellentétesebb, mint ölordtságé és az enyém”. S kétségtelen, a Lord Shaftesburynél

³ Sir Leslie Stephen: *The History of English Thought in the Eighteenth Century*. Smith Elder, London, 1876.

⁴ Lord Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper): *Sensus communis. Esszé a szellem és a jó kedély szabadságáról (levél egy barátjához)*. Ford. Harkányi András. Atlantisz, Budapest, 2008. (A továbbiakban: Sc) E kiadás végjegyzeteiben a szerző több más művéből is közöl hosszabb passzusokat.

⁵ Ez valójában egy „szókratészi programot” jelent, ahogy már Cicerónál is olvasható: „Szókratész volt az első, aki lehozta a filozófiát az égből: a városokban talált neki helyet, bevitte a házakba, és rákényszerítette, hogy az életet és az erkölcsöt, a jót és a rosszat vizsgálja”. (Marcus Tullius Cicero: *Tusculumi eszmecsere*. Ford. Vekerdí József. Allprint, Budapest, 2004. 207.) A közéletben aktív filozófia felélesztése Addison számára is cél, a *The Spectator* 10-es számában ez a törekvése mindjárt összekapcsolódik a filozofálás szórakoztató, derűs módjával is: „Azon leszek, hogy az erkölcsöt szellemességgel vidítsam, a szellemességet pedig erkölccsel temperáljam, hogy, ha lehetséges, olvasóim mindkétféleképpen haszonnal forgathassák napi töprengésemet. [...] Szókratésztől mondják: lehozta a filozófiát a mennyből, hogy az emberek között lakozzon; én pedig arra vágyom, hogy azt mondják rólam, kihoztam a filozófiát a dolgozósobákból és a könyvtárakból, az iskolákból és az egyetemek falai közül, hogy a klubokban és a társaságokban, a teázó asztaloknál és a kávéházakban találjon otthonra.” (Joseph Addison, Richard Steele, et alii: *The Spectator in Three Volumes*. Ed. Henry Morley. Routledge, London, 1891. 1, 41–42.)

központi helyet elfoglaló természetes emberi társiaság gondolata, s az ebből következő *lehetőség* az egyéni és társas boldogság közötti szép összhangra, teljesen összeegyeztethetetlen a derék holland orvos társadalom-kórképével.⁶ Az „őlordsga” megnevezésben érezhető gúny arra utal, hogy kritikusan egész filozófiai perspektíváját az arisztokrata létformához kötődőnek látták, még akkor is, ha az általa megszólított és csiszolni kívánt elitet inkább a klasszikus kiválóság, semmint a születési előjogok vagy a vagyon formálta. George Berkeley pedig, aki 1713-tól szintén a londoni szellemi élet aktív résztvevője, majd azt a természetes vallásosságot bírálja keményen, amely Lord Shaftesbury szabadgondolkodó és deista barátai számára annyira kedves volt.⁷

Virginia Woolf Orlandója ugyan vidéki kastélyában is élhetne, de inkább londoni házába költözik, s egy időre beleveti magát a társasági életbe, ami eleinte az arisztokrata ellittel való érintkezést jelenti:

Anna királynő korában a társas élet páratlan fényben ragyogott. Minden jól nevelt ember arra vágyott, hogy e fény részese legyen. A modor bája hasonlíthatatlan volt. [...] A nevelés nem volt teljes, egyik nembeli ifjúságé sem, ha nem tanította meg a magatartás tudományát, a bók és a meghajlás művészetét, a kard s a legyező használatát, a belépés és a távozás megfelelő módjait és még ezer efféléit...⁸

Ez az előző században tökélyre fejlesztett francia udvari *politesse* ideálja, amely Európa-szerte elterjedt a felsőbb körökben. Az ilyen társaság nyújtotta öröm azonban gyorsan szétpukkanó pezsgőbuboréknak bizonyul regényhősünk számára, s ekkor kezdi el Lady R. szalonját látogatni, amely szelle-

⁶ Bernard Mandeville: *A méhek meséje, avagy magánvétek – közhaszon*. Ford. Tótfalusi István. Kossuth, Budapest, 1996. 135. Mandeville csak 1723-tól kezdődően kezdi módszeresen kritizálni Lord Shaftesburyt, pl. a *Vizsgáldóds a társadalom természetéről* c. művében, ahol azok „goromba tévedését” mutatja meg, „akik úgy képzelik, a társas erények és szeretetreméltó tulajdonságok, melyek bennünk dicséretesek, éppoly áldásosak a közösségre, mint a magánszemélyre nézve... [Ehelyett inkább szűkségünk van az élvhajhász udvaroncra, a gátlástalan divatbolond kegyencnőre és az öt utánzó grófnőre, a tékozló ficsúrra, a gátlástalan uzorásra], hogy számos iparágat foglalkoztassunk, és a dolgozó milliiónknak kenyeret biztosíthassunk, akikre minden nagy társadalom épül. És balgaság azt képzelni, hogy nagy és gazdag nemzetek fennállhatnak, egyszersmind hatalmasak és csiszoltak lehetnek nélkülük.” „Őlordsga” csak a „*pulchrum et honestum*” iránti hiábavaló hajszával van elfoglalva, pedig az általa „hirdetett középút és a nyugalmas erény [...] csak heréket nevelni jók, és csupán a szerzetesi élet bamba élveire, legjobb esetben a falusi békebíró tisztére képesítik az embert, de sohasem teszik alkalmassá fáradozásra és kitartó buzgalomra, s nem lelkesítik nagy teljesítményekre és kockázatos vállalkozásokra.” (Uo. 156–157. és 140–141.)

⁷ „Mit használ az erény és a természetes vallás ügyének – kérdezi Berkeley 1733-ban –, ha elismerjük ugyan, hogy a világegyetem szerkezete a bölcsesség és a hatalom erőteljes jegeit viseli magán, de tagadjuk, hogy e bölcsesség számon tartja, a hatalom pedig megjutalmazza vagy megtorolja tetteinket, és nem hiszünk sem abban, hogy felelősséggel tartozunk, sem pedig abban, hogy Isten a bíránk?” Hízen „a rend, a harmónia és arányosság éltető elvéről, a dolgok természetes díszéről és illeszkedéséről, valamint az ízlésről és lelkesültségről” – ezek Lord Shaftesbury és követői visszatérő fogalmai e tárgyban – mindenfajta „vallásos érzület” nélkül is lehet beszélni. (George Berkeley: *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Gondolat, Budapest, 1985. 455. – az idézett részlet Fehér Márta fordítása.)

⁸ Woolf: i. m. 125.

mi előkelőségek találkozóhelyének hírében áll. Pope egyszeri feltűnése és néhány vitriolosan szellemes megjegyzése elég, hogy rájöjjön, inkább csak a szellemi nagyság illúziója van jelen az ehhez hasonló híres szalonokban, s az egybegyűltek jobbára üresfejű „sznobok”. Ezután ő maga kezdeményez és tart fenn egy kis magánszalont, ahol Addison és Pope mellett Jonathan Swift⁹ az állandó vendég; e jeles urakat néha még vidéki birtokára is elviszi, és királyi módon megvendégeli. Orlandónak idővel ettől a társaságtól is csömöre támad, hiszen „ahol a Szellem a legnagyobb, ott a Szív, az Érzékek, a Nagylelkűség, Szeretet, Türelem és Jóakarát gyakran lélegzethez sem jutnak”;¹⁰ s a korszakos jelentőségű és egymással rivalizáló géniuszok után egyszerű és tisztaszívű emberek társaságát kezdi keresni. Itt elhagyjuk Orlando kalandzásait, akinek fiktív benyomásain keresztül a társaság és a társalgás korabeli jelentőségére szerettem volna felhívni a figyelmet. Egymás mellett létezik az arisztokrata *bonne société*, a szellemi szalon-elit, a vidéki kastélyok művelt társasága, a kávéházban társalkodó és folyóiratesszéken vitatkozó „ildomos polgárok” köre és még megannyi más társulási forma – s az élet és a szellem valamiképp csak ezekben, ezeken keresztül ragadható meg. Az emberi élet lényegileg társias jellege talán soha nem vált még ennyire nyilvánvalóvá, mint ezidőtájt. Ennek a társasági létezésnek, az ebben megmutatkozó és ebből kibontakoztatható humanitásnak Lord Shaftesbury az egyik legfontosabb filozófusa.

Virginia Woolfnak még egy remek ötletére utalnék: Orlando már nőként érkezik az Anna-kori Angliába, ami bizonyára nem véletlen: az itt formálódóban lévő modern kulturális eszmény valamiképp nőiességével, azaz kifinomultságával, érzékenységével, a szerelemre és az életre hangolt világiasságával tűnik fel, s mint ilyen állítható a klasszikus régi mellé. Lehet ennek a „nőiesedésnek” örülni, úgy bemutatni, mint csiszoltságot, civilizáltságot, finom érzelmességet vagy lágyságot, s persze kritizálni vagy akár pellengérré állítani romlottságát, mesterkélttségét és sekélyességét. Régiek és modernek vitája még korántsem ült el ekkortájt, de az újak egyre inkább nyeresre álltak az élet meghatározó területein. Lord Shaftesbury is tisztában van azzal, hogy a gálánosság, a széptevés, a csábítás, egyáltalán a nőkkel kapcsolatos kifinomult beszéd- és viselkedésmód modern fejlemény, olyasmi, aminek nincs

⁹ Swift 1704-ben megjelent *Hordómeséje*, e kiváló szatíra a keresztény felekezetek közötti értelmetlen és kicsinyes vitákról, és Lord Ashley 1707-es rajongásról írt és névtelenül megjelentetett filozófiai levele (a *Letter Concerning Enthusiasm*, amely több szempontból is a *Sensus communis* előzménye) között olyan erős a szellemi rokonság, hogy azt is sokan a *Hordómesé* szerzőjének tulajdonították. Ezért volt kénytelen Swift szatírája 1710-es ötödik kiadásának előszavában nyilvánosan cáfolni a szerzőséget. (Vö. Richard B. Wolf: „Introduction”. In *Uő: An Old-Spelling, Critical Edition of Shaftesbury's Letter Concerning Enthusiasm and Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humor*. Garland Publishing, Inc., New York, London, 1988. 1–43., 5.) Lord Ashley levelezéséből persze azt is tudjuk, hogy ő éppenséggel profánnak, obszcénnek, trágárnak tartotta Swift *Hordómeséjének* stílusát, szellemességét pedig eltűzöttnek és nem helyénvalónak minősítette.

¹⁰ Woolf: i. m. 138.

előzménye az antikvitásban. De nem a büszke öntudat, hanem az aggodalom hangján szól erről: ez a nőiesebbé válás a férfias erények, tudás, mélység rovására is mehet. Lord Ashley így fogalmaz 1709-ben:

[A] mai társalgások valódi hátrányának kell tekintenünk, hogy az ilyen aggályoskodó finomkodás révén [ti. amely illetlennek minősíti a komoly témák felvetését a jó társaságban] elvesztik a tudás és a józan ész férfias támaszait. Még a gyengéd nem is, noha állítólag az ő érdekében törekedtünk ekképp leereszkedni, okkal vethet meg minket érte, és nevetet rajtunk, amiért sajátos lágyságukat tűztük ki célul. Nem bók az számukra, ha modorukat utánozzuk, és nőiessé változunk. Értelmünknek, nyelvünknek és stílusunknak csakúgy, mint magunknak és személyünknek kell valamivel rendelkeznie azon férfias vonásból és természetes nyersességből, amely nemünket kitünteti. És törekedhetünk mi bármifajta udvariasságra [*politeness*], inkább elégtelenítése, mintsem valódi kifinomítása az a társalgásnak, ha ekképp tesszük választékossá [*delicate*].¹¹

Hadd tegyek ide egy igazán szemléletes összevetést Pierre Carlet de Chamblain de Marivaux 1727-es, *A második váratlan szerelem* című darabjából, amelyet Hortensius – egy szálnalmas és minden eredetiséget nélkülöző, „pedáns” bölcsész – szájába ad a népszerű komédia- és libertinus regényíró:

[kizárólag a görög és latin szerzőknek] kell szolgáltatniuk minden művünk velejét; [...] [a] modern könyvek tele [vannak] szellemes frázisokkal; csupa kis szellemesség [*esprit*], semmi más, csupa alacsonyrendű dolog, ami bántja az ember ízlését [*sens commun*].¹²

A régiek bezzeg még máshogy voltak szellemesek.

Íme egy szerző, akinek megjegyeztem a szavait. Képzeljünk el, mondja, egy kottot: *primo*, kihívó az öltözéke; szépség [*grâces*] helyett szépségtapasza van; arc helyett arcvonásai; nincsenek mozdulatai, csak gesztusai; nem néz, hanem megtekint; nem megy, hanem lejt; nem tetszeni akar, hanem csábítani; nem érdeklí semmi, minden csak szórakoztatja; az emberek szépnek tartják, én meg nevétség-

¹¹ Lord Shaftesbury: „A moralisták: filozófiai rapszódia”. Ford. Fehér Ferenc. In Márkus György (szerk.): *Brit moralisták a XVIII. században*. Gondolat, Budapest, 1977. 71–248., 74. (A továbbiakban: M) A szerző életében napvilágot látott műveit az eredetileg háromkötetes formátumban megjelentetett *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times* (John Darby, Jr., London, 1711.) című gyűjteményébe rendezve adta ki. A *Characteristicks* további finomításával foglalatokodik élete utolsó hónapjaiban, súlyos asztmájával küzdve Nápolyban, de az 1714-es második kiadást már nem érthette meg. E gyűjtemény első tanulmánya a már hivatkozott *Lelkesültség-levél*, a második a *Sensus communis*, a harmadik a *Soliloquy*, a negyedik az *Értekezés az erényről és az érdemről* (ford. Aniot Judit, Kossuth, Budapest, 1994.), az ötödik a most idézett filozófiai dialógus. A gyűjteményt az *Elegyes elmélkedések* [*Miscellaneous Reflections* vagy *Miscellany*] rész zárja, amelyben az első öt (korábban önállóan és anonim megjelent) írására reflektál. A *Characteristicks* 1790-ig összesen tizenegyszer jelent meg; a teljes gyűjtemény franciául 1769-ben, németül 1776–1779 között látott napvilágot.

¹² II. felvonás, 4. jelenet. Ford. Fábri Péter.

gesnek; a jelenkor szelleme az ilyen pimasz nőkre emlékeztet. [...] A régiek szelleme, folytatja a szerző, ennek épp az ellenkezője. Ah! Ez olyan férfias szépség, hogy csak akkor ismerjük fel, ha előbb kételkedünk a létezésében; modora egyszerű, nem hinnénk, mennyi tapasztalat van mögötte; de csak legyen meg a bátorságunk és merjük szeretni: rögtön elbűvölőnek fogjuk találni.¹³

Mi együtt nevethetünk Marivaux-val Hortensius fontoskodó vaskalaposságán, de Lord Ashley nem kacagna velünk felszabadultan: a jelenkor szellemét néha mintha ő is egy pimasz és csábító nőnek látná. Némi iróniával egyenesen „időszerűtlen” társalgásnak titulálja *A moralistákat*, mert a közzétett beszélgetés, úgymond, „oly ellentétes a gálánsság és a gyönyörök uralkodó géniuszával”. (M, 72.) Mindenesetre azért modern szerzőket is méltat (még franciákat is, Michel Eyquem de Montaigne-től René Le Bossun át Jean de la Bruyère-ig), s általában sem a megvető-fitymáló elfordulást ajánlja az újtól, hanem a nőies értékek iránti modern vonzalom és a társasági-világias érdeklődés megfelelő irányítását, temperálását, ízléses formálását – ami persze, véli ő, nem lehetséges a klasszikusok újraolvasása, ill. klasszikus műalkotások megtekintése nélkül. Szerinte ugyanis éppen a *mondain* örömök felől indul az egyetlen sokak számára járható út a magasabb szépségek felé, az örök emberi felé, a világegyetem végső rendjének felismerése felé.

Hagyományok

Lord Shaftesburyt nem szokás a felvilágosodás-kori brit filozófia John Locke, George Berkeley és David Hume nevével fémjelezhető főáramába sorolni. Jobbára a morális érzék fogalmának kiötlőjeként tartják számon,¹⁴ aki ezzel megtermékenyítette a szigetország morálfilozófiai gondolkodását Francis Hutchesontól Hume-on át Dugald Stewartig. Továbbá a John Tolanddal és Anthony Collinsszal fenntartott kapcsolata miatt a deista „mozgalom” egyik prominensét vagy legalább szimpatizánsát is szokták látni benne. S noha stílusművészként, elegáns íróként nagyon sokan becsülik – mások persze, mint pl. később Adam Smith, meg éppen szapulják manírosságát –, az „esztéta” Lord Shaftesbury felismerése kicsit meg várat magára.¹⁵ Közvetlen előfutárai-

¹³ Uo.

¹⁴ Lord Shaftesburynek a brit morálfilozófiára tett hatásáról felsorolhatatlanul sok kitűnő könyvben olvashatunk: azért a klasszikusnak számító D. D. Raphael-monográfia mellett (David Daiches Raphael: *The Moral Sense*. Oxford University Press, Oxford, G. Cumberlege, London, 1947.) legalább Rivers újabb könyvét mindenképpen meg kell említeni (Isabel Rivers: *Reason, Grace, and Sentiment. A Study of Language of Religion and Ethics in England, 1660–1780. Volume II: Shaftesbury to Hume*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000.).

¹⁵ A formáló szépséggel vagy a szerzővel mint második teremtővel kapcsolatos „esztétikai” megállapításai leginkább csak a XIX. század elejének angol romantikusaira hatnak. A modern komment-

ként a cambridge-i platonisták néven ismert, Benjamin Whichcote követőiből álló liberális teológusokat kell megemlíteni, akik Plótinosz, René Descartes és a keresztény teológia összeegyeztetésén fáradoztak tiszteletreméltó prédikációikban és traktátusaikban a XVII. század második felében.¹⁶ Jelentős szellemi hatást tettek még Lord Ashleyre a római sztoikusok, valamint a kortárs hollandiai protestáns teológusok, az ún. „szabadgondolkodók” – Pierre Bayle, Jean Le Clerc, Philip Van Limborch –, akikkel személyes kapcsolatot is ápolt. Ebből talán érthető, hogyan juthatott az eszébe a XVIII. század hajnalán, hogy neoplatonikus ontológiát ötvözzön sztoikus morálfilozófiával és a kor legliberálisabb kritikai szellemével, miközben ellenszenvét legkevésbé sem titkolta a bontakozóban lévő új filozófiai beszédmódok iránt, ahogy persze a „régí” (valójában nagyon is jelenvaló) skolasztikát sem állhatta.

Locke – a felvilágosodás egyik atyamestere, aki évtizedekre meghatározta a filozofálás nyelvét a brit szigeteken, de nagyon jelentős hatást gyakorol a kontinensre is francia hívei révén – lordunk nagyapjának, a whig parlamenti vezérnek a bizalmasa, háziorvosa, titkára, így aztán az unoka magántanára is. Oktatói működése ha nem is múlik el teljesen nyom nélkül, azért elég kevésbé látszik meg a tanítvány későbbi filozófiai művein. Denis Diderot, aki annyira nagyra tartja Lord Shaftesburyt, hogy le is fordítja franciára az erényről és az érdemről szóló *Értekezését* 1745-ben,¹⁷ s ugyanakkor Locke je-

tátorok közül mindenekelőtt Ernst Cassirer állítja központi helyre a szépség fogalmát és a köré szerveződő platonista metafizikát Lord Shaftesburyt elemző több művében is, ill. később az angol Jerome Stolnitz ír máig megkerülhetetlen – bár később alaposan megbírált – tanulmányokat, amelyek Lord Shaftesburyt az érdeknélküli tetszés modern esztétikai fogalmának, s ezzel az esztétika autonómiájának megalapozójaként mutatják be. (Vö. „On the Signification of Lord Shaftesbury in Modern Aesthetic Theory”. *The Philosophical Quarterly*, 2. [1961], 43. 97–113.; „On the Origins of »Aesthetic Disinterestedness«”. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 20. [1961], 2. 131–143.; „Beauty: Some Stages in the History of an Idea”. *Journal of the History of Ideas*, 22. [1961], 2. 185–204.) A kontinensen Stolnitzal szinte egy időben Hans-Georg Gadamer szán kiemelt szerepet Lord Shaftesburynek az esztétikai gondolkodás történetében 1960-as főművében (*Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. 2., javított kiadás. Ford. Bonyhai Gábor. Osiris, Budapest, 2003. *passim*), ami azért is jelentős, mert az 1923 óta esztétikatörténeti alapkönyvnek számító munka, Alfred Baeumler *Irracionalitás-könyve* alig foglalkozik vele (Vö. *Az irracionalitás problémája a XVIII. századi esztétikában és logikában* Az ítélőerő kritikájáig. Ford. V. Horváth Károly. Enciklopédia, Budapest, 2002. 107–108.). S végül egy érdekes magyar vonatkozás ekkoriból: Fischer Annie – nem az ekkor még csak tizenéves kitűnő zongorista, hanem a fordító és később a *Nyugatban* is publikáló kritikus – Lord Shaftesbury esztétikájáról írta és jelentette meg bölcsészdoktori értekezését (*Shaftesbury esztétikája és az esztétikai apriorizmus*. Biró Miklós Nyomdai Műintézete, Budapest, 1930.).

¹⁶ Érdemes megjegyezni azt is, hogy a cambridge-i platonisták szellemisége és eszméik aligha fejtekkel volna ki számottevő hatást utókorukra, ha Lord Shaftesbury műveiben nem lettek volna otthon. Ernst Cassirer hívja fel a figyelmet arra, hogy Ralph Cudworth vagy Henry More jelentős könyvei – terjedősségük, a felvonultatott hatalmas erudíció okozta nehézség, a központi eszmék homályos kifejtése, valamint gondolatmeneteik átláthatatlansága következtében – gyakorlatilag olvashatatlanok voltak az egyetem falain kívül. Hogy filozófiájuk mégsem maradt zárva vagy pusztán tudományos kuriózum, az Lord Shaftesbury érdeme. (Ernst Cassirer: *The Platonic Renaissance in England*. Trl. James P. Pettegrove. Thomas Nelson and Sons Ltd., Edinburgh, London, etc. 1953. 159.)

¹⁷ Már Diderot vállalkozása is jól mutatja Lord Shaftesbury recepciójának egyik jellegzetességét: lordunk először, és sok esetben aztán elsősorban is, mint az *Értekezés* szerzője válik ismertté. Holott ez a rövid traktátus igazi kakukktojás az életműben, mivel ő sokkal inkább a dialogikus vagy társalkodó

18 lentőségével is tökéletesen tisztában van, a következő összevetéssel áll elő az *Enciklopédia* 1751-es *génie* szócikkében:

Nagyon kevés tévedést találunk Locke-nál, s elég kevés [tudományos] igazságot Lord Shaftesburynél; mindeközben az első csak egy nagy – átható és igazságos – szellem [*esprit*], a másik viszont egy elsőrangú zseni [*génie*]. Locke látott – Shaftesbury teremtett, alkotott, épített. Locke-nak nagy igazságokat köszönhetünk, amelyeket hideg fejjel észlelt, módszeresen követett és szárazon hirdetett – Shaftesburynek viszont briliáns gondolatokat, s ha ezek gyakran kevéssé megalapozottak is, azért telve vannak fenséges igazságokkal. S még amikor téved, akkor is gyönyörködtet és meggyőz ékesszólásának bájaival.¹⁸

Diderot a megbízható, prózai és szenttelen filozófus ellenpárjaként beszél a fenséges igazságok iránti rajongóról, s ezzel a zseniális, lelkesült, költői filozófus képében festi meg Lord Ashleyt. E kép további árnyalásához érdemes Ernst Cassirert kicsit hosszabban idézni:

Számára az „igazság” sokkal inkább az univerzum belső értelemösszefüggése: olyan összefüggés, amely nem ismerhető meg pusztá fogalmakkal, és nem ragadható meg induktív úton a tapasztalatok összegyűjtése és felhalmozása révén, hanem csak közvetlenül élhető át és intuitíve érthető meg. Az átélésnek és a belső megértésnek ebből a formájából a szépség jelensége révén részesülünk. E jelenségben leomlik a „belső” és a „külső” világot elválasztó korlát; megmutatkozik benne, hogy mindkettő ugyanazon mindent átfogó törvénynek van alávetve, s hogy a maga sajátos módján mindkettő ezt a törvényt fejezi ki. A szépség minden megjelenésében újra megtalált „belső mértékek” [*interior numbers*] egyúttal a természet és a fizikai világ titkát is feltárják előttünk. Hiszen ez a világ is csak látszik „külsőnek”, pusztán dologszerűen létezőnek, csupán műnek. Valójában e világnak is abban rejlik legmélyebb, voltaképpeni igazsága, hogy *magának a működésnek* az elve él benne, s hogy minden teremtménye, eltérő mértékben és eltérő erővel ugyan, de ezt az elvet hordozza magában és tükrözi vissza. [...] Minden szépség az igazságon alapul és az igazságból ered; másrészt az igazság teljes és konkrét értelme sem nyilvánulhat meg számunkra másként, csakis a szépségen keresztül. [...] Az ember csakis a szépség médiuma által teremti meg a legtisztább harmóniát önmaga és a világ között. Itt ugyanis nem egyszerűen felfogja, hanem megtapasztalja és belátja, hogy minden rend és szabályszerűség, minden egység és törvényszerűség egy és ugyanazon ősförmán alapul; hogy benne magában ugyanaz az egész nyilvánul meg közvetlenül, mint az összes többi egyedi lényben. A szépség jelenségében mintegy megszólal a kozmosz igazsága; nem zárul többé önmagába, ha-

kifejtést kedveli és műveli (dialógus, esszé, levél, magánbeszéd, önreflexív elmélkedés), továbbá más írásai – ahogy minden élénk és élvezetes társalgáshoz illik – tematikájukban is sokkal gazdagabbak és sokrétűbbek. Valójában akár egész életművének az *Elegyes elmélkedések* címet lehetne adni, s ebbe ép-
¹⁸ *Oeuvres complètes de Diderot*. Éd. J. Assézat. Garnier Frères, Paris, 1876. XV, 39.

nem kifejeződik és beszéddé formálódik – s értelme, voltaképpen *logosza* csak e beszédben nyilatkozik meg a maga teljességében.¹⁹

Valóban ez az a neoplatonikus alapvetés, amelybe Lord Shaftesburynél minden más elgondolás beágyazódik, minden ehhez képest nyeri el jelentőségét és értelmét, még ott is, ahol explicite nem említi. Ami persze nem jelenti azt, hogy a platonizmus volna az általa felhasznált egyetlen filozófiai hagyomány vagy „stílus” (*manner*).

Lord Shaftesbury számos kortársához hasonlóan úgy gondolja, hogy a filozófiának hatnia kell a világban: az államférfira, a művészre, az átlagpolgárra egyaránt. Már csak ezért sem életidegen metafizikát kell művelni, de még csak nem is ismeretelméleti részletkérdésekkel kell foglalkozni. A filozófia mindenkit közvetlenül érint, életproblémáinkkal kapcsolatos:

Ha a filozófia, úgy, mint mi vesszük, a boldogság tanulmányozása, nem kell-e mindenkinek, így vagy úgy, hozzáértően avagy ügyetlenül, bölcselkednie? Nem lesz-e minden döntés legfőbb érdekünket illetően, ízlésünk minden korrekciója, minden választásunk, minden preferenciánk az életben ilyesfélének tekinthető? (M, 245.)

Lord Ashleyt teljesen hidegen hagyták az olyan problémák, mint a William Molyneux által felvetett, a korban sokat vitatott kérdés, hogy ha egy vakon született ember hirtelen mégis látni kezdene, mire menne a látható világgal, hogyan hozná összefüggésbe az eddig csak kitapintottal. Őt nem az érdekli, hogyan is látunk, hogyan épül fel elménkben érzéki észleleteinkből a megismerhető világ, sokkal inkább az, hogy mit kezdünk azzal, amit érzékelünk, hogyan illesztjük össze azzal, amit eleve valahogyan már tudunk vagy érzünk, azaz velünk született eszméinkkel és lelki hangoltságainkkal; hogy milyen nagyobb „értelemösszefüggésbe” tudjuk behelyezni a tapasztaltakat, s mi következik ebből saját életünkre nézve. Így aztán – nyilvánvalóan igazságtalanul – a modern filozófiát mint az újjítók bölcséletét eleve csak másodlagos, technikai problémákkal bíbelődőnek tartja, ugyanakkor arcátlanul terjeszkedőnek is. Lord Ashley ellenszenvét jól mutatja, hogy írásaiban egyaránt távolságot tart a felvilágosodás filozófiájának úttörőitől és a betűragó skolasztikusoktól. Utóbbiakkal főleg az a problémája, hogy „az iskola” évszázados intézménye nem az általa elgondolt civilizációs ideált jeleníti meg, torzító hatással van a műveltségre és humanitásra; az előbbieknél viszont inkább a morálfilozófia terén mutatkozó kudarcukat rója fel.²⁰ Mindenesetre az

¹⁹ Ernst Cassirer: *A felvilágosodás filozófiája*. Ford. Scheer Katalin. Atlantisz, Budapest, 2007. 395–396.

²⁰ John Dunn így fogalmaz Locke-kal kapcsolatban: „Az erkölcsi öntudat nem születik az emberekkel, sőt különböző országokban igen eltérő formákat ölt. Locke szemében azonban mindenhol és minden időben egyetlen formát kellene öltenie, mégpedig azt, amelyet a keresztény kinyilatkoztatás

újítókat gyakran nevezi alkimistának is: a kísérletezés, a felfedezés és természet titkait kutató kíváncsiság szellemét idegennek tartja a filozófiától, s az elixírt kutató „alkimista” emblematikus alakjába sűríti.²¹

Filozófia az, amit Szókratész, Xenophón, Cicero, Epiktétosz, Marcus Aurelius vagy – e nagy elődök nyomán – számos későbbi humanista művel; minden más életidegen tudóskodás, pedáns szöszmötölés vagy ellenszenvesen törtető, a hagyományban manifesztálódó bölcsességet semmibe vevő kíváncsiskodás. A bölcsesség elsősorban nem is valamilyen rendszerszerű tant jelent, hanem a *filozofálás* folyamatát:

Filozofálni, a szó igaz jelentésében nem más, mint egy fokkal magasabba emelni a jólneveltséget. Hiszen a nevelés akkor végzi el a feladatát, ha megtanít arra, hogy mi az illendő a társaságban és mi a szép a művészetekben; a filozófia végső célja pedig, hogy megtanuljuk, mi a helyes a társadalomban és mi a szép a természetben, illetve a világ rendjében. (Sc, 121.)

A harmadik *Elegyes elmélkedések* e sokszor idézett két mondata azt is világossá teszi, hogy nála a filozofálás valódi tétje a nevelés,²² amely finomodást

határoz meg, a természeti törvény pedig megkövetel – az a törvény, melyet az emberek éppolyan maradéktalanul és pontosan képesek megérteni, mint a matematika igazságait. Nem valószínű, hogy valaha is feladta volna e nézetét. Számos elvetélt kísérlet után azonban, melyek során megpróbált megalkotni egy efféle bizonyítási rendszert, arról a reményről nyilvánvalóan lemondott, hogy az ilyen kísérletek akár csak a legkisebb eséllyel is kecsegtetnek az emberek gyakorlati viselkedésének megváltoztatását illetően.” (John Dunn: *Locke*. Ford. Pálosfalvi Tamás. Atlantisz, Budapest, 1992. 82.)

²¹ „Kollégiumokba és szerzetesi cellákba rekesztettük őt, [a] boldogtalan hölgyet [ti. a filozófiát], és a bányamunkára emlékeztető szolgai műveletekre fogtuk. Empirikusok és pedáns szofisták a fő tanítványai. Az iskolai szillogizmus és az elixir legválogatottabb termékei. Oly messze van őt attól, hogy államférfiakat hozzon létre, miként tette hajdanán, hogy aligha akad nevesebb ember a nyilvános életben, aki a legcsekélyebb lekötözöttségéről vallana irányában.” (M, 73.)

²² A nevelés (*breeding*) vagy a jó-nevelés (*good-breeding*), amely valóban központi jelentőségű kérdés Lord Ashley írásaiban, a természet adta képességeinkre és beállítódásainkra irányul, arra a feltételezésre épít, hogy az emberi lélek eleve a jóra van hangolva, a jó felé fordul, s éppen a hibás és erőszakos neveléssel, trenírozással, idomítással fordítják el a helyes irányból, tehát nem a nevelés alanyát kell fordítgatni – ahogy még Plátón is fogalmaz: „a mindegyikünk lelkében meglévő erőt, s azt a szervet, amellyel valamit megtanulunk [...] csak az egész lélekkel együtt lehet a keletkező világból kifelé fordítani mindaddig, amíg képes lesz rá, hogy el tudja viselni a létezőnek s a létező legvilágosabb részének a szemléletét; ez pedig szerintünk a jó. [...] A nevelés tehát éppen ennek a megfordításnak a művészete: hogy miképp fog a lélek legkönnyebben és legeredményesebben más irányba fordulni – nem pedig annak, hogy miképp lehet a látást beléoltani; mert ez már benne van, csak hogy nem jó irányba van fordulva, s nem arra tekint, amerre kellene, ezt kell tehát a nevelés művészetével elérnünk.” (Plátón: „Az állam”. [518b–d] Ford. Szabó Miklós. In *Összes művei. Második kötet*. Európa, Budapest, 1984. 463–464.) –, hanem a lélek természetes hangoltságának érvényre jutását gátló, zavaró és torzító tényezőket kell eltávolítani az útból, hogy az kibontakozhasson, szárba szökheszen – az organikus metaforák szándékosak, ezeket mintegy a *breed* ige egyéb jelentései (tenyészt, szaporít, nemz) is előhívják. (Nagyon ritkán használja pozitív értelemben a latin *educatió*ból származó angol főnevet, mert ez elsősorban „az iskola” korlátozt és korlátozó nevelését jelenti a számára.) Helyenként azért arról is olvashatunk, hogy a lélek kifinomultabbá tétele önfegyelmet, munkát, olykor a természetünkön elkövetett erőszakot is igényel, de akkor sem külső kényszereknek vagy normáknak való megfelelésről van szó.

vagy csiszolódást²³ eredményez. Más szóval az ízlés pallérozása, hiszen éppen a jó ízlés által érhető el a legtökéletesebb harmónia vagy illeszkedés ember és világ között:

az úriember és a filozófus karakterét a szépérzék és az illendő, a helyes és a szeretetre méltó iránti ízlés tökéletesítik. S aki arra törekszik, hogy ugyanolyan bölcs és jó, mint amilyen megnyerő és udvarias ember váljon belőle, ennek az ízlésnek vagy érzéknek a tanulmányozását mindig és mindenkor legfontosabb foglalatosságának és alapvető érdekének fogja tartani. (Sc, 122.)

Ez az üdvös ízlés – amely Lord Ashleynél jelenik meg először úgy, mint ami megelőzi és előfeltételezi a tudományos vizsgálódást is²⁴ – csak társaságban sajátítható el és itt is pallérozható. A jó társaságot alkotó finom emberek jelentik azt a közeget, ahol az emberi élet legfontosabb élményei megszerzhetők, ahol a legmagasabb értékei kibontakoztathatók. Mindez csak úgy érhető, ha belátjuk az ember alapvetően társias természetét.

A filozofálás stílusát is meghatározzák ezek az alapvetések. Lord Shaftesbury második *Elegyes elmélkedéseinek* 3. fejezetében, ahol éppen saját Entuziazmus-levelét és *Sensus communis*-át kommentálja, arról beszél, hogy

a szellem és a jó kedély [...] aligha viselné el, ha nehézkes mondatokban és feszes beszédmódban vizsgálnánk. Talán akkor járunk el a leghelyesebben, ha elhagyjuk a szigorú érvelés komolyságát és csevegve [*way of chat*] folytatjuk. Ezt a modort, a vele ellentétes formálissal szembeni fenntartások miatt, általában a hétköznapi-nál nagyobb meglepéssel élvezik.²⁵

Más filozófiai témákban sem tartja szerencsésnek a formális érvelést alkalmazó értekező prózát, amely inkább csak a spekulatív teóriának felel meg;

²³ A „csiszoltság” (*politeness*) az utóbbi évtizedekben terminussá nőtte ki magát, névadója lett egy önálló kulturális és politikai nyelvnek, s ennek a diskurzusnak a megteremtésében Lord Shaftesburynek elvülhetetlen érdemeket szokás tulajdonítani, joggal. (Néhány fontos kommentár ebben a tárgyban: John Wyon Burrow: *Whigs and Liberals: Continuity and Change in English Political Thought*. Clarendon Press, Oxford, 1988.; Nicolas Phillipson: *Hume*. Weidenfeld & Nicolson, London, 1989.; és kifejezetten Lord Ashleyvel kapcsolatban: Lawrence E. Klein: *Shaftesbury and Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early 18th-Century England*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994.)

²⁴ Ahogy posztumusz megjelent írásában is olvashatjuk a *Weekly Register* 1731-es számában: „Az ízlés emel fel minden tudományt, s csiszol minden erényt; a társaság barátja és a tudás vezetője; megnevesíti a gyönyört és finomítja a boldogságot; észreveszi a szépséget, s felismeri a hibákat; arra készlet, hogy illendően és elegánsan viselkedjünk, s felferkerenti a mások jó tulajdonságaira irányuló figyelmünket. Egy szóval: ez minden illendőség gyűjtő helye, s minden szeretetre méltónak a középpontja. [...] A jó ízlés nem korlátozódik az irodalomra, hanem kiterjed a festészetre és a szobrászatra, átfogja az udvariasság és a jó modor egész világát, valamint szabályozza az életet és megszabja az elmélet és a spekuláció irányát is.” (Közreadja: Bernard Denvir: *The Eighteenth Century. Art, Design and Society*, 1689–1789. Longman, London, New York, 1983. 63.)

²⁵ Lord Shaftesbury: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Ed. Lawrence E. Klein. Cambridge University Press, Cambridge, 1999. 380.

miként a prédikációk merev retorikusságát is elhibázottnak tartja. Ugyanis a kommunikáció e nem dialogikus, nem interaktív módjai alkalmatlanok a hallgatóság valódi morális meggyőzésére.²⁶ A vallási, erkölcsi, „esztétikai” és politikai tartalmú csevegés, a csiszolt filozófiai konverzáció ekkoriban folyóiratokban megjelenő és egyre szélesebb közönséget elérő műfaja – az esszé. Nemcsak később Hume számára,²⁷ hanem már a kortársak előtt is világos, mekkora társadalmi és kulturális jelentősége van ennek. A *London Journal*ban írják 1725-ben Addison és Steele folyóiratairól:

Közismert, milyen jó hatást tettek a *The Tatler* és a *The Spectator* esszéi ennek a városnak a modorára [*manners*]. Olyan finomság volt a gúnyolódásban, olyan illendőség a korholásokban, hogy az emberek a helyes viselkedés elvei alapján szégyellni kezdték ostobaságukat és bűnüket. S a társadalom anélkül szabadult meg az örültek és a kéjencek inzultusaitól, hogy a vallás keltette rettegésekkel vagy a törvény fenyegetéseivel kellett volna fegyelmeztetni őket.²⁸

Hiszen az eleve társalkodó stílusú esszé maga is társalkodást, művelt csevegést hív elő, ami egyrészt közösségi fórumokat konstituál, másrészt elősegíti a világunkról való közös gondolkodás kialakulását. Ezt az üdvös és széleskörű hatást biztosan hiába várnánk a szószéktől vagy az egyetemi katedrától, a prédikáció vagy az akadémiai előadás műfajától. A jó esszé és a kifinomult társalgás képes megreformálni a modort, ami a morál javulásának és ezzel egy szabadabb és boldogabb emberi állapot elérésének a záloga. Lord Shaftesbury „civilizáló” programja másokat is megihletett Európa-szerte a század folyamán, köztük Friedrich Schillert. Gondoljunk csak a *Levelek az ember esztétikai neveléséről* eszméire, amelyek – dacára annak, hogy „kanti alapvetéseken nyugszanak” – sokat köszönhetnek lordunknak: a *Levelek* fő kérdése, ti. hogy hogyan fog „az időbeli ember eszmebeli emberré nemesed[ni]”,²⁹ ill. az a belátás, hogy e bonyolult átalakuláshoz közvetítő eszközre vagy közegre (nevezük ezt jó modornak, ízlésnek, csiszoltságnak, avagy esztétikai nevelésnek) van szükség, talán elegendő most bizonyítéknak.

Ha visszakanyarodunk az ember társias természetének gondolatához, akkor az is világos, miért volt Lord Shaftesbury olyan kevésbé elégedett a társadalom és az azt alkotó ember tanulmányozásának modern és divatos elméleteivel. Tévesnek és erőltetetten szellemeskedőnek tartja azokat az okoskodásokat, amelyek az ember egyedüli, minden tettét és viselkedésformáját

²⁶ Id. erről még: Klein: i. m. 33–34.

²⁷ Vö. David Hume: „Az esszéírásról”. In: *Összes esszéi, II.* Ford. Takács Péter. Atlantisz, Budapest, 1994. 291–295.

²⁸ *The London Journal*, 321. (1725. szeptember 18.) Idézi: Preben Mortensen: *Art in the Social Order: The Making of the Modern Conception of Art.* State University of New York Press, Albany, 1997. 135.

²⁹ Friedrich Schiller: „Levelek az ember esztétikai neveléséről”. Ford. Papp Zoltán. In *Uő: Művészet- és történelemfilozófiai írások.* Atlantisz, Budapest, 2005. 155–206., 163.

meghatározó késztetéseként az egyéni önzést vagy az önszeretetet mutatják be. Nem hiszi, hogy az erkölcs és az együttélés finom formái elgondolhatók lennének kizárólag az önszeretet sugallatait követő lények interakcióiként. Valójában az emberi természet rendkívül összetett, vészes leegyszerűsítés úgy elgondolni, hogy csupán egyetlen rugóra jár. Ezért a régi és a modern epikureusok egyaránt kritikai célkeresztjében vannak: Epikurosz és Lucretius mellett Thomas Hobbes és a XVII. század egyik legeredetibb francia morál-filozófusa, La Rochefoucauld herceg, valamint a természetjogi gondolkodás képviselői, Hugo Grotiustól Samuel Pufendorfig. Hiszen már Marcus Aureliusnál is azt olvashatjuk, hogy

minél magasabbrendű [valamely lény] a többihez képest, annál készségesebben összevegyül és összekeveredik azzal, amivel rokon. Már az értelmetlen lényeknél megfigyelhetünk rajzást, nyájba csoportosulást, magzatápolást – szóval valami vonzalomfélét, mert ezeknek már párájuk van, és sokkal erősebben található bennük a társulás ösztöne, mint a növényekben, kövekben vagy fákban. Az értelmes lényeknél ott az alkotás, a barátság, a család, a társulás, a háborúban a szövetségkötés és a fegyverszünet.³⁰

A természetes szociabilitás, a társas vonzalmak, a társulási ösztön az értelmes emberi természet elválaszthatatlan jellemzői, olyan viselkedést, olyan kapcsolatokat és viszonyulásokat eredményeznek, amelyek elérhetetlenek volnának a pusztán privát élete érdekei által irányított ember számára, akinek a többiek csak annyiban érdekesek, hogy hogyan tudja őket a legokosabban és legügyesebben fel- és kihasználni saját érvényesülésére. Lord Ashley kedvenc sztoikusait követi abban is, hogy úgy gondolja, az emberhez méltó, boldog élet eléréséhez éppen ezeket a társas késztetéseket kell kibontakoztatni magunkban. E vonzalmak megléte szerinte teljesen nyilvánvaló, s igazi elvakultság kell ahhoz, hogy ne vegyük észre őket.³¹

A kizárólag önmagát szerető ember keserű, magányos, cinikus, tehát rosszkedélyű – s boldogtalan.

Mert bár abban mindannyian egyetérthetünk, hogy a boldogságot kell keresnünk, mint ahogy az emberek ténylegesen is mindig a boldogságot keresték, ám hogy abban találjuk-e meg, hogy a természetet követjük, s szabad utat engedünk a közös

³⁰ Marcus Aurelius: *Elmélkedései*. Ford. Huszti József. Európa, Budapest, 1975. 124–125.

³¹ Sőt inkább a mértéktelenné válásuk okoz gyakran gondot: „A személyes rokonszenv és a szövetségzés erénye irányítás híján könnyen eltéved egy ilyen hatalmas területen. Ugyanakkor ez a szenvedély soha nem érezteti olyan hevesen és erőteljesen a hatását, mint a tényleges összeesküvésben vagy a háborúban: mindkét esetben köztudottan többnyire a legnagyobb géniuszok vetik bele magukat a legbuzgóbban a küzdelembe. A legnagyobb lelkűbb szellemek ugyanis egyszersmind a legfogékonyabbak a szövetségzésre, nekik szerzi a legnagyobb örömet az együttes cselekvés, s ők érzik át – ha szabad így mondanom – a legmélyebben a szövetségzés vonzerejének báját.” (Sc, 52.)

vonzalomnak, vagy pedig abban, hogy elfojtjuk ezt a vonzalmat, s minden szenvedélyt úgy alakítunk, hogy saját egyéni előnyünket, az én legszűkebb önös célját, vagy a pusztá élet fenntartását szolgálja – ez a vita igazi tárgya közöttünk. (Sc, 6o.)

Így aztán az igazi kérdés az, hogy „ki szereti és szolgálja önmagát a legjobban és leghelyesebben.” Az igazi bölcsesség az lesz, ha rájövünk, mit jelent „helyesen önzőnek” lenni. A jó élet értékeléséhez józan belátásra és bátorságra egyaránt szükség van.

Boldogtalan életre ugyanakkor bölcs ember aligha vágyik. Márpedig a becsületesség hiánya valójában mindenfajta természetes vonzalom vagy társiaság hiányát jelenti. A természetes vonzalom, barátság és társiaság nélküli életet pedig mindenki igencsak nyomorúságosnak találná, ha kipróbálná. (Sc, 6o.)

Azon túl, hogy az ilyen élet feltételezhetően nyomorúságos volna, valójában a „tisztn” egoista és eredendően magányos egyén – ahogy Hobbes is elképzei morál- és politikafilozófiájának alanyát és tárgyát – soha nem is létezett.³² Mindenesetre Lord Ashley nem naiv altruista, s nem prédikálja a hagyományos keresztény *caritast* sem, ezzel szemben a „helyes önzést” ajánlja: valójában ez is az önérdék érvényesítését jelenti, de csak a jó és értékes – azaz társias – célokra irányulóét. Az emberek boldogok akarnak lenni, de ez nem sikerülhet mások boldogságának rovására, hanem éppen csak a társak boldogságát elősegítve.

Baltasar Gracián *Oráculo manual*ja 232. aforizmájának a végén írja 1647-ben:

intézze a bölcs úgy, hogy legyen benne valami az üzletemberből, éppen csak anynyi, hogy ne szedjék rá, de még inkább, hogy ki ne nevéssék. Legyen cselekvő ember, mert ez ugyan nem a legmagasabb rendű, de a legszükségesebb az életben. Mit ér a tudás, ha nem gyakorlati? Az élni tudás manapság az igazi tudás.³³

Az ez idő tájt kibontakozó spanyol és francia barokk udvari irodalom és morálfilozófia divatos szerzői – a köztük lévő jelentős különbségek ellenére is – egyetérteni látszanak abban, hogy el kell fordulni a könyvszagú tudástól, s az ember számára a mindennapi életben jelentős és létfontosságú bölcsességet (prudenciát) más forrásokból kell megszerezni. „Fontosabb az embereket tanulmányoznunk, mint a könyveket.” – írja La Rochefoucauld herceg is – a

³² „[H]a a nemzés természetes, ha az ivadék iránti természetes vonzalom, valamint a gondozása és táplálása természetes, akkor – lévén az ember olyan, amilyen, oly formájú és alkatú teremtmény, miként most – ebből következik, hogy »számára a társadalomnak szintén természetesnek kell lennie«, és hogy »társadalmon és közösségen kívül sosem létezett, és soha nem is tud létezni.«” (M, 165. – a fordítást módosítottam, Sz.E.)

³³ Baltasar Gracián: *Életbölcsesség kézikönyve*. Ford. Gáspár Endre. Helikon, Budapest, 1984. 164.

már csak halála után megjelenő – 550. maximájában.³⁴ A valódi, eleven emberi viszonyokra és helyzetekre – az embernek bennük megmutatkozó természete és szociális-politikai képességeinek a fejleszthetőségére –, az életben hatékony tudás megszerzésére koncentráló filozófiai figyelem alapvetően Lord Shaftesburyre is jellemző, de a különbségek is lényegesek. Mint láttuk, elutasítja a fenti szerzőknél – és persze még másoknál is – megtalálható borúlátó emberképet, amely szerint minden kapcsolat és társas szerveződés kiindulási alapjának egy magányos, csak önmagával törődő, kompetitív, sőt agresszív individuumot kell feltételezni, aki legfeljebb prudenciális megfontolásokból viseli el mások társaságát. Továbbá számára a humanista műveltség egyáltalán nem halott és könyvszagú, hanem nagyon is elevenné tehető, még ha saját korában e műveltség presztízsének hanyatlását kénytelen is látni.³⁵ Valóban a mindennapi, a gyakorlati, társadalmi, a kulturális, a széles értelemben politikai vagy egzisztenciális az, amire szerinte a valódi filozófusnak figyelnie és reflektálnia kell, de ő ebben valami mélyebbnek és öröknek a felfedezését reméli, mivel a mindennapi élet harmóniája feltételezi a világrend harmóniáját, s ezt egy filozófusnak mindig újra és újra be kell látnia. S ezzel egy nagyon fontos, több más gondolatmenetét is meghatározó előfeltevéshez jutunk: Lord Shaftesbury meg van győződve arról, hogy a társas érintkezés finomodása, a jókedélyű és szellemes társalgás, az ízlés kiművelése csak egy irányba mutathat: a *humanitas* kiteljesedése felé. A társas együttlétek során kikristályosodó szabályok, amelyek mérsékelt és csiszolt keretek között tartják az eszmecekerét, s amelyek egyúttal a résztvevők belső lelki egyensúlyában is kifejeződnek, egyúttal kozmikus megfelelővel is rendelkeznek. Más szavakkal: a legvégső filozófiai (neoplatonikus) belátásokhoz a társalkodó praxison, sőt a közjót szem előtt tartó cselekvő életen, s nem a magányos szemlélődésen át vezet az út – az igazi filozófus ugyanazt az utat járja, mint a világra nyitott és jó ízléssel rendelkező úriember, a *virtuoso*.³⁶ Lord Shaftesburyben fel sem

³⁴ François de La Rochefoucauld: *Maximák*. Ford. Szávai János. Helikon, Budapest, 1990. 146.

³⁵ „Míntha Homéroszt vagy Xenophónt – írja a *Soliloquy: or Advice to an Author* egyik jegyzetében –, akiket fiatal korunkban csak tökéletlenül sajátítottunk el, ne lehetne később, érettebb korban, a fővárosban és a világban forgolódva ugyanúgy tanulmányozni, mint egy egyetemen vagy vidéki városban. Míntha Plutarkhosz, Cicero vagy Horatius ne lehetne egy fiatalember kísérője utazásai során, az udvarban vagy akár – ha az alkalom úgy hozza – egy katonai táborban: eleinknél számos példát találunk minderre.” (Sc, 119.)

³⁶ „Meggyőződésem – írja a *Soliloquy*ban –, hogy *virtuosónak* lenni (persze csak amilyen mértékben ez egy úriemberhez illik) jelentősebb lépés afelé, hogy erényes és józan ítéletű ember váljon valakiből, mint tudósnak lenni, már amit ezalatt manapság érteni szokás.” (Sc, 117–118.) A „*virtuoso*” szó lefordíthatatlan: biztosan nem a ma használatos „virtuóz” kell értenünk rajta; Lord Shaftesbury számára azt az embertípust jelöli, akire az erénnyel összefüggő, azt valamiképpen előkészítő, világra és szépre nyitottság jellemző. A XVII. század elejétől használják ezt a szót Angliában, eleinte régiség, természeti ritkaságok gyűjtőjét, később amatőr természettudóst értenek rajta; szerzőnként, olasz hatásra, ez módosul: s inkább a szépségre, finomságra fogékony műértőt kezd jelenteni. Pl. a *moralisták* c. dialógusban ez áll: „Az egyik a zenét s a festészetet csodálja, a műgyűjteményeket s a szobabelső díszítményeit. A másik a kertetek, az építészetet csodálja s az épületek pompáját. Egy másik ismét, kinek ezekből egyre sincs gusztusa, mindazokat, kiket [...] virtuóz[ó]nak neveznek, féleszűeknek te-

26 merül, hogy az ilyen módon folyamatosan finomodó társas együttlétben valami más is alakot ölthet az emberi természetből, mint annak legtisztább és legszebb embersége.

La Rochefoucauld herceg *A társaság* című rövid elmélgésében így ír:

Mindenki mások kárára keresi gyönyörét és előnyét. Mindig magunkat részesítjük előnyben azokkal szemben, akikkel együtt akarunk élni, s ők majdnem mindig érzékelik is ezt a preferenciát. Ez az, ami megzavarja és lerombolja a társaságot. Fel kell fedoznünk azt az eszközt, amellyel elrejtjük e preferencia iránti vágyunkat [*désir de préférence*], hiszen ez túlságosan természetes ahhoz, hogy képesek legyünk leküzdeni. Saját gyönyörünket mások gyönyörévé kell tennünk, kíméletesen kell bánnunk önszeretetükkel [*amour-propre*], nehogy megsértsük.³⁷

A herceg arra figyelmeztet, hogy nem vagyunk meg finom emberek (*honnêtes gens*) társasága, a velük való érintkezés (*commerce*) nélkül, de ez egyben azt is jelenti, hogy viselkedésünkben kiszolgáltatottá válunk elvárásaiknak, igényeiknek, érzékenységüknek. Tetszeni akarunk nekik, önző céljaink elérése miatt fontos a kép, amelyet rólunk kialakítanak, s ezért mindenfélét hajlamosak vagyunk megtenni a kedvükért, amit magunktól sosem tennénk; lavírozunk, résen vagyunk, folyamatosan figyeljük hangulatuk, érzékenységük változásait – *finomkodunk*, leginkább valami ilyesmit érthetünk a *politesse* alatt ebben az összefüggésben. La Bruyère, akit Lord Ashley sokkal jobban kedvel, hasonlóképp fogalmaz:

Az udvariasság [*politesse*] nem mindig kelti fel a jóságot, az igazságosságot, a szívélyességet vagy a hálát, de legalább némi látszatot hoz létre, így az ember kívülről olyannak tűnik, amilyennek valójában lennie kellene. [...] Úgy tűnik nekem, az udvariasság lényege [*esprit*] egy bizonyos figyelem, hogy törődünk azzal, szavaink és modorunk révén mások elégedettek legyenek velünk és önmagukkal is.³⁸

kinti.” Ugyanakkor a mű egyik pozitív hőséről, Palemonról (aki Lord Somers [John Somers, Somers első bárója, 1651–1716], a kiváló whig politikus és szabadgondolkodó reprezentánsa lehet) azt mondják, hogy egy „lángelme, ki a legnagyobb [köz]ügyekre alkalmazható”, ugyanakkor a bölcsesség és a tudomány is mélyen érdekli: „te vagy az egyetlen társasági [*well-bred*] ember, akinek kedve támadt volna bölcselétről beszélgetni egy oly jó kis kompánia [*good company*] körében, mint amely tegnap körülöttünk kialakult, amint együtt kocskikáztunk a Parkban. [...] E név [ti. a *virtuoso*] egyaránt alkalmazható a te fajta szerelmesre és a bölcselőre: lett légyen bármi is a tárgy – költészet, zene, bölcsélet vagy a szépnem.” (M, 239. és 71–72.) A szó történetének Lord Shaftesburyvel záruló első évszázadát W. E. Houghton dolgozta fel nagy alaposággal kétrészes tanulmányában (Vö. Walter E. Houghton, Jr.: „The English Virtuoso in the Seventeenth Century, I–II.” *Journal of the History of Ideas*, III. [1942], 51–73. és 190–219.)

³⁷ [François de La] Rochefoucauld: *Réflexions, sentences et maximes morales*. Nouvelle édition. Éd. G. Duplessis. Paris. 1853. 217.

³⁸ Jean de la Bruyère: *Les caractères de Théophraste traduits du grec. Avec Les caractères ou les moeurs de ce siècle*. Dixième édition. Estienne Michallet, Paris, 1699. 153–154.

La Rochefoucauld hozzáteszi még, hogy a magunkra kényszerített viselkedésminták és gondolataink, érzéseink összhangba hozása a legnehezebb feladat, olyan, amelyet egészen tökéletesen senki sem tud megoldani. Ezzel szemben Lord Shaftesbury úgy gondolja, éppen a jó társaság nyújtja az egyedüli lehetőséget arra, hogy megteremtjük az összhangot viselkedésünk és tetteink vagy gondolataink között, hogy tökéletesen összefésüljük a belső értékrendet és a társas mércéket. Ez az életmód nem korlátoz, hanem kiteljesít, mivel eredendően társias lények vagyunk. Így válhat feleslegessé az alakoskodás és a rejtőzködés, az, hogy külső elvárásokat magunkra kelljen *kényszeríteni*: az a lelki és szellemi állapot, amelyben egy jó társaságban létezni tudunk, sokkal inkább a *szabadsággal* jellemezhető.³⁹

Szabadság

Lord Shaftesbury azt sugallja, ha tetteink és viselkedésünk egyedüli hajtóerejévé a pusztá önzést tesszük, akkor vagy keserű cinikussá vagy a hobbesi filozófia természetellenes elveit követő gazemberré vagy elvakult fanatikussá válunk attól függően, hogy az evilági javakat és élvezeteket vagy a túlvilági előnyöket tartjuk mindenáron elérendő egyéni célunknak. A társas hajlamú ember nem ilyen: mérsékelt, derűs és van humora – következésképp szabad is. A szabadságot itt nem a hagyományos akaratszabadság értelmében kell elgondolni, s nem is az egyénnek – a XVII. századtól egyre gyakrabban emlegetett – természetes szabadságjogaiban megmutatkozóként, hanem egyrészt a szolgaság ellentétéként, legyen az akár „belső”, akár „külső”, másrészt – az előbbitől nem szigorúan elválasztva – a gondolkodás, a mindent kérdőre vonás, a kritika szabadságaként. Más szavakkal: a jó kedély és a szellem szabadságaként.⁴⁰

³⁹ Megjegyzendő, hogy La Rochefoucauld-nál is a szabad akarat szűk működési körébe tartozik a *politesse*, a kellem és a tapintat, s éppen ez a kultúra alkalmas arra, hogy jótékonyan elfedje az emberi természet eredendő hibáit és nyersességeit. S azért Lord Shaftesburynél a szabad szellem minden kiteljesedése mellett a lélek kiművelése fegyelmet, munkát, önmegtartoztatást is megkövetel, sztoikus elődei nyomán állítja, „az elme szabadsága” elválaszthatatlan az önuralomtól (Sc, 69.). Vagy pl. a *Soliloquy* egyik jegyzetében, amikor az emberség és a kifinomultság iránti ízlés kiműveléséről szól, expliciten az írja: „Ki ne igyekezne ebben a tekintetben ugyanúgy kényszeríteni a természetet, mint a többi művészetben és tudományban alkalmazott ízlés és ítélőerő esetében? Hiszen a természetet tett erőszak itt is, ott is csupán a természet megjavítására szolgál. Ha a természetes jó ízlés nem eleve tökéletesen kialakult formában van meg bennünk, nem nekünk magunknak kell-e alakítani, hogy természetessé váljunk?” (Sc, 132–133.)

⁴⁰ Érdeemes még megemlíteni az értelem spontaneitásában megnyilvánuló szabadságot is. Ralph Cudworth szerint ez a spontaneitás az eredete mind a logikai, mind az erkölcsi fogalmainknak. S bár e kérdés nem állt Lord Shaftesbury érdeklődésének homlokterében, osztotta volna ezt a meggyőződést, amely Platón *Theaitétosz*ának 186d helyére megy vissza („Tehát a benyomásokban nincs tudás, csak a róluk való gondolkodásban. Ugyanis a létezés és az igazság, úgy látszik, itt érhető tetten, míg a benyomásokban nem.” Ford. Bárány István. Atlantisz, Budapest, 2001. 83.), s azt mondja ki, hogy a tudás megszerzése mindig *actio*, azaz szabad teremtés és társítás, nem pedig – ahogy például Hobbes

Lord Ashley itt mindenekelőtt a klasszikus republikanizmushoz áll közel (még ha nem is lehet őt teljes egészében ehhez a hagyományhoz sorolni), anynyiban mindenképp, hogy ebben is a klasszikus értékekhez való ragaszkodása fejeződik ki; hasonlóan ahhoz, ahogy kortársai számára ajánlja a „magánbarátság” antik koncepcióját, mintegy a felebaráti szeretet alternatívájaként (ld. Sc, 97–99.), vagy ahogy irodalmi és művészeti ízlésítéleteiben megmutatja a klasszicizmus elvülhetetlenségét (ld. Sc, 78–84. és 130–136.). Mindenesetre a republikánus szabadságfogalom iránti rokonszenvét láthatjuk abban is, hogy egymástól elválaszthatatlannak gondolja a szabadság és a műveltség virágzását.⁴¹ Már Tacitus azt fejtegeti a *Dialogus de oratoribus*ban, hogy a szónoklás művészete a szabadság eltűnésének hatására kezdett hanyatlani a császárok uralma alatt.⁴² A kortársak – John Dennistől Addisonig – (Pseudo-) Longinosznál is megtalálják azt a gondolatot egyrészt, hogy „a demokrácia a nagy tehetségek táptalaja”, amelynek hanyatlásával a nagy szellemek és fenséges alkotásaik is eltűntek, a jelen viszont (ez Tiberius kora, bár ekkor még kétszáz évvel későbbinek gondolták A *fenségről* görög nyelvű szövegét) „a törvényes szolgaság” kora; másrészt, hogy talán már jobb is, ha szolgasorban élnek azok, akiket a pénz- és kéjvágy ennyire megrontott, akik hagyták e „kérlelhetetlen zsarnokokat” eluralkodni lelkükben, aminek következtében „semmivé fonnyad a lelki nagyság”. „[V]ajon hát a kor ily mérvű dögletes romlottságában hihetjük-e, hogy a nagy vagy örök érvényű dolgoknak maradt még független és megvesztegethetetlen bírója?”⁴³

Ezt a republikánus közhelyet árnyalja később Hume, amikor A *polgári szabadságról* című esszéjében arról ír, hogy az abszolút monarchikus berendezkedések nagyon is kedveztek a tudományok és művészetek fejlődésének, valamint a modor csiszolódásának. Az ilyen kormányzat alatt élő franciák

gondolja – *reactio*. Egyfajta eredendő spontaneitás nélkül egyáltalán nem volnának megismerhetők a dolgok. (Vö. Cassirer: *The Platonic Renaissance in England*, 57–58.) Ugyanakkor, mint lentebb látni fogjuk a *sensus communis* sztoikus értelmezése kapcsán, Lord Shaftesbury szerint az érzékelésnek (*aisztéziszis*) és a belőle születő véleménynek (*hüpolépszisz*) is fontos szerepe van az igazság megtalálásában.

⁴¹ Lord Shaftesbury klasszicizmusa is végső soron éppen a szabadság és a kultúra kölcsönviszonyának belátásán alapszik. (Vö. Richard Woodfield: „The Freedom of Shaftesbury’s Classicism”. *The British Journal of Aesthetics*, 15. [1975], 3. 254–266.) Arról is meg volt győződve, hogy mivel az 1688-as Dicsőséges Forradalom utáni Anglia kiegyensúlyozott kormányzatot hozott létre és biztosította a (politikai) szabadságot, bátran párhuzamba állítható a római köztársasággal. Ezzel szemben a kontinensen XIV. Lajos Franciaországa éppen azt a zsarnokságot és a velezáró erkölcsi és kulturális züllést képviseli, amelyet Róma csak császárai korában ért meg. Következésképpen a franciák elleni háborúnak a köztársasági Róma punok elleni háborúi feleltethetők meg. (Vö. Thomas McGeary: „Shaftesbury on Opera, Spectacle and Liberty”. *Music and Letters*, 74. [1993], 4. 530–541.)

⁴² Tacitus arról ír, hogy a valaha szabad szónoklásra először Pompeius vetett féket, később aztán egyre nőtt a szorítás; majd maró gúnnyal teszi hozzá: „kisebbségi a szónokok becsülete s fakóbb a hírnevük ott, ahol jók az erkölcsök, és az alattvalók készségesen engedelmeskednek az uralkodónak.” (Tacitus: *Összes művei*. Ford. Borzsák István. Európa, Budapest, 1980. I. 113. és 116.)

⁴³ Vö. Pseudo-Longinos: *A fenségről*. Ford. Nagy Ferenc. Akadémiai, Budapest, 1965. 115–121. Lord Ashley Pliniust is idézi, aki a szabadság bukását és a római udvar fényűzését látva megjövendölte a nagyszerű régi művészet hanyatlását. (ld. Sc, 134–136.)

tökélyre vitték a művészeteket és a tudományokat, a „mindennapi életben pedig ők emelték a legmagasabb színvonalra a leghasznosabb és legkellemesebb művészetet: a *l'Art de Vivre*-t, azaz a társasági élet és a társalgás művészetét.”⁴⁴ Másutt azért Hume is elismeri, hogy a szabad kormányzat nélkülözhetetlen ahhoz, hogy a műveltség kialakuljon, még ha később aztán az itt kinyílt nemes virágok átültethetők is máshová; mindenesetre „amíg a tudományok haladása szempontjából a köztársaság, addig a művészetek fejlődése számára a civilizált monarchia a legkedvezőbb. [...] A szellem embere a köztársaságban arat sikert, a finom ízlésé pedig a monarchiában.”⁴⁵

A királyi udvarokban otthonos finom ízlés Lord Shaftesbury szerint egyáltalán nem szolgálja a jó modor kialakulását, és az a csiszoltság, amelyre büszkéek lehetnek a modernnek, biztosan nem ebben a miliőben születik. Ő még kitarat emellett, hogy az effajta lelki és szellemi finomsághoz nélkülözhetetlen a szabadság.

A szabad államban minden abba az irányba hat, hogy a művészet és tudomány fejlődjék. [...] Amikor egy nemzet szabad szelleme ily módon nyilvánul meg, ítéletek fogalmazódnak, kritikusok ébrednek, a közönség látása és hallása kifinomul, a helyes ízlés válik uralkodóvá, s egy bizonyos módon utat tör magának. Semmi nem használ annyira, nem olyan természetes és nem olyan kedvező a szabad művészetek számára, mint egy nép uralomra jutott szabadsága és magasan szárnyaló szelleme...⁴⁶

Ez a szárnyaló szellem ítél és dönt az élet minden releváns kérdésében – szabadon, s mégis önszabályzó módon:

Így ha csínján bánunk vele, a szellem minden más tekintetben kiigazítja önmagát, a kedély pedig kifinomul, ha vigyázunk, s nem próbáljuk a gyakorlat merev szabályaival és rigorózus előírásokkal megzaboláznunk és szigorú keretek közé kényszeríteni. Minden csiszoltság feltétele a szabadság. A baráti összeütközések során folyamatosan csiszoljuk egymást, s ledörzsöljük egymás hegyes szögleteit és durva éleit. Ha itt korlátokat emelünk, az emberek értelmét elkerülhetetlenül megeszi a rozsdá. A korlátozás elsorvasztja az udvariasságot, a jólneveltséget, sőt magát a felebaráti szeretetet is, míg színleg a védelmükben lép fel. (Sc, 13.)

⁴⁴ David Hume: *Összes esszéi*, I. Ford Takács Péter. Atlantisz, Budapest, 1992. 96. Hume az előző oldalon szintén (Pszeudo-) Longinoszban jelöli meg annak a vélekedésnek az antik forrását, hogy a szabad kormányzat kedvez leginkább a művészetek és a tudomány fejlődésének, s név szerint is megemlíti két honfitársát – Lord Shaftesburyt és Addisont –, aki a klasszikus iránti elfogultsága miatt szintén ezt a nézetet vallotta.

⁴⁵ Uo. 125–128.

⁴⁶ Lord Shaftesbury: *Second Characters or The Language of Forms*. Ed. Benjamin Rand. Greenwood Press, New York, 1969. 22–23. Vagy tömören: „a csiszoltság mindig arányban áll a törvényekkel és a szabadsággal”. (Uo. 105.)

Lord Shaftesbury kitart amellett, hogy ha az eszméket hagyjuk szabadon egymással ütközni – a megfelelő csiszolt és udvarias feltételek között és modorban –, akkor hosszabb távon biztosan a legjobb marad talpon, így az élcelődés szabadsága csak a hamisaknak árthat.

Hobbes elhíresült kitétele szerint a humanisták által gyakorta megidézett antik szabadság egészen mást jelentett, mint hiszik:

A szabadság, amelyet az ókori görög és római történelmi s filozófiai művekben, valamint azoknak írásaiban és beszédeiben, akik minden politikai tudásukat ezekből a forrásokból merítették, oly gyakran és oly nagy tisztelettel emlegetnek, nem az egyén szabadsága, hanem az államé.⁴⁷

Így a szabadság valójában ugyanaz akár királyságról, akár demokráciáról van szó, s nagyot tévednek az emberek, amikor a közösség e „kizárólagos jogát” egyéni örökségüknek vagy születési joguknak tekintik. Lord Shaftesbury ezt biztosan nem így látja. Egyik kedvenc filozófusánál, Xenophónnál arról olvasunk, hogy Szókratész szerint a szabadság mind az ember, mind „az állam számára szép és nagyszerű kincs”, amely abban áll, hogy „a tőlünk telhető legjobbat tesszük, ha viszont meggátolnak bennünket az ilyen cselekedetekben, az a szabadság hiánya [*aneleutheron*]”. A fegyelmezetlen emberek nem szabadok, ők a „legrosszabb szolgaságban” vannak, mert fegyelmezetlenségük „megakadályozza őket a hasznos dolgokkal való foglalkozásban vagy akár csak megismerésében is, és inkább a gyönyörök [*ta hédea*] felé vonzza őket”, hozzájuk illik legkevésbé a józanság, s folyton arra kényszerülnek, hogy „a józan ésszel [*szóphroszüné*] homlokegyenest ellentétesen” cselekedjenek. Az önfegyelem [*enkratia*] hiányáról van itt szó, mely ráadásul „mindennél nagyobb élvezetet nyújt [*hédeszthai*]”, hiszen a fegyelmezetlenség még azokat az élvezeteket sem tudja nyújtani az embernek, amelyeket látszólag egyedül ő vált ki. Csak „az önfegyelem képes felkészíteni a [...] kényelmetlenségek elviselésére és megtanítani” az élvezettel járó tevékenységek „említésre érdemes mértékű élvezetére.”⁴⁸ Ahhoz, akit „meggyöngítene a testi gyönyörök, egyáltalán semmiféle erény nem illik.” Viszont a fegyelmezett emberek képesek arra, hogy ne csak élvezkedni akarjanak, mint bármelyik oktalan

⁴⁷ Thomas Hobbes: *Leviatán vagy az egyházi és a világi állam anyaga, formája és hatalma*. Ford. Vámosi Pál. Magyar Helikon, Budapest, 1970. 184.

⁴⁸ Lord Shaftesbury is ezt írja a gyönyöröknek élő emberekről: „Mert bár az élvhajhások közül néhányan az alantasság és romlottság minden fajtájának gátlástalan prókátoraként lépnek fel, mások, akikben nemesebb lélek lakik, s jobban megértik, mi a valódi gyönyör, igyekeznek a becsületesség mértékéhez igazítani, és szabályok közé szorítani.” (Sc, 77.) Ezzel amellett érvel, hogy mennyire üdvös az élvezetek terén is az igazság és a rend érvényesítése. Elgondolkodtató, hogy néhány évtizeddel később Sade márki elvetemült libertinusai szintén precízen kidolgozott és szigorúan betartandó szabályokat, előírásokat, sőt napirendet dolgoznak ki önmaguknak, hogy az általuk előnyben részesített gyönyöröket a végsőkig srófolhassák – az ő példájuk már aligha jönne kapóra a szelíd lordnak.

állat, hanem tekintetüket a legnagyobb dolgokra függeszték, s „szóval is, tettel is fajtáik szerint szétválogatva elválasszák a jó dolgokat a rosszak-tól”. Így válhatnak „a legkiválóbbá, a legboldogabbá és a beszélgetés művészetében a leginkább járatossá”. Amikor összegyűlnek, a *beszélgetés* során választják szét fajtánként a dolgokat, ezért e művészetre mindenkinek fel kell készülnie, mert „ettől válnak a férfiak kiválóvá [arisztosz], vezetésre legmél-tóbbá és a legkiválóbb vitaközvé.”⁴⁹

Nos, Xenophónnál a szabadság az érzéki vágyainknak való kiszolgáltatottság állapotának az ellentéte, az önuralomhoz és józan észhez van szoros köze, összefügg az erénnyel és mindenfajta (erkölcsi és politikai) kiválósággal, s e szabad lelki beállítódás a beszélgetés révén tartható fent és fejleszthető. Következésképp biztosan nem azonos egy olyan állam függetlenségével, amelyen belül a polgárok tökéletes függőségben élnek. Sokkal inkább egyfajta élhető összhangról van szó: a szabadság egyszerre jut érvényre a közösségi élet szintjén és a polgárok kiegyensúlyozott és boldog lelki háztartásában.⁵⁰ A *moralistákban* a szerző szócsövének tekinthető Theoklész így nyitja tágabba szkeptikus beszélgetőpartnere látókörét:

Te, Philoklész, ki úgy csodálsz a polgár szabad jogát [*civil liberty*], és ezernyi különböző kellemmel és előnnyel tudod lefesteni magadnak; nem tudsz se kellemet, se szépséget belelátni azon *eredeti, született szabadságba*, mely megvált bennünket oly sok velünk született tiraniától, megadja nekünk önmagunk előjogát, magunk urává és függetlenné tesz bennünket? Sajátos birtok ez, mely – ekként tűnik nekem – éppoly maradéktalanul lényeges számunkra, miként az, mely földünk vagy jövedelmünk biztosítja. (M, 120. – az én kiemelésem, Sz. E.)

Lord Ashley a jó kedély és a szellem szabadságaként értelmezi újra a xenophóni *szóphroszünét*, s persze azért – nem függetlenül a mégoly kritikusan szemlélt XVII. századi francia társasági kifinomultság és „delikátság” irodalmától – „esztétizálja” is, hiszen a csiszoltság, a jó modor és a jó ízlés értelmezési keretébe – végső soron a *sensus communis*éba – ágyazva beszél róla.

Lord Shaftesburynél nemcsak az élvezetek túlságos hajszolása jelenti a mértéktől, a józanságtól, következőképp a szabadságtól való eltérést, s a szol-

⁴⁹ Xenophón: *Emlékeim Szókratészről*. Ford. Németh György. Európa, Budapest, 1986. 167–170.

⁵⁰ Foucault így kommentálja ezt a xenophóni gondolatot: „A *szóphroszünét*, azt az állapotot, amelyre az önuralom megszerzésére irányuló gyakorlatokkal és az élvezetektől való tartózkodással törekszünk, szabadságként szokták jellemezni. Nem azért fontos, hogy urai legyünk vágyainknak és gyönyöreinknek, hogy megtartsuk vagy visszaszerezzük ártatlanságunkat, s általában nem is azért – leszámítva a püthagóreus hagyományt –, hogy tiszták maradhassunk, hanem mindenekelőtt az a tétje, hogy szabadok lehessünk, és meg is őrizhessük szabadságunkat. [...] A megteremtendő és megőrzendő szabadság valóban a polgárok összességének szabadsága, de egyben az a forma is, ahogy az egyén önmagához viszonyul.” (Michel Foucault: *A szexualitás története. II. köt. A gyönyörök gyakorlása*. Ford. Albert Sándor et alii. Atlantisz, Budapest, 1999. 84.)

gaságba való süllyedést, hanem a túlzott rajongás is, a vallási vagy politikai eszmék mértéktelen szenvedélyű és kritikátlanul önző imádata – anakronisztikusan szólva: mindenfajta ideológiában való vakhit. Az élvhajhász éppúgy szolgálalkú, mint a fennakadt szemű vallási fanatikus vagy az abszolút hatalmát gyakorló zsarnok, aki *nem meri* elviselni vele egyenrangúak társaságát.

A lelkesültség vagy a rajongás az a sok társadalmi feszültséget okozó probléma, amely körül mind az Entuziazmus-levél, mind a *Sensus communis* forog. A puritán fanatikusok – az ember eredendő bűnösségéről szóló dörgegelmeikkel, a túlvilági büntetések komor hangú ecsetelésével, kirívó intoleranciájukkal – már Lord Shaftesbury liberális elődeinek, a cambridge-i platonistáknak is ellenfelei voltak az előző században – sőt már William Shakespeare megformálta „a puritán” jellemét Malvolio halhatatlan alakjában.⁵¹ Ráadásul a XVIII. század első évtizedében megjelentek az evangéliumi szellemiséget hirdető „francia próféták”⁵² Londonban, akik látványos önkívületbe eséseikkel és látomásaikkal, militáns és agresszív szélsőségeikkel alaposan próbára tették a whig türelmi politikát. Tehát a kérdés valóban égető és közéleti volt.⁵³

Ezzel együtt az is azonnal feltűnik, hogy Lord Shaftesbury kettős értelemben beszél a rajongásról. Egyrészt valóban hevesen bírálja a vallási fanatizmusban megnyilvánuló formáit, s olyan utakat kínál – a nevetést, a jó kedélyt és a szellemet –, amelyek felszabadítanak a lelket és szellemet szolgátságban tartó vakhit uralma alól; másrészt – s erre már Diderot fentebb idézett összevetése is felhívta a figyelmet – a filozofikus rajongást, a már a *Phaidrosz*ból ismert filozófiai mániát (249c), a legnagyobb szellemi állapotnak tartja: ez nem más, mint a lélek emelkedett állapota, önmagunk meghaladása, ihlet, az istenség közvetlen érzése. A legismertebb példa a helyes lelkesültségre Theoklész⁵⁴ Természet-himnusza *A moralistákban*:

⁵¹ Vö. Cassirer: *The Platonic Renaissance in England*, 182.

⁵² A kamizárdok (*Camisards*), egy népi gyökerű, fanatikus hugenotta szekta képviselői, akik a Szent-lélektől megszállt vezetőik irányításával a Cévennes hegyvidékén kezdtek fegyveres felkelést szervezni a Nantes-i Ediktum visszavonása (1685) nyomán indult protestáns-üldözésekkel szemben. Az ottani lázadás 1702-ben tört ki, ami évekig tartó, elképesztő kegyetlenségű háborúvá fajult. A végül szörvénnyé váló küzdelmek az 1715-ös békével zárultak le. A szekta Angliába szakadt hívei, a „francia próféták” és angol követőik – látomásaikkal, transzba eséseikkel, jóvendöléseikkel, rajongó szélsőségeikkel – már 1707-ben arra ösztöklétek szerzőnket, hogy megírja az Entuziazmus-levelet.

⁵³ A közéleti érdeklődés nem csak filozófiájának öntudatosan hangoztatott xenophóni és cicerói gyökereiből következő szólam volt Lord Shaftesburynél. Lord Somers – akiről Palemon alakját mintázta *A moralistákban* – liberális köréhez tartozott, s a családi hagyományokat követve whig-párti politikusként parlamenti szerepet is vállalt. Gyenge egészsége miatt volt kénytelen visszavonulni a közélettől.

⁵⁴ Theoklész máskülönben nyilvánvalóan Szókratész megfelelője, hívja fel erre a figyelmet Adam Smith is, aki noha Francis Hutchesonnak a tanítványa és utódja a professzori székben a Glasgowi Egyetemen nem tartozik azok közé, akik nagyra értékelik Lord Shaftesburyt. Retorikai és szépirodalmi előadásai – amelyekben Swiftet a megnevetetés tehetségében, a meggyőzőerő terén és valójában minden másban is jóval többre értékeli – arról beszél, hogy Lord Ashley minden írásában Platón próbálta utánozni, ugyanis szüksége volt erre a pompázatos és ornamentális stílusra, hogy elfedje vele saját bántó filozófiai hiányosságait. Minthogy a mintául szolgáló figura nyersessége és szarkazmu-

Ó, dicső természet! fenségesen szép és uralkodóilag kegyes! a legszeretőbb és legszeretetreméltóbb, mindenekfölött isteni! kinek tekintete oly csábos, oly végtelen varázsú; kinek vizsgálata oly bölcsesség forrása, szemlélete oly sok gyönyört ad; kinek minden egyes műve önmagában gazdagabb színezetet s nemesebb látványt nyújt, mint mit művészet valaha megalkotott! Ó, hatalmas természet! (M, 183.)⁵⁵

És még hosszan folytatódik ez a fennkölt áradás. Kortársa, Gottfried Wilhelm Leibniz nem véletlenül tartotta őt közeli szellemi rokonának. Cassirer pedig egyenesen azt írja, szinte megállapíthatatlan, hogy az a modern természet-érzés, amelyben feloldódik természet és isten, érzéki és szellemi ellentéte, amely az alkotót csak a teremtményeiben tiszteli, amely a világegyetem részei közötti legmélyebb összefüggést a mindig születőben lévőben, a mozgásban és eleveenségben ragadja meg, az élet kiapadhatatlan, végtelenül formagazdag, mindig áradó energiájában, amelyben a természet és a szépség alapjellege egybeesik, nos, hogy ez az ihletettség pontosan melyikük révén is fejtette ki óriási hatását a német szellemi életre Johann Gottfried Herdertől Friedrich Schillerig.⁵⁶

A kétfajta rajongás közötti különbségtétel nem Lord Shaftesbury leleménye. Már Méric Casaubonnál (1599–1671), akit a *sensus communis* humanista kommentátorai között emleget, megtalálható, a kortársak közül pedig Dennis alkalmazza az irodalmi fenségesről szóló elméletében. Henry More (1614–1687) is él ezzel a megkülönböztetéssel 1656-os *Enthusiasmus triumphatus* című művében, amely nagy hatást tett szerzőnkre. More a hamis rajongás kiküszöbölésére helyezi a hangsúlyt, amely a képzelet megzavarodásának eredménye. Az igazi lelkesültség viszont a képzelet azon emelkedettsége, amely együttműködik az ésszel, s a végső igazságok megragadására tesz képessé. More persze még a keresztény misztika hagyományos szókészletét használja, Lord Shaftesburynél ellenben inkább egy lényegét tekintve személytelen, de

sa nem illett a kifinomult korhoz, Theoklész már egy lágyabb kiadású Szókratész lett. Smith szerint ugyan Lord Shaftesbury valóban mestere lett ennek az írásmódnak, de mindenről ebben a hangnemből ír, így amikor pl. ellenfeleivel akar élcélni, s meg akarja nevetetni olvasóit, az legtöbbször akkor sem sikerül neki stílusa nehézkes pompája miatt. (Vö. Adam Smith: *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*. Ed. John M. Lothian. Thomas Nelson and Sons, London, Edinburgh, Paris, etc. 1963. 54–56.)

⁵⁵ Megjegyzendő, hogy e sok szempontból főműnek tekinthető dialógus első változata már 1705-ben megjelent, de ekkor a címe még *The Sociable Enthusiast* [A társias rajongó] volt.

⁵⁶ Vö. Ernst Cassirer: *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*. Bearbeitet Reinold Schmücker. Felix Meiner, Hamburg, 2001. 88–92. Ugyanakkor Leibniz arra is jó példa, hogy Lord Ashley gondolkodásának két aspektusa, a helyesen rajongó és a nevetés tesztjét bátran ajánló nem feltétlenül volt egyszerre elfogadható. Leibniz, angol kollégája természet-felfogása és teodíceája iránti minden tisztelete ellenére, bírálta e két korai írás ama téziséit, hogy az élcélnés korlátlanul alkalmazható lenne minden témában. (Vö. Richard B. Wolf: i. m. 10–11. és 16.) Lord Ashley egy Pierre Coste-hoz írt levelében – amelyben afölötti örömeinek ad hangot, hogy Leibniz kommentárokat írt a *Characteristics* első kiadásához – maga is azt írja az Entuziazmus-levélről és a *Sensus communis*-ről, hogy ezek – szemben a főbb filozófiai műveivel, pl. a *moralistákkal* – az irónia és az élcélnés kevert szatirikus stílusában íródtak, amelyek annyira divatosak Angliában, hogy semmit nem tekintenek szellemesnek, jól sikerültnek vagy élelméjűnek, ami nem ilyen stílusú. (Vö. uo. 22.)

a természetben immanens istenség és az iránta érezhető platonikus szerelem képezi a fogalmi háttérét ennek a gondolatmenetnek. Mindenesetre a hamis rajongás legjobb ellenszere e cambridge-i hagyományban az ész, az önuralom és a jó kedély. Lord Ashley is meg van győződve arról, hogy a rossz kedély, a szorongás vagy a rettegés legkevésbé sem alkalmas állapot az istenség felfogásához.⁵⁷ Az önmagunk fölé emelkedésként elgondolt lelkesültségnek természetes alapja van az emberi lélekben: az arányok, a számok, a harmónia, a szépség ereje elég ahhoz, hogy valami magasztosnak, isteninek az elképzeléséhez vagy elgondolásához emeljen.⁵⁸ Ahogy *A moralisták*ban fogalmaz:

minden igaz szeretet és csodálat rajongás. „Költők révülete, szónokok fennköltisége, zenészek elragadtatása, virtuózok végső szárnyalása – mind csupa rajongás! Még a tudás maga, a művészetek és régiségek szeretete, utazók és kalandorok szelleme, galantéria, hadakozás, hősiesség – mind, mind rajongás!” [...] Mert van derék és hitelt érdemlő rajongás, ésszerű elragadtatás és révület. (M, 219.)

Ez a lelkesültség tehát elválaszthatatlan a jó kedélytől és a humortól, mivel éppen a derű állapota az, amelyben a lélek a szép és az igaz felfogására leginkább fogékonnyá válik. Ebben leljük meg azt a pontot, ahonnan a hit és a tudás, a vallás és a filozófia kérdései helyesen megítélhetők.⁵⁹ Theoklészről mondják *A moralisták* elején:

mit sem találhatsz nála abból a barbár megjelenésből, amely az útszéli rajongókat jellemzi. Minden derűs [*serene*], gyengéd és harmonikus volt körülötte. A beszélgetés modora inkább azon antik költők vonzó elragadtatására emlékeztetett,

⁵⁷ „[Mivel a] tisztelet nagyon is közel áll a félelemhez, s nagyon hasonló nyugtalanságot és rémületet vált ki belőlünk, könnyű úgy feltüntetni, mintha valóban azonos volna vele, s minden entuziazmust és vallásos rajongást úgy bemutatni, mintha a pusztá félelem szülte volna, vagy pusztán a félelem következménye lenne: »*Primus in orbe deos fecit timor.*« [Statius: *Thabais*, 3.661. »Először a világban a félelem alkotott isteneket.« (ford. Kárpáti András)] Pedig az eredeti szenvedély nyilvánvalóan egészen más természetű, amit valójában még a vallás legharcosabb ellenzői is kénytelenek elismerni...” (Sc, 110.) A második *Elegyes elmélkedések*ben is arról ír, hogy – a későbbi módszerektől függetlenül – „a kezdet kezdetén minden esetben csak arra a természetes nyájasságra és jó kedélyre támaszkodhatnak [egy vallás alapítói], amely hitre és bizalomra hangolja az embereket. Önmagában a rémület és a rémképek, kísérik bár a legkülönbözőbb csodák és csodatettek, nem képesek felbreszteni azt az őszinte hitet és teljes bizalmat, amelyet az istenségtől felhatalmazott tanítónak és szellemi vezetőnek maga iránt kell támasztania.” (Sc, 96.)

⁵⁸ „[S]emmi oly isteni nincsen, mint a szépség, mely nem tartozik a testhez, sem semmi más princípiummal vagy létezéssel nem rendelkezik az elmét és az észet kivéve, s egyedül ezen istenibb rész által táruul fel és jut birtokunkba, amint az magát, az egyetlen önmagához méltó tárgyat, megszemléli. [...] [Szellemi szemünk] felszerken, s eléri természetes életerejét, mikor annak szemléletében nyer alkalmazást, mi hozzá hasonlatos. Így történik, hogy a tökéletesülő elme, alig is vizsgálgatva egyéb tárgyakat, s mintegy átfutván testek és közönséges formák felett (hol a szépségnek csupán árnyéka nyugszik), becsúgyóan nyomul előre forrása felé, s a forma és a rend ösképét abban szemléli, mi értelemmel bír.” (M, 237.) Vö. Stanley Grean: „Introduction”. In Lord Shaftesbury: *Characteristics in Men, Manners, Opinions, Times*. Ed. John M. Robertson. Bobbs-Merrill, Indianapolis, New York, 1964. xiii–xxxvi., xx–xxi.

⁵⁹ Vö. Cassirer: *The Platonic Renaissance in England*, 168.

melyek oly gyakran elbájolnak téged, nem pedig a mai fanatikusok rideg, barátságtalan [*unsociable*] módjára, azokra a merev és zsémbes urakra, akik úgy őrzik a vallást, miként zsarnokok teszik szeretőjükkal, és eközben felette érdemtelen képet festenek hölgyük érdeméről és tulajdon szellemükről, mivel azt imádják, amit nem engednek másoknak megtekinteni, sem maguk nem hajlandók szemügyre venni megfelelő megvilágításban. [...] [Theoklésznél azonban m]inden egyenes volt, nyílt és igaz, mint a természet maga. A természet volt az, amellyel szerelemben élt; a természet volt az, amelyet megénekelt. (M, 96–97.)

Persze a derű és a természetesség társias lélekállapotában is az ész hozza meg a végső döntést – a humor mindig csak eszköze lehet az észnek.⁶⁰

Szellemesség

A *szóphroszüné* modern változatának egy másik vonatkozását tárhatja fel a szellem, szellemesség vagy éleselméjűség [*wit*] szabadságának vizsgálata. E terminust aligha lehet szabatosan meghatározni: „[s]emmit sem övez akkora csodálat, s semmit sem értenek olyan kevéssé, mint a szellemességet” – írja Addison a *The Spectator* 58. számában, amely az irodalmi éleselméjűségről szóló, egy héten át közölt esszé-sorozatának nyitánya.⁶¹ Kétségtelen, a XVII. század közepétől nagyjából egy évszázadon át nagyon sokan és sokat írtak erről a témáról, de a szinte áttekinthetetlen irodalom – ahogy várható is – inkább csak növeli a zavart. Az angol „*wit*” jelentéstartománya nagyon tág: az általában vett, elemi szintű értelmességtől kezdve a sajátos, csak a birtokosára jellemző szellemi beállítottságon át a zsenialitásig (mint a latin *ingenium* bevett fordítása) terjed.⁶² La Rochefoucauld még azt írja, tévednek a régi szerzők, akik különbséget tesznek szellem (*esprit*) és ítélőképeség között, hiszen az utóbbi „nem egyéb, mint a szellem fényének ereje”.⁶³ Ezzel szemben

⁶⁰ Ezért kicsit félrevezető, amikor Lord Shaftesbury a „nevetés próbája” (*test of ridicule*) vagy a „nevetségesség [mint] bizonyítási mód” (*ridicule ... that manner of proof*) és ehhez hasonló fordulokat alkalmaz. Grean hívja fel a figyelmet arra, hogy a teszt, a kritérium, a bizonyítás stb. szavakat nem logikai értelemben kell venni, inkább csak metaforikusan. A humornak annyiban van bizonyító ereje, hogy ami nem állja ki a próbáját, az minden bizonnyal nincs jól megalapozva az észben és a természetben. (Stanley Grean: *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics: A Study in Enthusiasm*. Ohio University Press, Athens, 1967. 124.)

⁶¹ Joseph Addison, Richard Steele et alii: *The Spectator*, 1, 217. Megjegyzendő, hogy egyrészt az univerzális igazságot adekvátan megragadni képes ész szolgálatában álló ítélőerő (*judgement*), másrészt a szellemesség (*wit*) vagy fantázia (*fancy*) szembeállításával foglalkozó kiterjedt vita az irodalomkritika egyik legfontosabb eseménye volt Angliában a XVII. század második felében.

⁶² A nálunk még mindig inkább fantasy-szerzőként számon tartott C. S. Lewis írt nagy erudícióval a *wit* jelentésváltozásairól (Vö. Clive Staples Lewis: *Studies in Words*. Cambridge University Press, Cambridge, 1967. 86–110.).

⁶³ La Rochefoucauld: *Maximák*, 29. Amikor Abel Boyer (a Londonban élő hugenotta menekült nyelvész, történész, drámaíró), más francia szerzők mellett a herceg bölcsességeit népszerűsítendő,

Hobbes, Locke és mások már határozottan elkülönítik egymástól a szellemes-
séget és az ítélőerőt. Addison a *The Spectator* 62. számában nagy egyetértéssel
idézi Locke „bámulatatos észzevetelét” az *Értekezés az emberi értelemről* című fő-
műből, amely abból indul ki, hogy vannak olyan emberek, „akik rendkívül
eszesek [wit] és gyors emlékezetűek, [még s]incs mindig a legvilágosabb ítéle-
tük [judgement] és a legmélyebb belátásuk [reason].” Mivel az

éleselmjúság [wit] leginkább az ideák összegyűjtésében áll és azoknak gyors és
változatos kapcsolásában, amelyekben bármi hasonlóságot vagy összeillést talál-
hatunk ahhoz, hogy belőlük a képzelet számára mulatságos képeket vagy kellemes
látványokat [*pleasant pictures and agreeable visions in the fancy*] alakítsunk. [...] [Ezzel szemben az ítélés gondosan szétválasztja az ideákat], ha csak a legkisebb
különbség is van közöttük...⁶⁴

Tehát az ítélőerő az ész nélkülözhetetlen eszköze, nélküle nem tenne szert
clare et distince ideákra; a szellemesség viszont az élet színesebbé tételének
és a szórakoztatásnak a – kissé talán kétesebb – területére szorul vissza. Ami
kapóra jön kritikusaiknak.

Hadd említsek csak egyetlen példát, mintegy ellenpontként Lord Ashley
felfogásához. Ekkoriban Sir Richard Blackmore (1654–1729), Orániai Vilmos,
majd Anna királynő irodalmi babérokra is vágó orvosa, több írásában is
foglalkozott a szellemesség kérdésével, s annak egyik legádázabb kritikusa-
ként szerzett nevet magának. Az 1716-os *An Essay upon Wit*-jében már megle-
pően mérsékelt hangot üt meg, különösen ha az 1700-as *Satyr against Wittel*
vetjük össze, amelyben a szellemességet még eleve rossznak és bűnösnek látja,
s azt ajánlja, a lehető leggyorsabban ki kell irtani mint a vallás és az erény
fő ellenségét, a fiatalok megrontóját stb. A későbbi esszéiben már a lelegején
közölt meghatározás is megengedőbb: a szellemesség „*az elme egyik minősége,
amely megemeli és étellel telíti a hűvös véleményeket és egyszerű állításokat az-
zal, hogy választékos és meglepő módon csavarint rajtuk egyet.*” A szellemesség
ugyanis nem a tárgyának való megfelelésben áll, ahogy az igazság, nem is
„szavak és a kifejezés tisztaságában”, hanem az „élénk és termékeny képzelő-
erő beteljesülésében”. Ennek változatosságot és gazdagodást hozó működése

megjelentet egy kompilátumot 1702-ben, akkor ezt a maximát is belefördítja: „Tévedtek a régiek, ami-
kor azt gondolták, hogy az értelem [wit] s az ítélőképesség [judgement] két különböző dolog. Az ítélő-
képesség nem egyéb, mint a szellem fényének ereje [*brightness of wit*]; ez a fény a dolgok mélyére hatol,
mindent megvilágít, amit meg kell világítani, s észreveszi még az észrevehetetlent is. El kell ismernünk
tehát, hogy mindazt, amit az ítélőerőnek szoktunk tulajdonítani, igazából a szellem világa teremti meg
[*the extention and energy of this light of wit*].” (*The English Theophrastus: or the Manners of the Age. Being the
Modern Characters of the Court, the Town, and the City.* W. Turner, R. Basset, J. Chantry, London, 1702. 282.
[reprint: *The Augustan Reprint Society. Series One: Essays on Wit.* No. 3., 1946–1947.]

⁶⁴ John Locke: *Értekezés az emberi értelemről.* [2.11.2.] Ford. Dienes Valéria. Akadémiai, Budapest, 1979. I, 147.

csak akkor üdvös, ha „egy aktív elv”, „egy szabatos ítélőerő [*regular judgement*] irányítása alatt áll”, amely kijelöli határait. „A szellemesség hozzáadása a megfelelő tárgyakhoz olyan, mint egy szakács művészi kifinomultsága, aki pompás mártásával egy egyszerű ételnek is kellemes és szokatlan ízt tud adni.” Blackmore tehát éles különbséget tesz és egyúttal rangsort is állít a géniusz, a képzelőerő, a fantázia vagy szellemesség és az értelem, ítélőerő, okosság között. Ő, Lord Ashleyvel szöges ellentétben, azt állítja, hogy a szellemes emberek, „képzelőerejük gazdagsága, finomsága és ragyogása” ellenére, általában nélkülözik „az okosságot és a józan észet [*prudence and common sense*]”. Meglátásaik és bölcs mondásaik rendkívül szórakoztatóak lehetnek, ugyanakkor alkalmazhatatlanok az élet dolgaira. Egy „szorgalmas kereskedő” vagy bármely más „szakma komoly képviselője”, fűzi hozzá Sir Richard nem kevés gúnnyal, nem felel meg azon kritériumoknak, amelyek alapján egy „kellemes és szellemes beállítottságú úriemberek” alkotta „jó társaság” tagja lehetne, sőt könnyen válhat az ebben tömörülő urak gúnyolódásának kedvelt célpontjává. Holott az ő „szorgalma, józan mértéktartása [*good sense*] és rendszeres takarékosága” sokkal „értékesebb talentumok”, mint a „puszta szellemesség”. A „megbízható értelem, valamint az alapos és tiszta okfejtés képessége” fontosabb jellemzők, mint „a kellemes társalgáshoz szükséges [...] géniusz” – az előbbiektől válhatunk „jó emberekké”, az utóbbitól „csak jó társalkodókká”.⁶⁵

Nos, mint más vonatkozásban már láttuk is, Lord Shaftesbury egész filozófiai programja gyakorlatilag ezt hivatott cáfolni, szerinte ugyanis csak a jó társaságon keresztül vezet az út a valódi erényhez, éppen a társias és a szellemesre fogékony emberek válhatnak valóban erkölcsös polgárrá. Több helyen hangsúlyozza, hogy a természetes egyszerűség lélekállapotában lévő ember erkölcsi és esztétikai ítéletei még mindig jobbak, megbízhatóbbak, mint az iskola, az udvar vagy a modern morálfilozófiák által megrontottaké.⁶⁶ A természetesség „esztétikai” értelemben is jobb minden formájában, mint a piperkőc mesterkéeltség:

Még a durva sziklák, mohos barlangok, a szabálytalan természetes grották s a megtört vízesések is, magának a vadonnak minden szörnyűségecs szépségével egyetemben, mivel inkább képviselik a természetet, egyre vonzóbbak számomra, s oly nagyszerűségben jelennek meg, mely felülmúlja hercegi kertek hamis szemfényvesztését [*formal mockery of princely gardens*]. (M, 215.)

⁶⁵ Sir Richard Blackmore: „An Essay upon Wit”. In Uő: *Essays upon Several Subjects*. E. Curll & J. Pemberton, London, 1716. 189–235., 191–192. és 195–196. [reprint: *The Augustan Reprint Society. Series One: Essays on Wit*. No. 1., 1946–1947.]

⁶⁶ „[A]z egyszerű és köznapi becsületes ember, amíg csak önmagára hagyatkozik, s nem zavarja meg az érdekeit taglaló kifinomult okoskodás és a filozófia, a becstelenség gondolatára mindig azt fogja válaszolni, hogy egyszerűen nem talál semmit a szívében, ami erre indítaná vagy ami legyőzné az aljassággal szemben táplált természetes ellenszenvét. S ez így természetes és így helyes.” (Sc, 70.)

Ezzel együtt is a szellemes társalgás révén elérhető csiszoltság jelenti az optimális közepet: „egy falusi bugris vagy egy piperkőc” egyaránt nagyon távol áll a „jólneveltségtől” és a „jó modortól.” (Sc, 122.)

Azt 1716-ra már Blackmore is elismeri, hogy e „szellemes [ingenious] minőség végcélja és hasznossága abban áll, hogy gyönyörködtet és tanít. Meg-eleveníti és megédesíti a társalgást azzal, hogy ártatlan örömet és derűt [innocent mirth and good humour] ébreszt”; s mint ilyen a gondterheltség, a mororvaság, a szorongás, a melankólia ellenszere, s képes új lendületet adni az élet hasznos tevékenységei elvégzéséhez. „A szellemesség és a kellemes géniusz gyakorlása minden más felüdülésen túlsz.” Blackmore a szellemesség és humor társas funkcióival is tisztában van, hiszen arról beszél, hogy a barátok összejöveteleinek mindig jót tesz, ha „szellemes személyek” is jelen vannak, akik „fejlesztik [mások] ízlését, és étellel telítik a társaságot élvezetes beszédekkel.” Az így megnyilvánuló szellemesség és a humor hatékonyan felhasználható a társadalom szellemi és erkölcsi egészségét veszélyeztető butaságok és hamis illúziók ellen is. Mindamellett könnyű visszaélni az elmének e kitűnő és nyájas képességével: a „szellemes szabadgondolkodók társalgása általában a kinyilatkoztatott vallás és annak tiszteletreméltó tanítói ellen szokott fordulni” – vonja össze a szemöldökét szigorúan Sir Richard.⁶⁷ Ezért látja szükségesnek, hogy a szellemességet a csiszolt társalgás területére szorítsa vissza, ahol legfeljebb „az élet mindennapi szokásairól és modorairól” vagy „szellemes írásokról” lehet szó. „Ahol tehát a törvényhozó végzi, ott léphet be a komikus géniusz, s elnökölhet az élet alsóbbrendű és hétköznapi ügyei és szokásai [manners] felett.”⁶⁸

A szellemesség mint komikus szellem benyomulhat a szabályok és törvények rendszerének repedéseibe, másodlagos fontosságú hétköznapi kérdésekkel bíbelődhet, de nem árthatja bele magát magasabb ügyekbe, nem igényelheti magának a jogot, hogy alapvető szabályokat kritizáljon, kérdőre vonjon, pláne hogy bevett és tiszteletreméltó tanítások helyébe másokat ajánljon. Az esszé utolsó bekezdéseiben Blackmore már egyenesen egy központi cenzori hivatal felállítását vagy a klérus nyomásgyakorlásának fokozását javasolja a szellemesség és humor megregulázására, hogy az irodalmi és színházi szellemesség helytelen használatából adódó romboló hatások orvosoltathassanak.⁶⁹ Nos, ha valami elfogadhatatlan Lord Ashley számá-

⁶⁷ Uo. 200–201. és 203–204. Nem árt emlékezni arra, hogy azért a blaszfémia ezidőtájt még elég súlyos következményekkel járt: John Toland *Christianity not Mysterious* c. munkáját antitrinitarizmusa miatt nyilvánosan elégették Dublinban 1697-ben, nem sokkal később a szerzőjének is célszerű volt Írországból elmenekülnie, ugyanebben az évben Thomas Aikenheadet blaszfémia vádjával kivégezték Edinburgh-ban; s noha Anglia törvényei megengedőbbek voltak, nem volt kockázatmentes a szabad szellemű gondolkodás bizonyos kényes témákban. (Vö. Rivers: i. m. 33–34.)

⁶⁸ Blackmore: i. m. 198–199.

⁶⁹ Addison még ugyanebben az évben reagál Blackmore esszéjére a *The Freeholder* 45. számában. Ő úgy véli, a szellemesen könnyed stílus szélesebb olvasóközöniséget vonz, így sokkalta többek előtt

ra, az egyrészt a szellemesség tárgyának illetően korlátozása az élet másodlagos jelentőségű, apró-cseprő dolgaira, másrészt bármilyen hatóság bevonása a szellemesség és a kritika megzabolázására.⁷⁰ Az ilyen külső erőszak vagy kényszerítés közvetlenül a kultúra hanyatlásához, s ezzel – mint az eddigiekből is kitetszik – a szabadság elvesztéséhez vezetne. S éppen az elnyomás szüli a szellemességnek azt a torz változatát, amelyet a burleszk és bohóckodás hamis szellemességeként aposztrofál.

Tehát Lord Shaftesburynél a szellemesség már az ész eszköze lesz, az a fajta kritikai szellem nyilvánul meg benne, amely mindig több oldalról igyekszik megvizsgálni az éppen felmerült problémákat, amely nem fél feltenni a legkínosabb kérdéseket sem, amely bátran elmosolyodik, ha bárhol ürességet, hamisságot, álságot fedez fel. Lawrence E. Klein intellektuális vagy „diszkurzív szabadságnak” nevezi a szellemesség gyakorlásának témáját: ez ugyanis nemcsak a kifejezés szabadságát jelenti, hanem a vizsgálódás és a kritika szabadságát is, valójában az *ész szabadságának* társas-társias megnyilvánulási formáját. Az ésszerű és társiasan csiszolt konverzáció a szellemi tevékenység és kulturális viselkedés modelljévé válik Lord Ashleynél: a kritika gyakorlása elengedhetetlen az erkölcsi és kulturális egészség megőrzéséhez. Ez a szabadság minden természetellenes kedélyt (főként a bigott rajongást) és szélsőséget képes szétoszlatni, ezért függ tőle az igazság, a civilizáltság és minden fajta kifinomultság. A diszkurzív szabadság valójában egy társadalmi és kulturális feltétel: a személyek közötti korlátlan interakció lehetősége; ezzel egy eleven és nyilvános kultúrának – a vizsgálódás, a kritika és az (eszmecsere kultúrájának – a minőségévé válik.⁷¹

A szellemességből mint váratlan, meglepő és választékos „csavarintásból” vagy fordulatból Lord Shaftesburynél új vagy szokatlan szempontokra való nyitottság lesz; a kifejezés elevenebbé és szórakoztatóbbá tételéből az elven élet igazságainak megragadása; a vidám társasági felüdülés eszközéből az emberhez méltó, társias érintkezés alapvető modora. A legkiválóbbak érint-

leplezheti le a dőreséget és az erkölcstelenséget, s így jóval hatékonyabban javítja a csiszoltságot és az erkölcsöket. A legkomolyabb témákban is helye van a nyájasabb, csiszoltabb és vidámabb gondolkodásmódnak. (*The Freeholder*, 45. [1716], 323–328. [reprint: *The Augustan Reprint Society. Series One: Essays on Wit*. No. 1., 1946–1947.]) Miközben azért Addison, e derék anglikán, nem megy olyan messzire az élc és az ironia alkalmazhatóságának propagálásában, mint Lord Shaftesbury. (Ld. erről Richard B. Wolf: „Shaftesbury’s Just Measure of Irony”. *Studies in English Literature, 1500–1900*, 33. [1993], 3. 565–585.)

⁷⁰ Az a gondolat, hogy a szabad szellemet igénylő kultúra felügyeletét ki kell venni a hatóságok kezéből, nyilvánvalóan az állam és az egyház szétválasztása körüli régi vitához kapcsolódik; ebben a tekintetben is a XVII. században a latitudináriusoknál, independenseknél stb. kibontakozó liberális eszme örökösét tisztelhetjük Lord Ashleyben. (Ld. erről részletesen: Ludassy Mária: *A toleranciától a szabadságig. Anglia 300 éve egy eszme tükrében*. Kossuth, Budapest, 1992. 7–67.) A satírában és a szabadgondolkodók kritikus szellemességében amúgy is szokás volt rögvest ateizmust, a legsúlyosabb blaszfémiát szimatolni ekkoriban, s az ilyen írásokkal szemben cenzúrát, a szerzőikkel szemben pedig bűnvádi eljárást követelni. (Vö. pl. John Redwood: *Reason, Ridicule and Religion. The Age of Enlightenment in England, 1660–1750*. Thames and Hudson, London, 1976. 179. skk.)

⁷¹ Vö. Klein: i. m. 196–198.

keznek így, s éppen ezáltal bontakozhatnak ki szabadon a kiválóságaik, ahogy Xenophónnál is láttuk fentebb.

A republikánus szellem iránti szimpátiája ellenére Lord Shaftesbury nem utópikus vagy nosztalgikus szerző: nagyon is jól tudja, hogy az antik görög polisz vagy a köztársasági Róma legszebb pillanatai nem idézhetők fel maradéktalanul a jelenben, ezért korlátozza is mondandójának tartományát: „kizárólag a klub szabadságának védelmében írok Önnek, s a szabadságnak arról a fajtájáról, amelyet csak barátok és azok az úriemberek engednek meg maguknak, akik tökéletesen ismerik egymást.” (Sc, 21.) Ez a finom emberek baráti összejövetelei alkalmával megélhető szabadság, ahol a beszélgetés nemcsak elviseli, de egyenesen igényli a kritika, az élc és a nevetés felpezsdítő erejét és felszabadító hatását. Ugyanakkor világos számára, hogy ez *nem* működtethető a nagyobb gyülekezetekben vagy általában a társadalom széles nyilvánosságában. Inkább csak a szabadság „kis köreiről” beszélhetünk. „Hiszen valójában igen komoly stúdium megtanulnunk mértékre szoktatni és szabályozni azt a kedélyt, amelyet a természettől kaptunk a bűn fájdalommentes ellenszereként, s hathatós gyógyírként alkalmazhatunk a babonáság és a búskomor tévhiték ellen.” (Sc, 67.) Ennek a stúdiumnak az abszolválását azonban nem várhatjuk el mindenkitől.

A nevetés, amelyet az élcelődés vagy a szellemesség vált ki, nem állt minden gyanú felett már korábban sem. Hobbes a következőket írja a *Leviatánban*:

A hirtelen támadt büszkeség olyan érzelem [*passion*], amely bizonyos fintorokat: nevetést vált ki belőlünk. Ezt vagy valamilyen saját hirtelen tettünk okozza, amely tetszik nekünk, vagy pedig valamilyen, másokban felismert torz dolog, amely összehasonlítás révén hirtelen elégedettséggel tölt el bennünket. És ez leginkább azokra az emberekre jellemző, akik tudják magukról, hogy a lehető legkevesebb képességgel rendelkeznek, és ezért önbizalmuk megőrzése végett arra kényszerülnek, hogy mások tökéletlenségeit figyeljék. Mások hibáinak gyakori kinevetése tehát a kislelkűség jele. Mert a nagy lelkek méltó feladatai közé tartozik, hogy másokat segítsenek, megóvjanak a gúnyolódástól, és hogy magukat csak a legtehetségesebbekkel hasonlítsák össze.⁷²

Ahogy a fentebbi Gracián-idézet is sugallta, katasztrófa, ha kinevetik az embert a társaságban, Hobbes négy évvel későbbi nevezetes sorai is azt mondják, alapesetben a nevetés a kinevetéssel és a bántó gúnyal egyenlő, a felsőbbségünk érzésével és mások lenézésével kapcsolatos, ráadásul olyan *szenvedély*, amely kifejezetten a kis lelkek sajátja.⁷³ Ezt az álláspontot, némiképp meglepő módon, még Joseph Addison is osztja, aki egyetértően idézi Hobbes sorait

⁷² Hobbes: i. m. 50.

⁷³ Ez utóbbi, nagy karriert befutó gondolat előzményét már Platón *Philéboszában* is megtaláljuk, ahol a vígjáték egyszerre gyönyörteli és fájdalmas hatásáról folyik a beszélgetés. A „nevetségest” itt az irigy ember „kicsinyes káröröme” felől határozzák meg, tehát egy olyan lélekállapotra jellem-

a *The Spectator* 47. számában közölt esszéjében 1711-ben. Igaz, Addison eleve az „eltúlzott nevetésről” ír. Mindenesetre megjegyzi, helyesebb, ha arról, aki nevet, azt feltételezzük, hogy majd’ szétfeszíti a büszkeség, semmint azt, hogy éppen jókedvű. Később, a 249. számban azt is hozzátesszi, hogy az „emberek közül a legbeképzeltőbbek rabjai leginkább a nevetés szenvedélyének”.⁷⁴ Fontos, hogy szenvedélyről olvasunk mind a két szerzőnél, s annak minden „gyanús”, „irracionális” és a mértéktelenséggel és önzéssel asszociált zöngéjét belehallhatjuk ebbe a szóba. Hobbes még az örültséggel – amennyiben az „nem egyéb, mint mértéktelenül megnyilvánuló érzelem [*passion*]” – is összefüggésbe hozza a nevetést. Ezt szerinte akár a bor hatásainak tanulmányozásából is beláthatjuk, mivel

az olyan emberek viselkedésének különféle jellegzetességei, akik túlságosan felöntöttek a garatra, megegyeznek az örültekével: egyesek örjögnek, mások szerelembe esnek, megint mások nevetnek, s mindezt mértéktelenül, de a különféle uralkodó érzelmeiknek [*passions*] megfelelően.⁷⁵

A nevetés a másokban fellelt vagy fellelni vélt torz dolgokra irányul, ugyanakkor maga is eltorzít: a hiúság és önteltség mértéktelen szenvedélye nyilvánul meg benne, amely a nevető lelkének rendezetlenségére, egyensúlyának hiányára, végső soron torzulására utal.

Anélkül, hogy a nevetés Platóntól és Arisztoteléstől kiinduló kiterjedt filozófiai, retorikai és orvosi irodalmába belebonyolódna,⁷⁶ érdemes még megemlíteni Lord Ashley egyetemi professzorral emelkedett ír követőjét, Francis Hutchesont (1694–1746), aki már gyökeresen más véleményt fogalmaz meg 1725-ben a *Dublin Journal* számára írt három kisesszéjében, amelyet a

zónék, amely az „ismerd meg önmagad” delphoi felirata által parancsolt kiegyensúlyozottal éppen ellentétes. (Vö. Plátón: *Philébosz*. Ford. Horváth Judit. Atlantisz, Budapest, 2001. 73–77.)

⁷⁴ Vö. Joseph Addison, Richard Steele et alii: *The Spectator*, 1, 179. és 2, 147. Az utóbbi esszéjében azért Addison már azt is felveti, hogy bármennyi igazság is van Hobbes megállapításaiban, azért be kell látnunk, hogy létezik a nevetésnek kevésbé ellenszenves formája is. A „nevetés metaforája” a legtöbb nyelvben pozitív képeket tartalmaz: virágos mezőket, virágba boruló fákat stb. „Ez azt mutatja, hogy mi természetesen úgy tekintjük a nevetést, mint ami önmagában nyájas és szép.” Sőt, teszi hozzá, Aphrodité egyik mellékeve is a *philomeidész* volt; ezt „nevetés-szeretőnek” fordítja, bár inkább mosolyseretőt jelent. (Uo. 149.) *Nota bene*: hagyományosan a mosolyt a szeretet vagy szerelem, a nevetést pedig a megvetés jelének tartották.

⁷⁵ Hobbes: i. m. 65–66. Addison hasonlóképpen ír a *The Spectator* 35. számában: szerinte a valódi humor az igazság és a józan értelem által alapított családfával büszkélkedhet, szülei pedig a szellemesség és a vidámság; ezzel szemben a hamis humor a hamisság és a képtelenség családfájához tartozik, szülei pedig az örjögés [*frenzy*] és a nevetés. Addison inkább sajnálja a hamis humort alkalmazó tehetségtelen szerzőt, „tébolydába” küldené, semhogy képes lenne szórakozni annak „delíriumos jókedvén”. (Vö. Joseph Addison, Richard Steele et alii: *The Spectator*, 1, 133.)

⁷⁶ Pl. Quentin Skinner ír a nevetés klasszikus elméletéről a rá jellemző nagy alapaossággal, s bár áttekintésében ő is említi mind Addisont, mind Hutchesont, meglepő módon Lord Shaftesburynek a nevét sem írja le. (Vö. Quentin Skinner: *Visions of Politics. Volume III: Hobbes and Civil Science*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002. 142–176.)

Reflections upon Laughter összefoglaló címen ismerünk. A világ különféle aspektusainak tapasztalatát lehetővé tevő belső érzékeink – mint a szépérzék, az erkölcsi érzék, a megbecsülés iránti érzék stb. – nagy barátja és teoretikusa ezekben a levelekben vezeti be „a nevetséges iránti érzék” fogalmát, amelyet magyarrá kézenfekvő humorérzéknek fordítanunk. Hutcheson szerint ez teszi lehetővé számunkra, hogy a túlzó rajongástól vagy irracionális félelmeinktől egy vidám és szellemes jóakarónk gyorsabban és hatékonyabban szabadítson meg, mint a legünnepélyesebb és leghiggadtabb okoskodások.

Semmi nem vonatkozhat oly helyénvalóan a hamis nagyságra – legyen az jó vagy rossz –, mint a nevetés, semmi sem állja gyorsabban útját a kevert nagyság iránti túlzott elragadtatásunknak, s veszi elejét annak, hogy az vezéreljen minket, amitálán tényleg nagy egy ilyen tárgyban, mint ha utánozzuk és kidomborítjuk azt, ami valójában közép-szerű benne.⁷⁷

A humorérzék megóv a szélsőségektől, megmutatja, mi a látszólagos (kevert) nagyságok valódi értéke, kijelöli a közösen elfogadható mércéket a hamis nagyság esetében, s így megtart bennünket az elfogadható és kommunikálható ítéletek és érzések mezsgyéin belül: azaz a jó ízléssel jellemezhető kulturális közösség határain belül.

A nevetés persze nem csak határol és kijelöl, hanem épít is. Hutcheson azt írja, a belénk plántált humorérzékünknel fogva vagyunk képesek egyáltalán nevetésre, amely

nyilvánvalóan jelentős mozzanat az emberi társaságban. Többnyire nagyszerű alkalom az öröme, s szerfelett megleveníti társalgásunkat, ha a szívélyesség [*good-nature*] irányítja. A vidámság hangulatát sokakra kiterjeszti egy pillanat alatt, s egy boldog és felszabadult lélek ezzel az eszközzel hasonló kedélyállapotot sugározhat szét társaságának minden tagjára.⁷⁸

Ahogy már Hutcheson mesterénél is olvashattuk: „a kedély és az élcelődés szabadsága [...] a társalgásoknak éppen hogy éltető eleme: egyedül ez teremtheti meg a jó társaságot, s szabadíthatja meg az egyes elfoglaltságok merevségétől, illetve az iskolákból ismert gyámkodástól és a dogmatizmustól.” (Sc, 22.) A derű felszabadító hatása új közösségi érintkezési formát hoz létre. A nevetés elold a régi merevségektől, s ugyanakkor az összetartozás érzésével is jár, ami nem más, mint a közösség iránti érzék vagy akár érzés. Hutcheson így folytatja:

⁷⁷ Francis Hutcheson: *An Inquiry concerning Beauty, Order, Harmony, Design*. Ed. Peter Kivy. Martinus Nijhoff, The Hague, 1973. 116.

⁷⁸ Uo.

A nevetés [...] ragadós: egész alkatunk annyira társias, hogy egyetlen boldog mosolyunk láttán sokakat vidámság önthet el... [...] A nevetés hatására jó véleménnyel kezdünk lenni arról, aki azt kiváltotta belőlünk, hacsak nem mi magunk vagy barátaink voltak annak céltáblája. A nevetés nem a legjelentéktelenebb baráti kötelek közül való, még ha csekély következményekkel jár is a nagyszerű, hősi barátságokra nézvést.⁷⁹

A nevetés során valahogy egymásra ismerünk, felfedezzük közös beállítódásunkat, közös érzéseinket, a világ dolgairól való hasonló ítéletünket. S mindig újra meg is erősítjük a lelki és szellemi otthonosság e biztosítékát. A közösséghez tartozás olyan „barátságként” is elgondolható, amely éppen a nevetés során válik kitapinthatóvá, eleven valósággá. A nevetés társas vagy társadalmi jelenségének itt már semmi köze az egyéni önzéshez. Hutcheson 1730-as székfoglaló előadásában is világosan fogalmaz:

az erényes, kiváló [*distinction*], szellemes és kedves emberek leggyakrabban nem azért találkoznak egymással, hogy abból hasznuk vagy dicsőségük származzék, s nem is azért, hogy megpróbáljanak hencegni vagy másokat kinevetni és ócsárolni. S amikor komolyabb témákat tárgyalnak barátságos társalgásuk során, mindegyikük szabadon, élvezetesen és megfontoltan mondja el véleményét anélkül, hogy dicsőségre vagy szellemi fölényre törekedne.⁸⁰

A szabad és élvezetes társalgás nincs meg tréfa, élc és nevetés nélkül, de ez mindenki szórakozását és épülését szolgálja. A kinevetés hiú, öntelt és önző szenvedélye helyett az együttnevetés közösséget teremtő pozitív érzelme lett a fontos. Ezzel Lord Shaftesbury „civilizáló” filozófiai törekvésének egy másik szélesebb témájához jutottunk, hiszen itt is azzal próbálkozik, hogy az irracionálisnak és – a XVII. századtól egyre többek által – uralhatatlannak tekintett szenvedélyt (*passion*) leváltsa a vonzalom (*affection*) vagy az érzelem (*sentiment*), hogy az adott, emberi szempontból jelentős kérdést áthangolja egy kifinomultabb, lágyabb modorba. Hiszen az „észre csupán egyetlen méreg hat, s ez a szenvedély. Előbb csillapítsuk le a szenvedélyt, a hamis okoskodást azután már könnyű lesz kiigazítani.” (Sc, 36.) Más szavakkal: a csiszoltság kibontakozásától azt reméli, hogy a vad, uralhatatlan, állandó belső és külső háborúságot és szembenállást keltő szenvedélyeink, amelyek szolgátságban tartanak, fokozatosan érzelmekké oldódnak vagy szelídülnek, s végre valóban szóhoz jut a természetünkben benne rejlő társiaságunk és erkölcsösségünk.⁸¹

⁷⁹ Uo. 113.

⁸⁰ Francis Hutcheson: *On the Human Nature: Reflections on our Common Systems of Morality. On the Social Nature of Man*. Ed. Thomas Mautner. Cambridge University Press., Cambridge, 1993. 145.

⁸¹ Lord Shaftesbury-nél persze nem találunk terminológiai tisztaságot: néha szenvedélyt ír olyankor is, amikor szelíd, nyájas és társias érzelemről beszél, ezzel együtt a lelki egyensúlyunkat és

A nevetés ebben a leírásban többé már nem arcunkat grimaszba, lelkünket önteltségbe, gondolkodásunkat önzésbe torzító szenvedély; innen nézve még plasztikusabbá válik a fő ellenség, a rettegés vagy a félelem szenvedélyének káros és romboló volta: „[n]agyon is jól el tudom képzelni, hogy a rettegés kiölheti belőlünk a szellemet, efféle gyilkos hatást azonban a nevetésről aligha feltételezhetünk.” (Sc, 40.)

Az 1707-es Entuziazmus-levélében Lord Ashley így fogalmaz:

Mire mehetne a nevetés az ésszel szemben? [...] Hogy lehetséges tehát [...], hogy ennyire félünk a nevetés próbájától? – Oh, mondják erre, e témák túlságosan komolyak! – Talán valóban, de először lássuk, tényleg olyan komolyak-e vagy sem. Mert ahogyan elgondoljuk őket, képzeletünkben nagyon komolynak és súlyosnak is tűnhetnek, miközben természetüket tekintve nagyon is nevetségesek és oda nem illők. A szélhámosoknak éppen a komolyság a lényege. [...] A legfontosabb, hogy mindig meg tudjuk különböztetni az igazi komolyságot a hamistól: s ez csak úgy lehetséges, ha folyamatosan velünk van a szabály, s szabadon alkalmazzuk nemcsak a körülöttünk lévő dolgokra, hanem önmagunkra is. Mert ha sajnálatos módon elveszítjük a mértéket önmagunkban, nyomban elveszítjük minden másban is. Mármost a dolgok valódi alkatának tekintetbe vételét nem számítva, milyen mértéket vagy szabályt találhatunk a világban arra, hogy eldönthessük, mi igazán komoly, s mi nevetséges? S hogy lelhetnénk meg másként, mint hogy a nevetést alkalmazzuk, hogy lássuk, megáll-e?⁸²

A valódi mércét tehát a dolgok rendjében találjuk meg, ahogy a *Soliloquy* harmadik részének harmadik szakaszában írja: „a jó és rossz ízlés alapja szükségképp magában a dolgok természetében rejlik, akár benső jellegüket és jellemző vonásaikat, akár a külső megjelenést, a viselkedést és a cselekedeteket tekintjük”. (Sc, 125.) Hasonló a helyzet a nevetéssel is, amely az egy közösen elfogadható értékrendet tart fenn és erősít meg minden konkrét esetben, ugyanakkor a mérce, amelyet érvényre juttat, nem a közösség diszkurzív gyakorlatából ered, nem konszenzuálisan jön létre, hanem a világ rendjébe ágyazott. A nevetés próbája pusztán láthatóvá teszi azt, ami ebből a rendből valamiért elhomályosult. Boldogan újra ráismerhetünk az igazságra. Így az igazi értékben, amely méltó a komolyságra, nem tehet kárt a nevetés. „Igen nagy különbség van aközött, ha va-

szabadságunkat veszélyeztető szenvedélyek megszelídítésének tendenciája világosan kivehető nála. Néhány éve magyarul is megjelent egy elemzés arról, miképp alkalmazza úgy a XVII. századi szenvedély-tanok tanulságait, hogy nem a közismertebb sztoikus megoldást választja, azaz nem az észnek a szenvedélyek feletti uralmát hirdeti, hanem Arisztotelész és Cicero nyomán egyfajta társias emocionalizmus mellett teszi le a voksát. (Vö. Horkay Hörcher Ferenc: „Shaftesbury és a szenvedélyek retorikája”. In Boros Gábor [szerk.]: *Ész és szenvedély: filozófiai tanulmányok a XVII–XVIII. századról*. Aron, Budapest, 2002. 269–286.) Ennek a folyamatnak szekularizációs vonatkozásai is vannak: a XVII. századi francia morálfilozófiák szenvedély fogalma még teológiai természetű, ez a tartalom Lord Shaftesburynél kezdí meg lassú lebomlását, amikor is a passió fokozatosan érzelmmé „esztétizálódik”.

⁸² Lord Shaftesbury: „A Letter concerning Enthusiasm to My Lord *****”. In Uő: *Characteristics...* Ed. Lawrence E. Klein, 4–28., 8.

laki csak azt kutatja, hogyan lehet bármit kinevetetni, vagy ha minden dologban azt keressük, amin joggal nevethetünk.” (Sc, 67.) Az előbbi a burleszk vagy a bohóckodás, amit Lord Ashley ugyancsak torznak és mértéktelennek tart; az utóbbi viszont üdvös kritikai készenlétet és igazságra való nyitottságot jelent.

Joachim Ritter a nevetésről elmélkedve írja: „[n]em az jellemez valakit, hogy nevet, hanem az, ahogyan nevet, nevetésének színezete és tónusa, s hogy mi készteti nevetésre.”⁸³ S valóban, az öntelt gúnykacaj mellett ott van a „szociábilis”, a szép és nyájas nevetés, s a kiegyensúlyozott és szabad lélek számára csak ez jelent örömet, valódi jókedvet, derűt. S éppen ez az, amit Lord Shaftesbury vagy Hutcheson szembeállít Hobbes vagy Addison nevetés-konceptiójával. Ritter a modern filozofikus humor kialakulása kapcsán arról beszél, hogy „világunkban a nevetés, filozófiailag a humor jelenségében, olyan jelentőségre tett szert, amellyel úgyszólván a világ filozófiai középpontjába került, s egyszersmind a kirekesztő komolyság fölé emelkedett.” A német filozófiatörténész által kifejtett érdekes történeti konstrukcióba – amely a komolyság és a nevetés, a világból kirekesztő és a kirekesztett, a megszilárdult (fogalmi) rend és az eleven élet gazdagsága között működő dialektika kialakulásáról szól – nem illenek bele maradéktalanul Lord Shaftesbury elgondolásai. Ez önmagában nem érdemelne említést, de a régi és a modern közötti átmenetiségük nagyon világosan kirajzolódik Ritter perspektívájából. Lord Ashleynél ugyanis a humor és az általa kiváltott nevetés még éppen nem a semmisnek vagy a rendellenesnek a beemelése az életvilágunkba, s még egyáltalán nem az a funkciója, hogy általa „tudatosul[jon] a rendellenest rendelkezéssé tevő ész határa.” Ritter így fogalmaz:

Ami az értelmes komolyság számára lényeges és valóságos, az nem azonos többé a létezésbeli lényegessel és valóságossal. Az ész megszűnik isteni lenni, emberi ész-szé válik, mely azzal, hogy az egésznek gondolja magát, egyszerre követ el túlkapást a lét gazdagságával szemben, és válik vakká rá.⁸⁴

Nos, még ellenkezőleg: Lord Shaftesburynél az élcelődés, a humor és vele járó nevetés a nem tarthatónak a lebontását célozza, egyik „funkciója” éppen az, hogy elhárítsa az akadályokat a világ rendjének belátása elől, vagy – Ritter szóhasználatát átvéve – lehetővé tegye, hogy az értelem komolysága számára valóságos és lényeges *egybeessen* a létezésbeli lényegessel és valóságossal. A helyénvaló humor itt együttműködik a még kétségkívül platonikus (tehát „isteni”) ésszel: a „szellemen és a jó kedélyen kívül az észnek nemigen van más próbaköre szüksége, s aligha tűnhet ki nélkülük.” (Sc, 20.)

⁸³ Joachim Ritter: „A nevetésről”. In *Uő: Szubjektivitás. Válogatott tanulmányok*. Ford. Papp Zoltán. Atlantisz, Budapest, 2007. 29–56., 32.

⁸⁴ Uo. 48. és 53–54.

Ugyanakkor a humor Lord Ashleynél is az élet eleven teljességét teszi hozzáférhetővé, s felülír olyan korlátokat, amelyek ezt akadályozzák, de e korlátokat ő elsősorban a mértéktelenségben, a tévhitekben, az elszabadult szenvedélyekben látja, s nem az ész regulatív tevékenységében. Tehát finomítani, lágyítani, civilizálni akarja az emberi viselkedés egy lényeges mozzanatát: meg akarja mutatni a benne megnyilvánuló igaz emberséget. Nyilvánvalóan nem a harsány vagy ordenáré röhögést védelmezi, nem a vitriolos gúnykacajt, nem a bárdolatlanság vagy az ostobaság vaskos hahotáját, hanem azt sugallja, hogy a nevetés valódi formájában a kiegyensúlyozott, kedélyes és társias lélek öröme, ahogy rálel az igazságra, vagy hollandiai barátja, Le Clerc megfogalmazásában: „*la joie intérieure, qui naît de l’amour de la Vérité* [az igazság szeretetéből született belső öröm].”⁸⁵

Sensus communis

Lord Shaftesburynél tehát a humor nem egyszerűen a szűklátókörűség, az intolerancia és a fanatizmus elleni támadás módszere, hanem az a lelki állapot, amelyben a legjobban fel tudjuk fogni az igazságot. Azzal, hogy a humor eltávolítja azokat az akadályokat, amelyek bénítják az élet kiteljesedését, felkészíti az emberi lelket az igaz, a szép és a jó felfogására: a humor mintegy elernyeszti az elmét, s az ezáltal válik képessé arra, hogy szabadon, elfogulatlanul és különböző szempontokból lássa a problémákat.

Jó okunk van gyanúperrel élni mindazzal szemben, amit csak egy bizonyos megvilágításban lehet megmutatni. Az igazság tudvalevőleg minden fényt elvisel, márpedig az egyik legárulkodóbb megvilágítás vagy természetes közeg, amelyben a dolgokat szemlélnünk kell ahhoz, hogy igazi arcukat felismerjük, éppen a nevetségesség, vagyis az a bizonyítási mód, amelynek segítségével bármely tárgy esetében megítélhetjük: mi az, amin joggal élcelődhetünk. (Sc, 10.)

Ez a lélekállapot mindenfajta dogmatizmus legfőbb ellensége, a dogmatikus mindent komolynak igyekszik feltüntetni, amivel foglalkozik, a humorral megáldott filozófus (aki rokona a szkeptikusnak) viszont lerántja a leplet a hamis komolyságról. Lord Ashleynek e két korai művét így az Anna-korban virágzó szatirikus irodalom (mindenekelőtt Pope, Swift és a *Scriblerus Club* további tagjainak munkásságára gondolhatunk)⁸⁶ filozófiai megalapozásá-

⁸⁵ Idézi: Stanley Grean: *Shaftesbury’s Philosophy of Religion and Ethics*, 126.

⁸⁶ Ennek az irodalmi tradíciónak fontos restauráció-korabeli előzményei vannak pl. John Wilmot (akiről még a következő tanulmányban lesz szó) és John Dryden költészetében. Ld. erről bővebben: James Noggle: *The Sceptical Sublime: Aesthetic Ideology in Pope and the Tory Satirists*. Oxford University Press, Oxford, New York, etc. 2001. 33–70.

nak is lehet olvasni – hiszen a szatíra nélküli kultúra önkritika nélküli kultúrát, végső soron humanitás nélkül jelentene. Az nem új gondolat, hogy a komédia üdvös, hiszen kinevetteti a bűnt és a balgaságot; a komikus géniusz ilyenén hasznát még Sir Richard Blackmore is (aki, mint emlékszünk, a szellemesség ellen is írt *szatírárt*) elfogadja. Lord Shaftesbury viszont azt mondja, *mindennek* ki kell bírnia a nevetés próbáját, a legszentebb vallási kérdéseknek is: az igazi vallás és a jó kedély között ugyanis eltéphetetlen szálak feszülnek.⁸⁷

Milyen igazság is az, amelynek a nevetés lehet a próbaköve, amelynek megtalálása társainkkal megosztható „belső örömet” szül, amely nyájas vagy szívélyes módon előadva senkinek nem árthat?⁸⁸ Itt nyilvánvalóan nem logikai vagy tudományos igazságokról van szó. Az élcelődés és a nevetés által feltárt igazság elsősorban egzisztenciális, a szépséggel és jósággal mélyen összefüggő igazság, az egésszel való összeillés (*decorum*) igazsága.⁸⁹ Életünk – temperamentumunk, gondolataink, érzéseink és tetteink – összhangja ugyanazokon a „belső arányokon” nyugszik, mint a társas élet becsületessége és a világ-egyetem rendezettsége. Lord Shaftesbury nem véletlenül hangsúlyozza annyit a szép, a jó és az igaz, avagy *venustum*, *honestum*, *decorum* összefüggését, egymásból érthetőségét. Régen a zsidók és a pogányok még a filozófiájukra hagyatkoztak az erényre való nevelés tekintetében, hagyták, hogy „az ész vezesse rá őket arra, amit semmiféle parancsolat nem kényszerített rájuk.” Akkoriban az „erény szabad választás volt, az egyes tettekben a nagylelkűség zavartalanul érvényesülhetett.” A legnagyobb erény és nemesség egyszerűen elérhető volt az ember számára: „*Dulce et decorum est* – semmilyen más okra nem volt szüksége. Így volt kívánatos és illő. Így volt helyes és becsületes.” S mindez ma is érvényes – „a józan ész is ezt diktálja”. (Sc, 43–44.) Tehát valami azért megváltozott idővel: manapság már a józan ész vagy a közös érzék látszik alkalmasnak az – elsősorban erkölcsi – igazság megragadására.

[A] becsületesség korunkban aligha számíthat arra, hogy a filozófiát vagy a mélyebb elmélkedések bármelyik fajtáját a saját hasznára fordíthatja. Általánosságban még mindig az a legszerencsésebb, ha a józan észhez tartjuk magunkat, s ennél nem lépünk tovább. [Erkölcsei] kérdésekben az emberek legelső gondolatai általában helyesebbek, mint a megfontoltak... (Sc, 70.)

⁸⁷ Vö. Grean: *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics*, 120. skk. Lord Shaftesbury természetesen számos helyen explicite is megfogalmazza az utóbbi összefüggést, pl.: „A jó kedély nemcsak a legjobb biztosíték a rajongás ellen, hanem a jámborság és az igazi vallásosság legjobb alapja...” („A Letter...”, 13.)

⁸⁸ „Ha valaki meggyőző módon rám tudja bizonyítani, hogy ítéletem vagy magatartásom helytelen, készséggel visszakihozom, mert az igazságot keresem, az igazság pedig még soha senkinek nem ártott.” (Marcus Aurelius: i. m. 75.) Lord Ashley-nél a „meggyőző módon” kitétel a csiszolt vagy nyájas modorral egészül ki.

⁸⁹ „Kisebb vagy nagyobb mértékben, a maga módján mindenki *virtuoso*: mindenki a maga gráciáját hajszoja, s a maga ilyen vagy olyan alakot öltő Vénuszának udvarol. A dolgokban rejlő *venustum*, *honestum*, *decorum* ellenállhatatlanul utat tör magának. Akik váltig tagadják az erejét az ész és az erkölcs nemesebb tárgyaiban, azok máshol, a dolgok alacsonyabb rendjében lesznek kénytelenek észrevenni hatalmát.” (Sc, 76.)

48 Később Hume mutat rá arra, hogy az

ókori filozófusok, noha gyakran kijelentik, hogy az erény nem más, mint az értelem [*reason*] követése, mégis úgy tűnik, általánosságban inkább az ízlésből és az érzésből [*sentiment*] származtatják az erkölcsök meglétét. [...] Az elegáns Lord Shaftesbury, aki elsőként hívta fel a figyelmet e különbségtételre, s aki általánosságban az antik alapelveket követte, maga sem teljesen mentes az efféle zavaroktól.⁹⁰

Nos, ez a zavar az érzésbelinek és a racionálisnak abból a közeli kapcsolatából érthető meg jobban, amelyről Lord Shaftesbury a *sensus communis* sztoikus fogalma kapcsán beszél.

A „szellem és a jó kedély szabadságáról” szóló esszé szándékosan latinul hagyott főcímében szereplő emberi képesség, a józan ész vagy közösségi érzék működése a humorérzék felől válik jól érthetővé. Gadamer frappáns megfogalmazásában:

amire Shaftesbury gondol [ti. amikor a *sensus communis* említi], az nem annyira természetjogi képesség, mellyel minden ember egyformán rendelkezik, hanem inkább szociális erény, inkább a szív, mint a fej erénye. S amikor a *wit* és a *humour* ennek alapján értelmezi, akkor ebben is régi római fogalmakat követ, melyek a *humanitas*ba a finom viselkedést is beleértették, az olyan ember viselkedését, aki érti a tréfát, és tréfálgozik, mert biztos benne, hogy a szemben állóval egy mélyebb szolidaritás kapcsolja össze.⁹¹

Ennek a mélyebb szolidaritásnak az érzékelését tisztán megfigyelhettük a szellemi tanítvány, Hutcheson nevetés-felfogásánál is. A tréfa, az élc, a szellemesség megeleveníti a társalgást, s újra és újra megerősíti a közösen tudott, érzett, megélt kereteket: annak érzését, hogy egy kultúrához tartozunk, egy nyelvet beszélünk, ugyanaz a szellemi-lelki otthonosság vesz körül bennünket. A *sensus communis* fogalmának nagyon szerteágazó története van, de Lord Shaftesbury segítségünkre siet, amikor – szokásától eltérően – valósággal definiálja nekünk:

[A] közös érzék [...] a közjó és a közérdek iránti érzéket, a közösség vagy a társadalom szeretetét, természetes vonzalmat, emberséget, szolgálatkészséget jelent, azaz a kifinomultságnak azt a fajtáját, amely az emberiség közös jogainak, s ugyanazon a fajon belül az egyének természetes egyenlőségének helyes felfogásából ered. (Sc, 45.)

⁹⁰ David Hume: *Tanulmány az erkölcs alapelveiről*. Ford. Miklósi Zoltán és Babarczy Eszter. Osiris, Budapest, 2003. 8.

⁹¹ Gadamer: i. m. 56.

Lord Ashley itt Iuvenalis egyik szatirikus mondatának humanista értelmezőkhöz kapcsolódik, valóban explicitté téve, hogy a *sensus communis* „inkább a szívre”, semmint a fejre vonatkozik, avagy – Hume szóhasználatát követve – inkább az ízléshez és az érzéshez, s nem az észhez van köze. Ezt az érzelmeséget a leírásban használt szavak is hangsúlyozzák: szeretet, vonzalom, emberség. Ha a finomság vagy a szellemi kifinomultság meglétét nem vonjuk is kétségbe, azt bizton állíthatjuk, hogy emberségben vagy emberi (együtt) érzésben hiány mutatkozott a római császári udvarban; s természetesen ugyanezt a kritikát szokás elmondani az abszolutisztikus királyi udvarok *politesses*-éről is.⁹² Mindenütt csak üres mesterkélttség, piperkőcség, „majomkodás”, ami mögül hiányzik a szív, az igazi érzés – s így az erkölcs. A „*point d'honneur*-t, valamennyi hozzá tartozó finom érzéssel és ceremóniával” nem tarthatjuk másnak – szól Lord Ashley kemény ítélete az egész udvari kultúráról –, mint „léhaság[nek], amelyet ez a páváskodó udvaronc szeszély [*foppish, courtly humour*] a világban megalapozott”. (M, 80–81.)⁹³ Pedig udvaroncoktól hiába várjuk, hogy közösséggé egyesüljenek, hiába várjuk a *sensus communis* megjelenését érintkezésükben: szolgák maradnak, akik csak saját javukat keresik.⁹⁴ „Közösségi szellem” nélkül nem lehetséges szabad emberi közösség, ez viszont csak „társasági érzésből”, tehát „az emberi nemhez kötő társiaság érzéséből [*sense of partnership*] fakadhat.” A közösséget érezzük, akarjuk és gondoljuk; ahhoz, hogy létezhesék közös világ, amelyben szabadon élhetünk, a társas vonzalmak és a „közjóról alkotott tudás” egysége kell. Következésképp „ahol abszolút hatalom van, ott a közös világ sem létezik.” (Sc, 46.)

Lord Shaftesbury a meghatározást követő jegyzetben részletesen felvázolja azt a mindenekelőtt római sztoikus hagyományt is, amelyhez – részben humanista értelmezők közvetítésével – kapcsolódik (ld. Sc, 101–104.). A *sensus communis* – mint a Marcus Aurelius által bevezetett *koinonoómoszüné* fordítása – mértéktartó, kiegyensúlyozott, a közjót tekintetbe vevő lelkületet, mások iránti tiszteletet, emberséges érzést, gyengéd érzületet, előzékenységet, tapintatot, illedelmes finomságot jelent, amely ráadásul az *eugnómoszüné* (tapintat), a *szóphroszüné* (józsátság) és a *dikaioszüné* (igazságosság) erényével is összefüg-

⁹² Álljon itt néhány sor, amely Lord Ashley szívéből szól: „A nép közt nyíltan megmutatkozik a gorombaság és az őszinteség – írja La Bruyère híres *Les caractères*-ének egy másik helyén –; a nagyok közt az udvariasság [*politesses*] héja alatt már valami romlott és rosszindulatú nedv rejtőzködik. A népnek nincs szelleme [*esprit*], s a nagyoknak nincsen lelke [*âme*]: a népnek jó az alapja, csak kifelé nem mutat semmit; amazoknak meg egyebük sincs, csak a külszínük és a felületük.” (Jean de la Bruyère: „Jellemek”. Ford. Gyergyai Albert. In Gyergyai Albert (vál.): *Ima az Akropoliszon. A francia esszé klasszikusai*. Európa, Budapest, 1977. 95–100., 97.)

⁹³ S ne feledjük, a *Sensus communis* levél címzettje is „egy elsősorban udvari neveltetésben részesült fiatalember” (Sc, 117), akinek helyes útra térítésére azért nem felesleges a szót vesztegetni, mert legalább a modern filozófia és az Iskola hatásaitól érintetlen maradt.

⁹⁴ Ez a gondolat is ismerősen csenghet: „Senki nem nagyobb szolga, mint a kötelességtudó udvaronc, hacsak nem egy még kötelességtudóbb udvaronc. A szolgának csak egy ura van, aki ambiciózus, annak viszont annyi ura van, ahány ember hasznos lehet szerencséje kovácsolásában.” (La Bruyère: *Les caractères*..., 274.)

gésbe hozható. Lord Ashley külön felhívja a figyelmet arra, hogy a sztoikusoknál a *hüpolépszisz* (vélemény) és a közönséges *aiszthészisz* (érzékelés)⁹⁵ mennyire közel van egymáshoz. Miként arra is, hogy a *koinosz nusz* (*communis sensus*), a minden emberi lényről feltételezhető elemi értelmesség, és a *koinonoómoszüné*, a minden emberi lénytől elvárható emberi viselkedés, figyelmesség, finomság és tapintat valamiképp határos egymással, összeérnek.

Lord Shaftesburynél, legalábbis a *Sensus communis*ban, az ész egyfajta habitust jelent, amelyet társas közegben sajátíthatunk el, hiszen „[e]gyedül az érvelő okoskodás [*reasoning*] gyakorlata [*habit*] tehet valakit gondolkodóvá [*reasoner*]. S ezt a szokást semmi nem kedveltetheti meg jobban az emberekkel, mint ha örömeiket lelik benne.” A spekulatív beszélgetéseket éppen „az élcelődés szabadsága” teszi élvezetessé, „azaz hogy az illedelmes nyelvhasználat szabályait betartva mindent szabadon megkérdőjelezhessünk, s hogy korlátozás nélkül ízekre szedhessünk vagy megcáfolhassunk minden érvelést anélkül, hogy magát az érvelőt megsértenénk.” (Sc, 17.) E szokás gyakorlása tehát örömmel párosul, az élcelődés szabadságának élménye valamilyen érzéki, érzésbeli közvetlenségre utal. A *moralisták*ban egy másik megközelítést találunk:

Bizonytalán nincs semmi erősebben bevésve elménkbe vagy szorosabban összeszővődve lelkünkkel, mint a rend és az összhang eszméje vagy érzéke [*idea or sense of order and proportion*]. [...] Minő különbség harmónia és disszonancia, ritmus és torz görcs között! [...] Mármost mivel e különbséget egy világos belső érzéklet [*internal sensation*] azonnal észleli, úgy az észben [*reason*] ráadásul az is számba vétetik, hogy báminő dolgokban éljen rend, úgy azok egy egységes céllal [*unity of design*] is bírnak és egy irányban tartanak: vagy egyetlen egésznek alkotóelemei, vagy önmagukban teljes rendszerek. (M, 141–142.)

Itt tehát nem annyira a dialektikus ész működését látjuk, hanem azt az észet, amely rábólint a közvetlenül megérezetre, amely a nagy egészet, a végső elrendezést tekinti, s képes ebbe beilleszteni, s ily módon megítélni mindazt, amit finom érzékeivel kitapint vagy amire finom érzékei ráhangolják. Erre az egészre vagy végső „értelemösszefüggésre” tekintettel dönt a dolog he-

⁹⁵ A *hüpolépszisz*, mint elméleti észlelet, valamely külső tárgy érzékelésekor támadt *phantasziá*-ból (benyomásból vagy képzetből) fejlődik ki. Diogenész Laertiosz híres filozófus-életrajzokat tartalmazó művének VII. könyvéből tudhatjuk, hogy a sztoikusoknál a „képzetnek [*phantasztia*] két fajtája van: az egyik komprehenzív [*phantasztia kataléptiké*], a másik nem az. Az első, amelyet a dolgok [azaz: az igazság] kritériumának tartanak, egy valóságos dolognak a képzete, amely megegyezik a dologgal, és belenyomódik és belepeccsételődik az elmébe. [...] Maga a dialektika nélkülözhetetlen tudás és olyan erény, amely más erényfajtákat foglal magába. A kellő alkalom ismerete annak tudása, hogy mikor kell és mikor nem szabad asszenzióval [helyesséssel] illetni képzeteinket. [...] Maga a tudás – mondják – nem más, mint tévedhetetlen komprehenzió, vagy másképpen: olyan habitus, amelyet a képzetek befogadásában érvek nem tudnak megrendíteni.” (Az idézet Steiger Kornél fordítása.) Észrevehetjük azt is, hogy az élcelődés szabadságát a kérdés és válaszolás sztoikus dialektikája újjászületéseként is érthetjük.

lyességéről vagy helytelenségéről, igazságáról vagy hamisságáról. Miközben már eleve valahogy érezzük, milyen „irányban”, hogyan is lehető majd fel a helyes, az igaz, a valódi – minden empirikusan vagy logikailag levezetett tudást megelőzően.

Az igazság, amelynek szeretetéről és derűs feltárásáról itt mindvégig szó van, olyan morális jellegű belátásból fakad, amely minden további (fogalmi) vizsgálódást megalapoz. Valami olyasmit *érünk és értünk* meg itt, ami minden evidenciát, cáfolhatatlanságot vagy általánosérvényűséget egyáltalán lehetővé tesz.

Néhány erkölcsi és filozófiai igazság [...] önmagában is olyannyira nyilvánvaló, hogy még mindig kevésbé esik nehezünkre azt képzelni, hogy az emberiség jó része esztét vesztette, s mindannyiukat az örületnek pontosan ugyanaz a fajtája kerítette hatalmába, mint igaznak elfogadni azokat az ellenvetéseket, amelyekkel cáfolni próbálnák a természetes tudásnak, az alapvető észnek és a közös érzéknek ezeket az igazságait. (Sc, 81.)

Tehát a természetes tudás, az elvben mindnyájunkban közös intelligencia, a közös érzék – azaz a *sensus communis* – nem alapozódik semmiféle konszenzusra, nincs köze sem a sokak által elfogadott divatos vélekedésekhez, sem az empirikusan feltárható közvéleményhez, s különösen nem valamilyen hivatalos tekintély vagy hatóság által propagált állásponthez. Ennek az érzéknek a birtokosa „az önmagával és másokkal összhangot teremtő jellem” (Sc, 68.), akit nem téveszthet meg sem a többség véleménye, sem az udvari elit mintái, sem a modern filozófiák vagy a régi iskolai tanok természettől elrugaszkodott tévedései. Ez az összhang a szellem és a jó kedély derűjében mutatkozik meg.

A *sensus communis* mindvégig hangsúlyosan a társias emberi természet képessége, tehát csakis társas közegben válik láthatóvá, miközben még sincs kiszolgáltatva a divat vagy a szeszély változásainak. „Józan eszűnek [*bon sens*] jószerivel csak azokat tartjuk, akik a mi véleményünkön vannak”⁹⁶ – szellemeskedik La Rochefoucauld herceg. Az élc itt is a fejét mindenütt felütő egoizmusunkat célozza. Ugyanakkor valamiféle közösségre irányultság még ebben a megfogalmazásban is szükségképp marad: közvetve benne rejlik az *igény*, hogy létezzenek hozzánk hasonlóan gondolkodók. Nem nagyon beszélhetnék „józanágról” – legalábbis ebben az értelemben – akkor, ha csak magamat tarthatnám az egyetlen értelmes lénynek a világegyetemben. A józanághoz nemcsak azokat a többiekét mérem, akik – szerintem legalábbis – nem józanok (irracionálisak, „illetlenek”, szélsőségesek stb.) és teljesen máshogy beszélnek és viselkednek, mint ahogy elvárom, hanem azokat is, akik, lám-lám, nagyjából úgy tesznek, gondolkodnak, viselkednek, ahogyan én. Különben

⁹⁶ La Rochefoucauld: i. m. 93.

elegendő volna csak észről és ésszerűtlenségről beszélni. A „józsanság” eleve feltételezi egy közösség létezését, s valamiképp fent is tartja azt – akkor is, ha esetleg ez csak virtuális közösség marad, s egész életünkben nem találjuk meg empirikus megfelelőjét. Lord Shaftesbury többször bevetett érve az önzés és egoizmus régi és modern filozófusaival szemben az, hogy tökéletesen ellentmondanak bölcselkedésüknek, amikor megjelentetik műveiket: ebben ugyanis a többiek iránti jóindulatuk mutatkozik meg, hiszen figyelmeztetik olvasóikat, a józan gondolkodású, tehát őket megérteni képes embertársaikat, hogy legyenek óvatosak, általában ne higgyenek az emberekben, mert önzők és agresszívek, szemernyi őszinte jószág nincs bennük. Ez pontosan az a bölcsesség, amelyet hirdetőjének (aki eszerint maga is csak ilyen) meg kellene tartania magának, hiszen ezzel hatalmas előnyhöz jutna, s kitűnően tudná önző érdekeit érvényesíteni. Mégsem ez történik. Lord Ashley azt gondolja, ebből is látszik, nem kell nagyon komolyan venni az ilyen túlhajtott és egyoldalú bölcsességeket: jól hangzanak, kesernyés szellemességük miatt szórakoztatók – de nem igazak.

Kitekintés

Lyotard írja *Sensus Communis* című – fő témáját tekintve Kantról szóló – tanulmányában:

A *sensus communis* nem az *intellectio communis*, nem *gesunder Verstand*, *good sense* vagy közönséges értelem, nem olyasmi, ami fogalom közvetítésével közölhető. Még kevésbé *intellectio communitatis*, a közösség intelligenciája. Inkább ama közösség kérdése, amely még nem intelligens [...], tehát azt is mondhatjuk, hogy értelem nélkül jár el. S nem is intellektualizált, azaz valami olyasmi, aminek fogalma, *ex hypothesi*, mindig hiányozni fog.

Ha mégis el akarjuk gondolni ezt a *sensus communis*-t, akkor (kanti értelemben vett) ízlésként tárgyalhatjuk, mint ami „tetszés érdeke nélkül, általánosérvényűség fogalom nélkül, célszerűség a cél képzelete nélkül, szükségszerűség érvelés nélkül.” Olyan tetszés, amelyre nem vágytunk, olyan szentimentális szintézis, amely megelőz minden fogalmat, sőt sémát, olyan célszerűség, amely maga a célszerűség, de soha nem állt sem előtte, sem mögötte cél.⁹⁷ A *sensus communis*-ban minden fogalmi előttesére lelhetünk, ami innen nézve nem is a történeti vagy szociológiai értelemben vett közösség kérdése, s nem is a közös kultúráé. Mindezeket lehetővé teszi.

⁹⁷ Jean-François Lyotard: „Sensus Communis”. In Andrew Benjamin (ed.): *Judging Lyotard*. Routledge, London, New York, 1992. 1–25., 1–5.

S ha már Kanttal zárul ez a tanulmány, akkor hadd említsem még meg Az *ítélőerő kritikáját*, de nem – ahogyan talán várható lenne – a 40. paragrafust, amely az ízlésről „mint egyfajta *sensus communis*ről” szól, hanem először az 54-et, amely egy „megjegyzés”, s mint minden hasonló kiegészítés, a mű legizgalmasabb részei közé tartozik. Itt Kant a nevetés témáját a zenével állítja párhuzamba, aminek kapcsán „az érzetek szabad[.] váltakozó játékaról” ír, amely „az egészség érzését mozdítja elő”. Mind a zene, mind a nevetés inkább a kellemes, mint a szép művészetekhez tartozik, olyan játék, amely „pusztán testi elevenséget” kelt, „még ha [azt] az elme eszméi is idézik elő”. „Nem a hangokban vagy az elmés ötletekben meglévő harmónia megítélése [...], hanem az előmozdított testi életfunkció [...], egyszóval az egészség érzése [...] alkotja a gyönyört.” Nagyjából ugyanezt mondja el a nevetéssel „hatásában közeli rokonságban álló”, a „szellem eredetiségéhez tartozó”, „kedélyes modorról” is.⁹⁸ A platonikus-sztoikus és a transzcendentálfilozófiai háttér bonyolult viszonyát és nyilvánvaló különbségeit most nem firtatva, annyit észrevehetünk, hogy Kantnál itt egy (a szépség és a fogalom komolyságához és méltóságához fel nem érő) kellemes művészet által kiváltott gyönyör – általános testi elevenség, felpezsdültség, az egészség érzése – lesz abból az érzésből vagy *sensusból*, amely Lord Shaftesburynél még mindnyájunk lelkében ott él, a szellem és a jó kedély pillanataiban nyilatkozik meg a legplasztikusabban, s az igazság megragadásában kitüntetett szerepet játszik.

Ugyanakkor a „szabad játék” kifejezés korántsem csak az érzetekre vonatkozik, nem csak a testi elevenség felkeltésekor merül fel, hanem az elme (*Gemüt*) élete szintjén is. Ekkor a „szabad játék” az értelem és a képzelőerő együttműködésére utal, amely *Az ítélőerő kritikájának* egyik központi jelentőségű és meglehetősen nehezen értelmezhető fordulata. Ezzel kapcsolatban csak egyetlen felvetésre szorítkozom e tanulmány lezárásaként. Ha Kant másodlagos fontosságúként is kezelte a zenét, a nevetést vagy a kedélyes modort, a „szellem” (*Geist*) fogalmának meghatározásakor biztosan nem így járt el:

A szellem, esztétikai jelentésében véve, a megelevenítő elv az elmében. Ami által pedig ez az elv a lelket megeleveníti – az anyag, melyet ehhez használ –, az nem más, mint ami az elme erőit célszerű módon lendületbe hozza, vagyis egy olyan játékba, amely önmagát tartja fenn, s evégből felfokozza magukat az erőket.⁹⁹

Ez az elv pedig nem más, mint az „esztétikai eszmék ábrázolásának képessége”, mely eszme „arra késztet, hogy sok mindent gondoljunk”, de amellyel „egyetlen fogalom sem lehet adekvát”. Az elme erőinek, az értelemnek és a képzelőerőnek, megelevenítése és lendületbe hozása tehát ugyancsak játék. A

⁹⁸ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Ictus, Szeged, 1997. 260–261. és 265.

⁹⁹ Uo. 240.

szellem mintha nagyon hasonló dolgot művelne a megismerőerőkkel, mint a nevetés a testi érzetekkel.

Értelem és képzelőerő szabad játéka az esztétikai tetszés kanti megfogalmazásához kapcsolódik. Alapvetően a szép feletti örömhöz. A játék szabadsága egyszerre utalhat a játéktérre, a játék spontaneitására és az együttjátszás örömére. A játékot szabályok irányítják ugyan, de nem kényszerítik; lényege sohasem a szabályoknak való megfelelés (noha ez nélkülözhetetlen), hanem maga a (spontán) tevékenység, amelyben egyáltalán maga a játék mint olyan megmutatkozhat. E koncepcióban a nevetés kapcsán felmerült elevenség vagy felpezsdülés „párdarabját” is könnyen felismerjük: „[a] széppel ugyanis közvetlenül együtt jár az élet előmozdításának érzése, s így a szép feletti tetszéssel összeférnek a vonzó ingerek és a képzelőerő játéka”.¹⁰⁰ A következő érdekes megfogalmazás is szemet szúrhat:

És bár a természeti szép feletti közvetlen öröm szintén előfeltételezi és kiműveli a gondolkodásmód bizonyos *liberalitását*, vagyis a tetszésnek a pusztá érzéki élvezettől való függetlenségét, a szabadságot itt mégis inkább a *játék* szabadságaként jelenítjük meg, mintsem olyan szabadságként, amelyet egy törvény szabta *feladat* foglal maga alá.¹⁰¹

Az utóbbi jelenti az ember erkölcsiségét, melyben azonban „az észnek erőszakot kell tennie az érzékiségen”; nem így a (természeti) szép tapasztalatokor. A kedélyes nyitottság és a zord kötelességteljesítés áll egymással szemben. A játék szabadsága mint „liberalitás” – bár nem szeretném túlterhelni ezt a szót ebben a kontextusban – mégiscsak valamiféle könnyedséget és derűt idéz. Mintha a szabad és vidám társalgás XVIII. századi szelleméből valami átkerülne a szépség tapasztalatának kanti leírásába. Ha itt funkcióját nem is az igazság megragadására alkalmassá tevő hangoltságban lelhetjük fel, azért a természeti szépség tapasztalatának¹⁰² és „az élet előmozdításának” összefüggése elég komoly transzcendentálfilozófiai jelentőséggel bír. Ahogy Martin Moors fogalmaz: „[a] magában és magáért való elme – reflektáló esztétikai ítéletben megmutatkozó – benső vitalitását Kant minden más (elméletileg vagy morálisan) meghatározott elmeállapot legalapvetőbb transzcendentális előfeltételeként ismeri el.”¹⁰³

¹⁰⁰ Uo. 162–163.

¹⁰¹ Uo. 190.

¹⁰² Gadamer ennek teremtésteológiai hátterére mutat rá: „[Kantnál] megvan annak a jelentősége, hogy a természetet szépek látjuk. Az ember csodával határos erkölcsi tapasztalata, hogy a természet teremtő potenciájában a szépség virágai nyílnak számunkra, mintha a természet megmutatná nekünk szépségeit.” (Hans-Georg Gadamer: *A szép aktualitása*. Vál. Bacsó Béla. Ford. Bonyhai Gábor et alii. T-Twins, Budapest, 1994. 49.) Gadamer a kanti „szabad játék” rövid értelmezéséből kiindulva elemzi a játék fogalmát mint a művészet tapasztalatának egyik antropológiai alapját. (Uo. 36. ssk.)

¹⁰³ Martin Moors: „Kant az ízlésről és az életérzésről”. Ford. Horváth Zoltán. *Világosság*, (2006),

„Az értelem fenséges, a szellemesség szép” – írja Kant a prekritikai esztétikai esszéjében 1764-ben. Az elbájoló, élénkítő és jókedvre hangoló szépség a csiszoltságban (*politesse*) és az udvariaságban is megmutatkozik.

A beszélgetés egy jó társaságban némelykor fennkölt érzésekig jut el; ezeknek időnként vidám tréfává szükséges oldódniuk, s a nevető barátoknak szép kontrasztot kell képezniük a megindult, komoly arckifejezéssel, mely kontraszt révén kényszer nélkül váltakozik a két érzület.¹⁰⁴

Mínta a fenséges értelem és a mozgékonyabb képzelőerő „szabad játékának” előképét pillanthatnánk meg ebben az egészséges dialektikában. E képen még jól látszanak azok a jegyek, amelyek a XVIII. század elejének fentebb tárgyalt diskurzusából ismertek. Mindebből úgy tűnik számomra, hogy a szellem és a jó kedély szabadsága – eleveenségével, derűjével és igazságra hangoltságával – az elmebéli erőink „szabad játékává” transzformálódik Kantnál.

11–12. 185–194., 190. Ld. erről még: Rodolphe Gasché: *The Idea of Form. Rethinking Kant's Aesthetics*. Stanford University Press, Stanford, 2003. 42–59.

¹⁰⁴ Immanuel Kant: „Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről.” Ford. Czeglédi András. In Uő: *Prekritikai írások, 1754–1781*. Összeáll. Ábrahám Zoltán. Osiris / Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2003. 285–336., 291–292.

2. Aphrodité és Erősz: (sz)e(k)sz­tétika a XVIII. században

*A kontinensen tulajdonképpen a nőkkel
való foglalkozást szokták életnek nevezni.
(Szerb Antal: A Pendragon legenda)*

Denon báró mesél

Vágjunk mindjárt a közepébe! Milan Kundera *Lassúság* című – ne bonyolódjunk műfaji kérdésekbe, fogjuk rá – regénye újra divatba hozta a *Point de lendemain* – szó szerint: „nincsen holnap” – című,¹ finoman frivol mesét, amelyet ma már egyértelműen Dominique Vivant-nak, Denon bárójának (1747–1825) tulajdoníthatunk. A szerző egyiptológus, régész, műgyűjtő, diplomata, kitűnő történetmesélő, társasági kedvenc, világfi, akit Napóleon nevez ki a Louvre első főigazgatójának 1804-ben. Danto jegyzi meg:

Mindig is csodálkoztam, hogy Jean-Honoré Fragonard, az a művész, akiről az *ancien régime* szellemisége jut eszünkbe, a Louvre első kurátoraként túlélte a Forradalmat, míg egykori pártfogója, akinek Fragonard remekművét, *A szerelem fejlődését* köszönhetjük [ti. Madame du Barry], a nyaktíló alatt lelte halálát a Tuilériák kertjének túloldalán. Fragonard másik pártfogója, Saint-Non abbé pedig – „Vivant-Denon állampolgár” néven – a Napóleon Múzeumnak, a modern múzeum prototípusának a főigazgatója lett. Vivant-Denon volt az első jelentős kurátor és művészeti vállalkozó, félig kalóz, félig művész...²

Tehát szerzőnk az izgalmas és változatos korhoz illő színes és érdekes egyéniség. A *Csak míg meg nem virrad* „M.D.G.O.D.R.” aláírással jelent meg Claude Joseph Dorat *Mélanges littéraires ou Journal des Dames, dédié à la Reine* c. lapjában és rövid felvezetőjével 1777 júniusában, tehát még jóval a Forradalom előtt. A monogram feloldása – „D. úr, a király szolgálatára rendelt nemes” – körül bonyodalmat okozott, hogy Denon és Dorat nevének azonos a kezdőbetűje, sőt utóbbi 1780-ban megjelentette ezt az írást irodalmi műveinek gyűjteményében (ugyanebben az évben – már halála után – kiadója ugyanígy tett). Vivant

¹ Vivant Denon: „Csak míg meg nem virrad”. Ford. Reményi Édua. *Jelenkor*, LI. (2008), 12. 1348–1360. (A továbbiakban: PL)

² Arthur C. Danto: „A remekművek és a múzeum”. Ford. Orzós Ágnes. *Magyar Lettre Internationale*, 19. (1995), 4. 42.

Denont ekkor már a nápolyi követ titkáráként Pompeji romjai foglalkoztatják, nem az irodalmi hírnév. Miután hazatért, kisebb – bár figyelemreméltó – javításokkal azért egyszer még újranyomtatta meséjét huszonöt-harminc példányban 1812-ben.³

Éppen 1777-ben halt meg Claude Jolyot de Crébillon, azaz az ifjabb Crébillon, aki mindenekelőtt az 1734-es *Tanzai et Neadarné* és az 1742-es *Le sophia* c. művei⁴ miatt a XVIII. századi francia libertinus vagy erotikus regényirodalom klasszikusának számított már ekkoriban is. Műveit mindenki olvassa, mindenkire hatással vannak, megkerülhetetlenek – ahogy persze az 1741-es *Le portier des Chartreux* [A karthauzi portás] és az ugyanebből az évből származó *Confessions du Comte de ...* [Gróf ... vallomásai], amely Charles Pinot Duclos regényesített önéletírása, vagy éppen *A filozófus Teréz* 1748-ból.⁵ E műfaj legjelentősebb, később méltán klasszikussá váló darabja, a *Veszedelmes viszonyok* Vivant Denon meséjénél öt évvel később jelent meg. Hadd utaljak Laclos regényének egyik jelenetére! Merteuil márkiné ifjú és nagyon szerelmes lovagját titkos kis palotájába várja, ahol gondos előkészületeket tesz. Felölti pikáns szabású, maga tervezte pongyoláját („a szem nem láthat semmit, a képzelet mindent”), és lelkileg is felhangolja magát: „[i]ly módon felkészülve szobalányom is mindent a helyére rak, én pedig átfutok egy fejezetet a *Szófából*, *Héloïse*-nak egy levelét, La Fontaine két meséjét, hogy belelegezzem azokat a hangokat, melyeken majd szólni akarok...”⁶ Ifjabb Crébillon libertinus regénye mellett, amelynek rafinált párbeszédeiből a gátlástalan csábítás hatékony verbális trükkjei olvashatók ki, Jean-Jacques Rousseau érzelmes *Új Héloïse*-éről (1761) van szó, ami világosan jelzi, hogy a márkiné az *érzékek*, az *érzelme*k és a *szellem* spannolását, s mindehhez a képzelet felhasználását egyaránt szükségnek tartotta egy jól megkomponált, hatásos légyotthoz. Az este alakulása – amelyről természetesen korábbi szeretőjének és libertinus barátjának, Valmont vikomtnak írott részletes beszámolójából értesülünk, hiszen

³ Ez a nyomat is csak monogrammal jelent meg, aminek következtében annak második, szép kiállítású, strasbourg-i kiadása még mindig Dorat-t tünteti fel szerzőként 1862-ben; végül Ernest Gallien kutatása nyomán és kiadásában 1866-ban jelent meg Lyonban az eredeti változat először Vivant Denon neve alatt. Vö. Auguste Poulet-Malassis: [„Préface.”] In *Point de lendemain*. Conte. Isidor Liseux, Paris, 1876. vii–xxiii.; ill. Judith Nowinski: „The Elusive Authorship of »Point de Lendemain.«” In *Uő: Baron Dominique Vivant Denon (1747–1825): Hedonist and Scholar in a Period of Transition*. Fairleigh Dickinson University Press, Madison, NJ, 1970. 188–207.

⁴ Utóbbi magyarul is olvasható: *Egy pamlag emlékiratai*. Ford. Kovács Ilona. Lazi, Szeged, 2004. Ifj. Crébillon jelentős és gyakran hivatkozott „nevelési” regénye még: *Les Égarements du cœur et de l’esprit* (1736–38), amely arról szól, hogy a főhős ifjúsága tudatlansága és naivitása, majd bűnös tévelygése után végül újra megtalálja önmagát egy jószágos hölgy segítségével.

⁵ Vö. Kovács Ilona: „Az érzékek művészete”. In Granasztói Olga (szerk.): *Veszedelmes olvasmányok. Erotikus illusztrációk a XVIII. századi francia irodalomban*. Országos Széchényi Könyvtár, Kossuth, Budapest, 2007. 60–97., 60–62. Az utóbbi regény szintén olvasható magyarul: [Jean Baptiste de Boyer, Marquis d’Argens-nak tulajdonítva]: *A filozófus Teréz, avagy Emlékiratok Dirrag atya és Eradice kisasszony történetéről*. Ford. Kovács Ilona. NewMark, PolgART, Budapest, 2004.

⁶ Choderlos de Laclos: *Veszedelmes viszonyok*. Ford. Örkény István. Magvető, Budapest, 2002. 38.

a diadallal való eldicsekvés további élvezeti forrás – sok hasonlóságot mutat a Denon meséjében olvashatóval. A márkiné fiatal udvarlóját bonyolult módon, álruhába öltözött szobalányának segítségével vezeti el a titkos palotájához: „[e]z a regényes utazás fölforralja vérét, és éppenséggel nem árt, ha az ember vére föl van forralva. S így végre-valahára célhoz ér, ahol a szerelem és a viszontlátás mámore lesz úrrá rajta.” Ekkor, folytatja a márkiné, „részben szívből, részben számításból, köréje fonom karomat és lassan leomlok a lába elé”; majd érzelmes szavak jönnek, bocsánatkérés, amelynek az udvarló nem tud ellenállni: „a bűnbocsánatra ugyanazon a heverőn ütöttünk pecsétet, ahol mi ketten [ti. ő és a vikomt], vidám lélekkel és ugyanilyen fogásokkal örökre szóló szakításunkat pecsételtük meg.” Hat órán át tartott a légyott az érzékenységtől a kicsapongásig:

azt játszottam, hogy ő mint egy szultán ült a háremében, s én egymagam vonultam föl előtte minden odaliszkja helyett. S az eredmény az lett, hogy az ő megmegismétlődő föllobbanásait mindig ugyanaz az egy asszony, s mégis mindig más szerető fogadta.⁷

Sok minden együtt van itt – a titkos palota és még titkosabb budoárja, háttérirodalomnak a frivol és morális mesék, valamint a szentimentális levélregény, a pamlag, amelyen különféle pecsétek üttetnek, a buján titokzatos keleti milióhoz illő jelmezek és szerepek –, hogy első megközelítésben elhelyezhesük a *Csak míg meg nem virradot* ifjabb Crébillon és Laclos művei közé.

Denon meséje nem keleti vagy egzotikus helyszínen játszódik, s nem is titokzatos-szenvedélyes keleti figurákkal, ahogy Prévost abbé *Histoire d'une Grecque moderne* [Egy modern görög nő története] c. regénye 1740-ből, ifj. Crébillon japán (*Tanzai*) és indiai (*Pamlag*) meséi vagy a részben a libertinus irodalom paródiájának is szánt, 1748-as Diderot-regény, *A fecsegő csecsebecsék*, hanem például *A filozófus Teréz* vagy a későbbi *Veszedelmes viszonyok* megoldásához hasonlóan korabeli francia környezetben és olyan ismerős alakok szerepeltetésével, akik jólétben – sőt luxusban – élnek és tetemes mennyiségű ráérő idővel rendelkeznek. Ugyanakkor az egzotikus tárgyak, díszletek és jelmezek elmaradhatatlan erotikus kellékként itt is feltűnnek. Ami még inkább kiemeli az elmesélt történet teatralitását, az erotikus események színházi-színpadias rendezését, s egyáltalán azt, hogy mindig és mindenhol szerepeket kell játszaniuk a maszkok mögé rejtőző, leggyakrabban név nélküli (kipontozva vagy kezdőbetűkkel jelzett) alakoknak.

Az elmesélt történet egyszerű. Van két előkelő asszony, barátnők, finom társasági lények; és – ahogy Diderot-tól is tudjuk – a „társasági jó modorhoz

⁷ Uo. 38–39.

hozzátartozik, hogy szeretője és idegrohama legyen⁸ egy hölgynek. Bár idegrohamra itt éppen nem lesz szükség, szeretőből nincs hiány. A még kezdő libertinus narrátor-főhős eleve szeretője az egyiküknek, s egy éjszakára hamarosan az lesz a másikuknak is. Közben természetesen más urak is szerepet kapnak az elő- vagy a háttérben: további két szerető az egyik oldalon, s egy férj és egy „hivatalos szerető” a másikon.⁹ A hölgyek bonyolult és finom játszmákat irányítanak, amelyekbe éppen csak némi bepillantást kapunk. „Ah! – sóhajt fel Mme de T*** barátnőjéről, a grófnőről szólva – Mekkora hatalma van egy ügyes asszonynak maguk felett! És milyen boldog, amikor e játékban mindent csak színlel, és magából semmit sem ad.” (PL, 1352.) A férfiak könnyen vezethetők az orruknál (hogy most kényesebb testrészt ne emlegessek) fogva, de valójában ők sem járnak ezzel rosszul. A játék valahogy mindenkinek inkább előnyös. Elsődleges tétje a gyönyörhöz jutás, a másodlagos az unaloműzés, de nem az öncélú szerzés vagy diadalaratás valaki más felett. A csábítás, a szerelmi csatározások, a szakítások azért persze hatalmi játszmák is, a diadal megélése fontos összetevőjük, sőt a győzelmekkel való kérkedés további örömforrás lehet: mindez mégis az üres idő lehetőleg intenzív és sűrű örömmel való kitöltését jelenti, s nem sajnálják a másiktól, ha ő is élvezzi a játékot. (A narrátor-főhős a legkevésbé sem neheztel, amikor a történet végére kiderül számára, hogy őt valójában csak felhasználták a férj átverésére, továbbá hogy mindössze erre az egyetlen éjszakára tartottak igényt szolgálataira.) Azért persze a másik szórakoztatása nem is elsődleges szempont; önzetlen megosztásról vagy bármifajta valódi kölcsönösségről szó sincs: a másik mindig egy érdekes, izgalmas szerepet alakító kellék, díszlet – eszköz (még véletlenül sem öncél).¹⁰ Figyelemreméltó, amikor főhősünk elismeri, hogy miután hölgye másodszor is felhívja figyelmét társalgásuk során a kas-

⁸ Denis Diderot: „A fecsegő csecsebecsék”. Ford. Katona Tamás. In Uő: *A fecsegő csecsebecsék. Az apáca*. Európa, Budapest, 1984. 5–317., 106.

⁹ A mesében – nagyon röviden összegezve – a következő történetet mondja el az ifjú narrátor: az operában találkozik szeretője, *** grófnő barátnőjével, Mme de T***-vel, aki azonnal lecsap rá, s magával cipeli férje vidéki kastélyába. A házaspár hosszú ideje külön él már, éppen kibékültek, ez egyúttal az újratalálkozás éjszakája is. A férj hűvösen fogadja az ifjút, majd a kínos vacsora végeztével visszavonul. Már a kocsiban intim közelségbe zötykölődött a párocska, ezen előzmény után most magukra maradnak: bizalmas társalgásba mélyedve sétálni kezdenek a parkban, csokolóznak egy padon, majd egy kerti pavilonban egymáséi lesznek; további rövid séta után a kastély titkos szerelmi fészkeben fejezik be az éjszakát. Innen az ifjú pirkadatkor inkább a parkba megy sétálni, mert könnyen lebukhatna, ha nekiállna a szobáját keresgélni a számára ismeretlen kastélyban, és itt összefut Mme de T*** „hivatalos szeretőjével”, a márkival, akitől megtudja, hogy őt csupán a férj gyanújának tévútra terelésére használták fel. Mind a négyen találkoznak még a reggel folyamán; majd Mme de T*** kedvesen, de végérvényesen elbúcsúzik az ifjútól, aki a márki kocsijával visszahajt Párizsba.

¹⁰ A legtöbb, ami ebből kihozható, az egyfajta üzleti megfontoláson alapuló kölcsönösség: tisztán ez jellemzi majd Sade márki libertinusainak egymás közötti (nem az áldozataikkal való) viszonyait. A kölcsönös „jószoalgalatiság”, úgy tűnik, kimondatlanul működik mesénk főszereplői között is; ezt persze már jóval korábban is felismerték és propagálták: „Az önzésem vitt rá mindenre: azért tettem, mert a boldogságomat abban találtam meg, hogy hozzájárulok a Maga boldogságához, és ugyanezért csak akkor tesz majd tökéletesen boldoggá engem, amikor önzése az én boldogságomban találja meg saját kielégülését.” (*A filozófus Teréz*, 230–231.)

télyban rejtőző titkos budoár: „már nem Madame de T***-re vágytam, hanem arra a szobácskára” (PL, 1356.) – a kíváncsiság és a vágyak célpontja mindig valamilyen érdekes vagy izgató „tárgy”, soha nem „személy”.

Mindenesetre ez még nem a *Veszedelmes viszonyok* – s különösen nem Sade márki regényeinek – sötét (vagy ha tetszik, vakítóan éles fényben megmutatott) világa. E hölgyek kétségkívül dominák, képesek okosan és hatásosan mozgatni a szálakat, de úgy tűnik, nem akarnak senkit tönkretenni csak azért, mert megtehetnék. Még semmi sem véresen és tragikusan komoly, inkább játékos. Valamiféle hallatlan könnyedség és áttetszőség jellemzi ezt az éjszakát. A lét nagyon jól viselhető könnyűsége. Ha zenei párhuzamot keresünk, e mese sokkal inkább a *Così fan tutte* csillámló fényeihez, mint a *Don Giovanni* démoni sötétségéhez áll közel. Jean Starobinski írja az előbbi Mozart opera librettójáról:

a jelen pillanat, bármily hazug legyen is, felülkerekedik a fogadalmak emlékéen és a könnyekkel teli búcsún. [... A] szerelem az a múltó pillanathoz kötődő izgalom, az a jövő és múlt nélküli szédület, mely a rokokó korszakának állandó élménye. Az előnyben részesített szerető mindig az, aki szerencséjére éppen ott van.¹¹

Mіндеz Denon meséjére is állni látszik; azzal a különbséggel, hogy „a melankólia fátyla”, amely a genfi eszmetörténész szerint is ott van Mozart operájában,¹² itt még nem vehető észre a végkicsengésben sem.

A mű egyes kommentátorai, akik a történetet így utópikusnak látják a holnap, tehát a társadalmi, erkölcsi és lélektani valóság vonatkozásai nélkül, azon töprengnek, mi történhet aztán másnap?¹³ Kundera például továbbírja egy kicsit a mesét: nála az ifjú „lovag” eltűnődik, hogy vajon nevetségessé vált-e az eljátszott szerepe miatt, végül abban marad magával, hogy egy megismételhetetlen és „gyönyörű éjszakája volt”. Amivel azonban eldicsekednie sem szabad, s amelynek hatása szomorú visszavonhatatlansággal enyészik el: hazafelé a hintóban ringatózva „igyekszik minél közelebb maradni az éjszakához, mely kérlelhetetlenül feloldódik a napvilágban.”¹⁴ Louis Malle 1958-as mozija, *A szeretők* (*Les amants*) sokat merített Vivant Denon meséjéből, bár még nagyon laza értelemben sem tekinthető adaptációjának. Mégis érdekes összevetésre adhat alkalmat, hogy a filmben „a szépséges éj” (PL, 1355.) utáni reggel a hölgy (akit Jeanne Moreau alakít) beül frissen szerzett – foglalkozását tekintve régész – szeretője rozoga kis Citroënjébe, s elhagyja férje vidéki kastélyát, ahol a szabados életvitelű párizsi barátnője mellett a „hivatalos”

¹¹ Jean Starobinski: 1789, *az értelem jelképei*. Ford. Lőrinszky Ildikó. Európa, Budapest, 2006. 33.

¹² Megjegyzendő, hogy a *Così fan tutte* melankóliáját szokás hangsúlyosabbnak látni, mint Starobinski.

¹³ Vö. Catherine Cusset: *No Tomorrow. The Ethics of Pleasure in the French Enlightenment*. University Press of Virginia, Charlottesville, London, 1999. 145–146.

¹⁴ Milan Kundera: *Lassúság*. Ford. Vargyas Zoltán. Európa, Budapest, 1996. 113. és 116.

szeretője is vendégeskedik. S bár láthatólag komoly kétségek közepette, mégis teljes régi életét maga mögött hagyva újat látszik kezdeni az ifjúval. Nos, ez a végkifejlet, ha lehet, valószínűtlenebb, mint a közel két évszázaddal korábbi befejezés könnyed következmény nélkülisége – de legalábbis a „mi lesz másnap?” kérdése nem kevésbé sürgetően vetődik fel a nézőben a „vége” felirat után. Végül is egy *mesét* olvasunk, amelynek nem feltétlenül kell minden elemében valószínűnek lennie. A (*fairy*)-*tale*, a *Fabel*, a *conte* és különösen a *conte moral* korabeli népszerű műfajainak bemutatása kiterjedt és bonyolult történeti és poétikai fejtegetéseket igényelne, Addisontól, La Motte-on át Lessingig¹⁵ sokakat lehetne idézni, de a műfaj méltóságának érzékeltetéséhez talán most elegendő egy idézet ifj. Crébillontól:

Csak az igazán felvilágosult elmék, akik felette állnak minden előítéletnek, és tudják, mekkora úr tátong a tudományok mélyén, csak ők tudják, mennyire hasznosak [a mesék] a társadalomnak, és milyen nagy tisztelettel, sőt hódolattal tartozunk azoknak, akiknek a tehetségéből futja arra, hogy ilyen műveket alkossanak, és szellemük elég önálló, hogy mesélésre adják a fejüket, annak ellenére, hogy a gőgös és tudatlan emberek léhának tartják ezt a műfajt.¹⁶

Igaz, még ifj. Crébillon is fontosnak tartja a meséből kiolvasható „fontos tanulságokat”, de Vivant Denonnál már ezt is hiába keresnénk. Nem csak a holnap következményei, de a tanulságok is beismerten hiányoznak: *conte amoral*, akár ezt is írhatta volna a cím alá a puszta *conte* helyett.

Viszonyok

A szöveg későbbi, 1812-es változatában mindjárt az első mondatok szinte a szánkba rágják, hogy a történetet elmesélő főhős csak húszéves és nagyon naiv – ahogy az érett asszony és a tapasztalatlan ifjú közti liaison jól ismert kli-séjéhez ez kell –, és kiléte is tökéletesen homályban marad.¹⁷ Az 1777-es első megjelenéskor azonban még huszonöt éves, s ugyan kezdő, de már távolról sem tűnik teljesen tapasztalatlannak;¹⁸ továbbá – ha nem sokkal későbbi elbe-

¹⁵ Ld. erről: Utasi Krisztina: *Ész és kinyilatkoztatás között. A Lessing–Goeze vita esztétikatörténeti jelentőségéről.* L'Harmattan, Budapest, 2009. 42–44.

¹⁶ Crébillon: i. m. 5.

¹⁷ „Örülten szerettem *** grófnét; húszéves voltam, és tapasztalatlan; megcsalt, rossz néven vettem, faképnél hagyott. Tapasztalatlan lévén bánkódtam utána; megbocsátott húszéves fejemnek: és minthogy húszéves voltam és tapasztalatlan, és folyton csaltak ugyan, de nem hagytak el végleg, azt hittem, én vagyok a leghöbben imádott szerető, vagyis a legboldogabb férfi.” (Saját fordításában idézi: Kovács Ilona: i. m. 84.) Ezekkel a zaklatott mondatokkal indul az 1812-es változat.

¹⁸ Emlékezzünk csak a *Pamla*g egyik hősére, Násezre, aki így vall Zulejkának: „Tíz éve forgok a társaságban, huszonöt éves vagyok, és maga a harmincharmadik szépség, akit szabályosan meghódítottam.” S azért „csak” ennyit, szabadkodik, mert ő soha nem vált igazán divatos szeretővé... (Crébillon: i. m. 173.)

szélést tételezünk fel, akkor – a történet elmesélésében gyakran előbukkanó, finom, távolságtartó irónia szintén a főhős érettségére utal. És itt még neve is van: Damonnak hívják. Nyilvánvalóan sok korabeli olvasóban is felrémlt a két ifjú püthagóreus, Damon és Phintias *barátságának* klasszikus története, amelyet mi már inkább Schiller 1799-es balladájából ismerünk.¹⁹ Schiller-nél nem Phintias, hanem Damon az, akit halára ítél a zsarnok az ellene megkísérelt merénylet miatt, majd őt engedi el a városból a kivégzése előtt családi ügyeit intézni, amíg – e balladában meg nem nevezett – barátja helyettesíti; s végül neki sikerül nagy nehézségek árán az utolsó pillanatban visszatérnie a vesztőhelyre, hogy kiválthassa kezését. A német költő arra használja fel a történetet, amire hagyományosan szokás: az akár az életünk feláldozása árán is vállalt, igaz baráti hűség legnemesebb erényének példázatára. „Hosszan kerestem e kaland erkölcsi tanulságát, és... szemernyit sem találtam benne” (PL, 1360.) – így az utolsó mondat Vivant Denonnál. Ez a (tan)mese persze már nem az – Arisztotelésztől és Cicerótól kezdődően hatalmas filozófiai hagyományral rendelkező erkölcsi – barátságról, hanem az erkölcsi elvektől „elszabaduló”, libertinus szerelmi viszonyról szól. Tétje már nem közvetlenül a halál, hanem az (amúgy attól alig jobb) nevetségessé válás. A libertinus szerelmekben nem jönnek létre tartósabb érzelmi kötődések sem, hiszen a résztvevők tudatosan törekednek arra, hogy ez meg ne történhessen. Sajátos irónia lehet abban, hogy egy explicite *amorális* történetben Damonnak hívják a főszereplőt; mintha Vivant Denon szándékosan játszana rá a (klasszikus) erkölcsi barátság és a frivol (rokoko) szerelem közti feszültségre.

Ha mégis minden óvintézkedés ellenére beüt a szerelem, akkor az könnyen tragikus következményekkel járhat: gondoljunk csak Valmont vikomtra, aki végül beleszeret Tourvelnébe. Ahogy Kovács Ilona fogalmaz: a libertinus szerelemben „[t]ilos minden szenvedély”, amiből az következik, hogy „kötelező a gyorsaság a csábításban és a szakításban egyaránt, mert az idő óhatatlanul kialakítja a kötődést, és Valmont–Tourvel átalakul Saint-Preux–Julie párossá, hogy a halálba fusson ki a szerelmi szenvedély.”²⁰ Ez egy régi bölcsesség újrakiadása, és persze végletebb, „halálosabb” formában való újrafogalmazása. Hiszen már Lucretiusnál arról olvasunk, hogy a szerelem szenvedélye tönkreteszi és megrontja az érzéki szerelem gyönyörét.

...kit vágnak fegyvere sebzett,
– Ejtse lövését arra akár nőtermetű ifjú
Vagy pedig asszony, teljes testtel nyújtva szerelmét –

¹⁹ Friedrich Schiller: „A kezesség”. Ford. Kálnoky László. In: *Versei*. Európa, Budapest, 1977. 240–245.

²⁰ Kovács Ilona: *Dilettánsok az irodalomban. Sade márki, Casanova et al. Attraktor, Máriabesenyő, Gödöllő*, 2004. 191. Az ilyen eset persze nevetséges is lehet (bár a nevetségessé válás szintén elég súlyos büntetés), Stendhal említi: „A szerelmeskedést még megbocsátják a nőknek, a szerelem azonban nevetségessé teszi őket, írja az éles szemű Girard abbé 1740-ben Párizsban.” (Stendhal: *A szerelemről*. Ford. Kolozsvári Grandpierre Emil. Kalligram, Pozsony, 2000. 146. 5.j.)

Honnan kapta sebet, odatör, közöszlűni kívánva,
 S testibe szórni a testéből fakadó magot annak,
 Mert hisz a néma kívánság már maga is élvezetet nyújt.
 Ez bennünk Venus, innen támad a vágynak lángja,
 Innen minden; a szép szerelemnek a cseppje a szívbe
 Innen hull legelőszőr, majd meg a gond jeges árja.
 Mert ha a kedves messzevetődik, képe veled van
 Akkor is, és neve dalként cseng a füledbe örökké.
 Ámde tanácsos futni e képek elől s a szerelmi
 Vágy étkét elvetve, figyelmed egyébire irányítsd,
 Mert tested meggyűlt nedvét mindegy kibe szórod,
 Nem tartván azt vissza, csupán egyért epedezve,
 Gondot s biztos bánatot őrizgetve ezáltal.
 Mert a fekély, mely tápot nyer, mélyül, beöregszik,
 Mérge naponként nő, és kínja is egyre gyarapszik,
 Hogyha a régi sebet friss sebbel nem zavarod meg,
 És nem vágsz kóbor szerelemmel az újnak elébe,
 Vagy szived indulatát nem bírod másra terelni.
 És szerelem híján is elérhetjük Venus üdvét,
 Sőt bánat nélkül csakis így kapjuk gyönyörét meg,
 Mert tisztább s igazabb élvét nyújt így az okosnak...²¹

Mme de T*** igyekszik „okos” maradni, a feltüzelt vágyakból a legtöbb örömet kinyerni, és közben mind a saját, mind Damon lelki egészségét megőrizni, nehogy sebet ejtsen, később pedig elfekélyesedjen az esetleg köztük fel-lángoló, de előreláthatólag hiábavaló – vagy legalábbis súlyos bonyodalmakat okozó – szerelem. Ezért fojt el mindenfajta érzelmes kötődést szinte még csírájában; majd vet véget egyszer és mindenkorra e kalandnak másnap reggel. Már az éjszaka folyamán egy valóságos kortes beszédet ad elő önmaga ellen:

Az újdonság feltüzel, Maga méltónak talált a szeretetére, és szeretném hinni, hogy őszinte volt; azonban a megszokás hatalmát oly sok időbe kerül megtörni, hogy úgy érzem, nincs bennem elegendő erő, hogy felülkerekedjem rajta. Egyébként is kimerítettem a szív minden képességét, amivel magamhoz láncolhatnám. Mit remélhetne mármost mellettem? Mire vágyhatna? És mivé lesz az asszony, ha a férfit vágy és remény nélkül hagyja? Mindent Magára zúdítottam: egy nap talán meg fog bocsátani nekem azokért a gyönyörökért, amelyek a mámor pillanatának elmúltával óhatatlanul kiszolgáltatnak minket a súlyos megfontolásoknak. (PL, 1355.)

A hölgy ügyesen a saját vonzereje elégtelenségére fogja azt, hogy a szív vonzalmi miért nem játszhatnak továbbra is fontos szerepet a viszonyukban, miért csak az újdonság varázsa és a pillanat mámorának kifejezései alkalma-

²¹ Titus Lucretius Carus: *A természetről*. Ford. Tóth Béla. Alföldi Magvető, Debrecen, 1957. 132–133. (IV. könyv, 1028–1051. sor)

sak az éjszaka történetek leírására. Ezzel áthangszereli mindazt, ami addig – a kerti lak elhagyásáig – történt; ami tehát (részben legalábbis) érzelmes utazásnak indult, a végéhez ért. Jobb, ha inkább Lucretius belátására emlékeztetünk: „[m]ert tested meggyúlt nedvét mindegy kibe szórod”. Vagy Diderot Jakabjának „nem nagyon erkölcsös, de mulatságos” meséjére a Tokról és a Kiskésről, amely a vidám promiszkuitást ajánlja a betarthatatlan hűség-fogadalmak helyett.²² Mme de T*** célja minden kötöttség ab ovo szétvágása, hogy felszabadultan nézhessenek szembe az éjszaka utolsó stációjával, s aztán majd könnyedén tudjanak visszatérni megszokott kapcsolataikba (amelyek – éppen tartósságuk miatt – érzelmileg is telítettebbek, következképp viaskodóbbak, gyötrelmesebbek, keservesebbek).²³

A két szürakuzai barát történetének olyan változata is van, amelyben a zsarnok (akinek szándékosan nem írom ide a nevét) csak próbára akarja tenni őket, kíváncsi arra, valóban léteznek-e a püthagóreusok által sokat magasztalt barátság, ezért csak *színleg* ítéli halálra Phintiast, akit Damon vár túszként – a történet vége ugyanaz. Mindenesetre Vivant Denon Damonja szintén egy „konspiráció” részese – áldozatnak azért nem nevezném –, hiszen nem tud arról, hogy mire is használja fel őt Mme de T*** és hivatalos szeretője, a márki, és az este, az éjszaka, majd a reggel folyamán szükségessé váló szerepek eljátszása kétségkívül próbatételnek is felfogható. Igaz, a (szerelmi) hűség próbáját elbukja – mindketten elbukják. Ugyanakkor nagyon is kiállja a „libertinus próbát”: hiszen az asszonyt a pillanat igényei szerint elszórakoztatja, a férjének a gyanúját sikeresen magára tereli, a márkit is – akit valójában ezen az éjszakán végig képvisel²⁴ – diszkrétan meghagyja abbéli tévhitében, hogy kizárólag a férj félrevezetésére korlátozódott a működése. Továbbá nyilvánvalóan saját szeretőjét, a grófnőt sem fogja tájékoztatni arról, barátnőjének milyen ellenállhatatlan a csábereje. Finom és hajlékony szerepjáték, örömszerzés és

²² „Jól teszitek, ha cserélgettek, ha egyszer kedvetek telik a változatosságban, de rosszul tettétek, ha azt ígértétek, hogy nem cserélgettek. Hát te, Kiskés, nem látod, hogy az Isten úgy csinált meg, hogy több tokba is beleillesz, Téged meg Tok, úgy, hogy több Kiskés illik beléd?” (Denis Diderot: *Mindenmindegy Jakab meg a gazdája. Rameau unokaöccse*. Ford. Bartócz Ilona. Európa, Budapest, 1960. 101–102.)

²³ Még egy példát érdemes megemlíteni. Diderot *Mindenmindegy Jakabjának* a fogadósné hosszan meséli La Pommeraye asszony és Arcis márki történetét: utóbbi éveken át tartó érzelmes-baráti kapcsolatuk ellenére elmulasztotta feleségül kérni a hölgyet, aminek súlyos következményei lettek: „Őn meghódított egy tisztességes asszonyt, de nem tudott mellette kitarítani. Én vagyok ez az asszony, aki most bosszút állt. Feleségül vétetett önnel valakit, aki illik önhöz.” (Uo. 135.) Ugyanis a fiatal hölgy, immár márkiné, és anyja korábban nem éppen tisztos polgári foglalkozást űzött. A bosszúszomjas La Pommeraye asszony pénzt, fáradságot nem kímélve, rengeteg fortélyal, anya és lánya együttműködő alakoskodásával készítette elő a *szerelmi* csapdát, amelybe a márki végül belesétált. Az áldozat e feltáró bejelentés nyomán össze is omlik – de aztán megbocsát, és remek férj, a lányból pedig elsőrangú feleség lesz. Mintha itt a szerelem, amely a szabados életű márki veszét okozta, mégis jóra fordítaná a gyalázatot. Mindenesetre a fogadósné regénybeli hallgatósága kételyeinek ad hangot a történet hihetőségét illetően...

²⁴ Mesénk – pikáns módon – abban az értelemben is emlékeztet a klasszikus történetre, hogy a mi Damonunk is „hősiesen” helyettesíti „barátját” – no, nem a siralomházban, hanem a férj vacsoraasztalánál, később pedig a feleség karjaiban.

diszkréció – Damon a libertinus elvárásoknak tökéletesen megfelelt. „A titoktartás [*discretion*] a legkedvesebb erényem: sok boldog pillanatért tartozunk neki” (PL, 1356.) – mondja bölcsen. Ezzel éppen megfordítja La Rochefoucauld előző századból származó 429. maximájának sorrendjét. „Egy nő, aki szeret, a legapróbb hűtlenségnél is könnyebben bocsátja meg, akár a legnagyobb tapintatlanságot [*indiscretions*].”²⁵ Nos, Vivant Denon és kortársai számára – legyenek akár nők, akár férfiak – már a tapintatlanság a főbenjáró bűn (no, persze a szereteten sem az emésztő szenvedélyességet értik feltétlenül). Mindenesetre e történet a klasszikus párdarabjához hasonlóan példaértékű, csak immár nem az önfeláldozó hűség, hanem a gyönyörhöz juttató diszkréció a legfőbb érték: nem a *tettben* megmutatkozó erkölcsi, hanem a tapintatosan kifinomult *viselkedés* által lehetővé tett frivol esztétikai. A morális nagyság helyét átveszi a gyönyör csak itt és most megélhető teljessége – a *szabadság* nem az erényes *tettben*, hanem az élmény korlátlanóságában mutatkozik meg.

A konvencióktól való elszakadásban megélt könnyűség, a pillanatban sűrűsödő gyönyör súlyos áron vásárolható meg: s most nem is az esetleges következményekre gondolok, a lebukás kockázatára, a botrány kitörésére – amelynek végzetes voltát olyan megrázóan mutatja be a *Veszedelmes viszonyok*. A személyiség az, ami elvész vagy legalábbis eltűnik – a barátság imént megidézett, s ekkoriban jelentőségét veszítő *klasszikus* fogalma korábban éppen az erkölcsi értelemben felfogott, legmagasabb rendű emberivel függött össze, hiszen azt a kapcsolatot jelentette, amely felette állhat minden természeti hajlamnak, vágynak, amely szabad választás eredménye (szemben, mondjuk, a családon belüli kötődésekkel). Ráadásul, írja e hagyomány kontextusában C. S. Lewis, „az ember leginkább a barátságban mutatkozik meg mint egyén”.²⁶ A klasszikus jellem-barátság helyett már a XVII. század végétől egyre inkább az intim-szentimentális, kvázi-szerelmi barátság válik példaértékűvé, amely aztán Rousseau testvériség fogalmában még nagyobb jelentőségre tesz szert. A szentimentális barátságban az érzelmek találkozása és felfokozódása felülírja a racionális és szabad döntés nagyszerűségét, a szép érzés a magasztos vagy hősi tettet.²⁷ Denon meséje pedig már inkább a „libertinus cinkosságról” szól, amely a pillanat gyönyöréért egyesít, s nem számol semmi mással sem

²⁵ François de La Rochefoucauld: *Maximák*. Ford. Szávai János. Helikon, 1990. 113.

²⁶ C. S. Lewis: *A szerelem négy arca*. Ford. Orzós Ágnes. Harmat, Budapest, 1995. 67. Továbbá: a „baráti körben mindenki egyszerűen az, ami, semmit sem képvisel, csak önmagát. [...] A szerelemben a test, a barátságban a személyiség meztelen.” (Uo. 77–78.)

²⁷ Ahogy már Dominique Bouhours-nál olvassuk 1671-ben: „Ahhoz tehát, hogy beszélgetéseink mindig új örömeket tartogassanak számunkra, amint azt mi ketten valóban nap mint nap tapasztaljuk, úgy tetszik, elengedhetetlenül szükséges, hogy barátságunk erősebb legyen, mint a közönséges barátságok, mert hisz ez a barátság, bármilyen erényes is, ugyanúgy hat ránk, ahogy másokra a szerelem.” (Dominique Bouhours: „A tudom is én kicsoda”. Ford. Harkányi András. *Laokoön*, 1. [2001], <http://laokoön.c3.hu>) Figyelemreméltó, hogy Lord Shaftesburynek 1709-ben már kifejezetten érvelnie kell a klasszikus barátság (mint „magánbarátság”) mellett, amihez érzelmes szókészletre van szüksége. (Vö. Lord Shaftesbury: *Sensus communis. Esszé a szellem és a jó kedély szabadságáról*. Ford. Harkányi András. Atlantisz, Budapest, 2008. 97–99.)

előtte, sem utána: csak mindehhez mindvégig maskarában kell lenni. Ez a viszony nem erkölcsi természetű, nem is érzelmesen kötődő, hanem egy szűkségképp gyorsan kipukkadó érzéki-esztétikai buborék. Ugyanakkor kétségtelenül szorosan összefügg a szellemi szabadsággal. Felszabadít a hagyományos erkölcsi és társadalmi normák alól (mint a hűség, a házasság előtti szüzesség, az általában képmutatásra kényszerítő igazmondás stb.), a lelki gátak alól (mint lelkiismeret-furdalás), a szenvedélyes szerelem zsarnoksága alól (gondoljunk csak szegény Des Grieux lovag passiójára Prévost abbé *Manon Lescaut*-jából). Azonban a szerepek elnyelik a játszó személyét: mindig és mindenki be- és felcserélhető ebben a világban. Sőt még az álarcok alatt sem személyek rejtőznek, legfeljebb típusok, ezért is lehet ekkora a csereszabotosság. Az egyes szám első személy ellenére a történetét mesélő Damon nem válik valószínűs személyné. La Rochefoucauld herceg ebben a tekintetben aktuálisabb, mint bármikor: „[a]nnyira hozzászoktunk, hogy mások előtt álarcot öltünk, hogy végül már saját magunk előtt is álarcban jelenünk meg.”²⁸

A vágy tárgya

A vágyott és mindennél fontosabb pillanat persze sűríteni akarja az életet, a létezését, valami egyszerre megélhető érzéki totalitást kínálni, amihez felhasználnak *eszközként* érzelmi és szellemi tartalmakat is – csak ebben éppen az nem bontakozhat ki, az nem mutathatja meg magát, *aki* részese az élménynek. Az időbeli kibomlás mind a barátságának, mind a tartósabb kötődést jelentő szerelemnek elengedhetetlen feltétele. A bármennyire is teljes, mégis gyorsan múló pillanatok tűnékenységének legfeljebb az emlékezés állhat ellent. Kundera azt írja, hogy Mme de T*** „az éjszaka lelassításával, egymástól független részekre való osztásával csodálatos kis építményt varázsolt a rendelkezésükre álló kevéske időből, formát adott neki. Az idő formába öntése nemcsak a szépség, hanem az emlékezés igényéről is tanúskodik.”²⁹ S valóban, már az első ölelések után ezt olvassuk: „[s]oha nem feledjük el e kerti lakot, nem igaz?” (PL, 135.) Pedig a budoár még hátravan! Az éjszaka megkomponálásának, művészi elrendezésének bizonyosan a felejtés lelassítása lehet az egyik funkciója.

A libertinus alany maskarája és álarca ugyanakkor fontos izgalmi forrás. A titokzatosság, rejtőzködés és érzéki csábítás szoros összefüggése nagyon világosan kivehető ebből a meséből is. Damon egy szóval sem említi, hogy Mme de T*** szép lenne vagy csinos, hogy szabályosak lennének a vonásai vagy tökéletes volna az alakja stb. Bizonyára egyik sem volna igaz. A hölgy lényéből

²⁸ La Rochefoucauld: i. m. 35.

²⁹ Kundera: i. m. 31–32.

mindenesetre elevenség, kellem, báj árad – ezt a minőséget (a XVII. század utolsó harmadától egyre szélesebb körökben) tudom-is-én-micsodának (*je-ne-sais-quoi*) hívják. Itt most csak Pierre Carlet de Chamblain de Marivaux 1734-es *Le cabinet du philosophe* c. esszéje második levelének végére utalok, ahol a szépség és a tudom-is-én-micsoda figyelemreméltó összehasonlítását találjuk. A népszerű (főleg szerelmi) komédiák és két libertinus regény³⁰ szerzője itt elmesél egy tanulságos történetet valakiről, aki meglátogatott két kertet: az egyik csodálatos és ragyogó, a másik derűs és kellemes volt.³¹ Ez az allegorizáló összevetés a szépséggel szembeállított és annál többre értékelt bájról (*charme*) szól. A szépség istennője ugyan tökéletes, s tökéletességében lenyűgöző, de változatlan, üres – és néma. Csak a látásnak nyújt örömet, csodálói egyetlen gesztusára sem képes reagálni, ezért aztán elunható. A szépség „semmit sem mond a léleknek [*esprit*]”, nem képes tartósan érzelmeket kelteni. Ezzel szemben Madame de T*** cseveg, duruzsol, sóhajtozik, piheg, minden rezdülésre reagál, állandó mozgásban van. „[A]zt kívánni, hogy a szellem [*esprit*] egy szép arcon mutatkozzék meg annyi, mintha varázsa megtörését kívánnád; a szellem hozzáadhat valamit a még meg nem formált vonásokhoz, de tönkretenné a tökéleteseket [*parfaits*]”. Madame de T*** szellemének élénksége nem csak az éjszaka megrendezésében, hanem feltehetően szabálytalan vonásaiban is tükröződik.

A tudom-is-én-micsoda kertjében a gráciák végtelen sokfélesége lep meg, folytatja Marivaux, az állandó változás, a tűnékenység és a szinte észrevehetetlen finomság. Inkább rendezetlenség honol itt, mégis „a világ legjobb ízlésére valló [*meilleur goût du monde*] és bájos benyomást [*effet charmant*] keltő rendezetlenség”. Ezt a rejtelmes bájt szüntelenül keressük, maga a keresés azonban nagyon kellemes, s más nem is lehet a célunk, hiszen a tudom-is-én-micsodát sem közvetlenül látni, sem megragadni, sem meghatározni nem lehet. Hallat magáról. Titokzatos *hangként* szól a kertben ámuldozókhöz: „megéreznek [*on me sent*] – mondja –, de nem tudnak megfejtetni”. Mme de T***-ról csak az biztos, hogy mesterien játszik, s ezáltal és eközben bűvös fátylat sző maga köré szavakból, érzetekből, hangulatokból, érintésekből, szagokból és látványokból. Ezzel sikerül is valami semmivel össze nem hasonlíthatót és megismételhetetlent ígérnie ifjú hősünknek, aki így áradozik az első ölelések után: „társam a szememben éppoly elbűvölő [*charmante*], mint Pszükhé, sőt önfeledtségében még elragadóbbnak tűnt.” (PL, 1354.)³²

³⁰ Mindkettő befejezetlen: *La vie de Marianne* (1731); *Le paysan parvenu* (1736).

³¹ A filozófiai levél e részlete magyarul is olvasható: „A szépség kertjei”. Ford. Fázsy Anikó. In Baróti Dezső (szerk.): *A rokokó*. Gondolat, Budapest, 1986. 179–186. Ebből a fordításból származnak a következő idézetek. (Ugyanebben a kötetben „Vivant Delon” [sic!] neve alatt olvasható e mese későbbi változatának az erotikusabb részeket elhagyó azon átírtára is, amelyet Honoré de Balzac beletett *A házasság fiziológiája* c. művébe [ford. Somogyi Pál László. *Emberi színjáték*. X. köt. Magyar Helikon, Budapest, 1964. 792–805.])

³² Később, a budoár-jelenet előtti készülődés alkalmával Damon sokatmondóan fogalmaz: „Mme de T***-t szebbnek láttam, mint valaha.” (PL, 1356.) Ez az egyetlen hely, ahol a „szép” jelzőt említi, de

A folyamatos színpadi létezésre természetesen maguk a mese szereplői is reflektálnak, sőt kiaknázzák az ebben rejlő többszörös csavarokat. Igazán nyakatekert, s persze mulatságos, ahogy a mese végén főhős-narrátorunk az újsütetű egyéjszakás szerető szerepében társalog a hivatalos szerető szerepében tetszelgő márkival arról a szerepről, amelyet hősünknek kellett eljátszania az előző este a férj (szerepében fellépő férfiú) megtévesztésére, miközben valójában az ő szerepe inkább a ház asszonyának (aki mind a feleség, mind a szerető, mind a szerelemistennő jelmezében megmutatkozott) teljes körű elszórakoztatása volt egészen virradatig – az igazi Marivaux-féle szellemesség (*marivaudage*) forrása, hogy hősünk márkinak adott válaszai érthetők mind a két szerepből. A személyiség tehát soha nem nyilvánulhat meg közvetlenül tetteiben és szavakban, de valahogy még a viselkedés stílusában vagy a fellépésben sem, hiszen mindig a tökéletes alkalmazkodásra tör, a mindenkori helyzethez idomul. Mme de T*** is visszahúzódik, nem „adja ki magát”, ha lehetünk a márki beszámolójának a mese végén, akkor még a legintimebb helyzetekben sem oldódik fel teljesen. A maszkok valóban levakarhatatlanul rára-kódtak. Az a jellemzés, amelyet grófnő barátnőjéről mond, nyilvánvalóan rá is igaz:

Ami mástól álnokság lenne, tőle vidám csíny csupán. A hűtlenség az ész erőfeszítésének, az illemért hozott áldozatnak tűnik. Soha nem önzetlen, mindig kedves, ritkán gyengéd és sohasem őszinte; jelleme szerint könnyűvérű, megfontolásból álszemérmes, heves, óvatos, fortélyos, meggondolatlan, érzékeny, művelt, kacér és filozófus. Próteuszként változtatja alakját, modorát tekintve egy Grácia; magához vonz, de elérhetetlen marad. (PL, 1352.)

Mme de T*** annyira rejtve marad előttünk, hogy még azt sem tudjuk, valójában milyen vérmérsékletű szerető. Nem kizárt, hogy ifj. Crébillon Zulejkájához hasonlóan elég hűvös természetű, így a kastély megannyi izgató kelléke és díszítménye nem pusztán a férj hanyatló potenciájára utalhat (amit szóvá tesz a mesélő), hanem az úrnő fádságára is. Állandó szeretője, a márki egyenesen „egy darab márványhoz” (PL, 1359.) hasonlítja, s kétségtelen, e finom hölgynek láthatólag nagy szüksége van mind az operából induló kaland váratlan izgalmára, mind a kerti lak regényességére, mind a budoár kivételesen ingerlő közegére. Damon beszámolójából sem derül ki egyértelműen, az érzékiség milyen hőfokáig jutott hölgye az együtt töltött édes órák során. Lehetséges, hogy érzi értelemben is szenvedélyes volt, ebben az esetben csak egy poén, amikor a márki gyanútlanul felemlegeti szeretője eme hibáját Damonnak, aki éppen az imént tapasztalta annak ellenkezőjét. Azonban nem

rögvest a hölgy fáradtsága, bágyadtsága és a sajátos megvilágítás által kiemelt vonásait és bőrszínét kezdi ecsetelni, amelyek minden eddiginél „csábítóbbnak” (uo.) mutatták.

biztos, hogy alaptalan érzéki visszafogottságra, *horribile dictu* frigiditásra gondolunk. Mme de T*** csábító-csigázó művészete ugyanis működtethető úgy is, hogy érzékei szexuális értelemben tompák maradnak, a kaland úgy is szerezhethet neki éppen elég szórakozást és élvezetet. Az érzékileg visszafogott Zulejka, aki persze ettől még igazi szabados társasági hölgy, elmondja, micso-da élvezet számára pl. egy szerelmi vallomás meghallgatása:

[a férfiak] nem ismerik azt az örömet, amelyet a gyöngéd, elbűvölő vallomás okoz! [...] elébe sietünk [a hódoló] szavainak, halkán ismételtjük őket, a szívünkbe véssük mindegyiket [...], eltúlozzuk, amit mond, hozzáadjuk az ő szerelméhez a miénket [...], nincs ennél edesebb gyönyörűség és látvány.³³

Könnyen lehet, hogy Mme de T*** esetében is ilyen, szexualitás nélküli érzékiségről van szó. Zulejkát az epekedő vallomás meghallgatása, a hódoló látványa, a helyzet feszültsége és pikantériája stimulálja és gyönyörködteti. Ráadásul ez bizonyosan finomabbnak, művészbibbnek, cizelláltabbnak tekinthető, mint az érzékek ösztönös örömei. Mme de T*** gyönyörűséget lelhetett az éjszaka finom játszmáiban, Damon elkápráztatásában és elragadtatottá tételében, mindebben megtapasztalhatta női ellenállhatatlanságát, báját és erejét, kiteljesíthette libertinus művészetét – miközben a primer szexuális gyönyör csak sokadlagos szerepet játszott számára, ha egyáltalán.

Mindebből úgy tűnik, nem egyszerűen arról van szó, hogy ez a sok finomkodás, tiszteletkőr, kedélyes-szellemes társalgás stb. *valójában* a testi vágy elkendőzésére szolgálna, és az annak beteljesülését jelentő gyönyör felgerjesztésére. Mintha csak arra menne ki a játék, hogy végre valahára letépjék a gazdagon szőtt fátylat, s úgymond a „lényegre térjenek” Lucretius fentebb idézett útmutatásainak megfelelően. Kétségtelen, úgy is fel lehet fogni a történeteket, hogy a testi vágy tör utat magának az illem és a konvenciók sűrűjében, s ezenközben sajátos manőverekre veszi rá az epekedőket, akik a késletetés miatt egyre emésztőbben vágyakoznak. De talán itt többről vagy legalább többről is van szó: a „lényeg” nem egyszerűen a testi vágy vagy kielégülésének gyönyöre. Számos, a mesénkben fellobbanó vágy eleve ezekben a társas, finom játszmákban konstruálódik, azokból nem szakítható ki, nem hántható le a sok műviség valamiféle sallangként. Talán társas vagy civilizációs vágyaknak is nevezhetném őket, amelyeknek persze nagyon is lehet testi vonatkozásuk; de mégsem írható le a helyzet a természet és a mesterkéeltség, a vágy és az azt elfedni hivatott lepel egyszerű kettősségeként. Szerencsésebb az „esztétikai” jelzőt használni ebben az összefüggésben, mintsem csak magában az „erotikust”, pláne a „szexuálist”. Kundera jegyzi meg:

³³ Crébillon: i. m. 180–181.

Nem azért társalognak, hogy kitöltsék az időt, hanem éppenséggel a társalgás szervezi, kormányozza az időt... [...] Minden meg van rendezve, minden csinált, mesterséges, minden csak színjáték [...], minden művészet; jelen esetben a csigázás művészete...³⁴

A vágy ebben a csigázásban jön létre és mutatkozik meg mindig másként. E társalgó-csigázó művészetnek az éppen az adott pillanatban és helyzetben felhasznált fogásai és kellékei határozzák meg a vágy minőségét és gazdagságát, ettől lesz beteljesülése is egyszeri és megismételhetetlen. Hogy mennyire fontos a vágyak megcsinált, kidolgozott, művészi volta, azt jól mutatja, hogy amikor a kerti lakban legelőszőr fonódik össze testileg a párocska, azaz elragadja őket az „érzékiség mámora [*l'ivresse de nos sens*]”, azt elhamarkodottságként, végső soron kudarcként élük meg:

Éreztük, hogy hibáztunk. Újra kezdtük hát, hogy bepótoljuk, amit elszalasztottunk, immár sokkal alaposabban. Túlontúl hevesek voltunk és nem figyeltünk a finomságokra. Egyből a gyönyörre [*jouissance*] törtünk, és elvétettük az azt megelőző finomabb élvezeteket [*délices*]. Egy letépett masni, egy elszakított csipke: a kéj [*volupté*] mindenütt otthagynya nyomát, és a bálvány egykettőre hasonlóvá válik az áldozathoz. (PL, 1353.)

A test nyers természetessége önmagában láthatólag nem kielégítő, Lucretius idáig vezetheti híveit. A kifinomult libertinusok mesterkéltisége cizellált vágyakat generál, amelyek kielégítésével a kéj korábban kevésbé ismert régiói nyílhatnak meg. Ez a gyönyör már nem pusztán testi, hanem esztétikai is.

A szép és a fenséges

A történet harmadik stációjához, egyben csúcspontjához közeledve főhőseink belépnek a titkos budoárba: ennek fala tükrökkel van borítva, amelyekben minden megsokszorozódik. A kerti lakban még *elképzelték* a Szajna szemközti szigetecskéjére a hozzájuk hasonló számtalan szerelmes párt, itt már közvetlenül *látják* is önmaguk megsokszorozódásában. A libertinusok valahogy a mennyiség bűvöletében élnek: sok szerető, sok szerep, sok kellék, egyszerre sok és sokféle inger, s persze számtalan csábítás, hódítás és aktus. Ifj. Crébillon felkapott szerető hírében álló Mazulhimjéről például azt tudjuk meg, hogy „talán ezernél több olyan nő lehet”, aki nem állt neki ellent.³⁵

³⁴ Kundera: i. m. 27. és 30.

³⁵ Crébillon: i. m. 163. Ami annál érdekesebb, minthogy Mazulhim potencia-gondokkal küzd; a művet kulcsregényként olvasó kortársak e sikeres, ámbár könnyűfegyverzetű, hódító alakjában Richelieu herceget vélték felfedezni. (Vö. Kovács Ilona utószava, Uo. 219.)

A Regiszter-ária szerint Don Giovanninak is ezerhárom szeretője volt csak Spanyolhonban. Sade márki *Szodoma százhusz napja* című, nagyobb részt vázlatban maradt, műve³⁶ sem más, mint a különféle erotikus, perverz és bestiális passziók egy akkurátus könyvelő precizitásával elkészített irdatlan leltára. Restif de la Bretonne (a márki heves kritikusa) pedig már a teljes képtelenségig feszített nagyzolási mániáról tesz tanúbizonyságot az egységnyi idő alatt lezavarható – leggyakrabban vérfertőző³⁷ – coitusok számát és az azok alkalmával elfolyó testnedvek térfogatát illetően, nem is beszélve a hímtagok dimenzióiról.

Denon meséjében is tobzódunk az érzéki-esztétikai tapasztalatokban: az operaházból indulunk, a hallás rokokó birodalmából, a díszes hintó gyönyörűségei tájakon, a festői látvány terein áthaladva rázza egyre összébb hőseinket. Aztán megszemléljük velük a Szajna parti kastély luxusát, a kerti lak finom egzotikumát, s végül a tükrökkel, lámpákkal, illatosítókkal, buja díszítményekkel és forgószínpaddal felszerelt budoárt, hogy annak párnákkal bélelt, sötét és csendes barlangjában a tiszta érintés szférájába érkezünk. Ezt a teljes érzéki belefeledkezést a hajnal és a reggel leírásának könnyed szellemessége oldja vissza a napvilágba. „Az udvar XIV. Lajos halála után mintegy harminc évig szinte kizárólag választékos, meghitt szobabelsők díszítésére használta a művészeteket” – írja remek könyvében Hugh Honour. A grandiózus nyilvános terekben megmutatózó, hatalmi reprezentációt szolgáló barokkot a meghittség, az intimitás, az elzárkózó magánszféra rokokó művésze váltja fel. Az ékszerdobozra emlékeztető palotácskák, a rejtett lugasokat és eldugott kis építményeket rejtő kertek, s talán mindenekelőtt a nyilvánosság szeme elől diszkréten elrejtett budoárok ennek a művészetnek (amelyben „a festészet, szobrászat és építészet bonyolult összefonódása” a tetőpontjára ér) a legjellemzőbb formái – mindegyik fontos szerepet kap Vivant Denon meséjében. Ezek a helyek képviselik azt, amit Honour plasztikusan így jellemez: a „szerelmeskedő istenek és istennők rokokó Olümposza, és ama múlhatatlan mezei ünnepség [...], ahol az aranyifjúság enyelgett az örökké tartó, lankatag délutánban”.³⁸

Damon tehát végül bebocsáttatik a budoárba:

Megdöbentem, ámulatba estem; nem tudtam, mi történik velem, és teljes komolysággal hinni kezdtem a varázslatban. Az ajtó bezárult és többé nem tudtam

³⁶ [Donatien-Alphonse-François] Marquise de Sade: *Szodoma százhusz napja*. Ford. Vargyas Zoltán. Athenaeum 2000, Budapest, 2001.

³⁷ „Istenem az égben, köszönöm, hogy ilyen jó apát teremtettél nekem! Nehogy azt hidd, hogy sértegetni akarunk: csak azt a gyengédséget adom vissza neki csodálatos örömök formájában, amellyel ő viselte gondomat gyerekkoromban. [...] Édes Jézus, aki betetted Magdolnának, aki, ugye, szintén a saját leányod volt, s a szerelemben – te tapasztalatból tudod – semmi sem olyan kéjes és gyönyörteli, mint a vérfertőzés.” (Restif de la Bretonne: *Anti-Justine*. Ford. Adamik Lajos. Lazi, Szeged, 2002. 125.)

³⁸ Hugh Honour: *A klasszicizmus*. Ford. Váraday Szabolcs. Corvina, Budapest, 1991. 14–17.

kivenni, honnan is léptem be. Nem láttam mást, mint egy vég nélküli légies ligetet, amelyet, úgy tetszett, nem emelt és nem is támasztott alá semmi sem; mintha egyszerre egy tágas, teljes egészében tükörből készített barlangban találtam volna magam... (PL, 1357.)

Kíváncsi tekintetek elől tökéletesen elzárt, elbűvölő világba érkezett. E jelenet párhuzamba állítható ama híressel, amelyben Saint-Preux lép be esti sétára Júlia (és férje, Wolmar) kertjébe.³⁹ Vélhetőleg Vivant Denon erre is szándékosan játszik rá.

Amint beléptem, s Wolmar betette maga után az ajtót: visszapillantottam, hogy megjegyezzem magamnak, melyik oldalon jöttünk be, de alig tettem pár lépést, beljebb már nem voltam képes többé magamat kiismerni [...], és ily rögtönösen e kellemes kis helyre jutva az ember hajlandó hinni, hogy legalábbis az égből csepent alá. [...] Egészen el voltam bűvölve. Azt hittem, hogy a világ legvadabb helyén vagyok, melyet ember még soha nem tapodott, éktelen zajával fel nem vert.⁴⁰

Persze erről az érintetlen természetről hamarosan kiderül, hogy mennyi munka, tervezés, trükk és gondozás eredménye, hogy ártatlan természetessége csak látszat – igaz, elbűvölő látszat. Júlia saját „Elyseumának” nevezi ezt a kertet, Saint-Preux pedig „a világ legbájosabb helyének”, „gyönyörű kis édennek”. E bájos angolkert üde illataival, változatosan szépséges látványával, eleven madárdalával, tekervényes ösvényeivel sétára és „szelíd merengésre” csábít. Az itt eltöltött napok „megízleltetik az emberrel a jövő életet”, mondja Júlia.⁴¹ Tökéletes, a társadalomtól és a világtól nem háborgatott helyszín „a becsületes gondolatokba való mélyedéshez”, amely „nagy megnyugvásunkra szolgál, olyanra, minőrül a gonosznak fogalma sincs. A benső megelégedést hiába, nem pótolja semmi!”⁴²

Nos, a mi mesénkben a füstölők ingerlően bódító illata, a buján titokzatos megvilágítás, a tükörök, amelyek megsokszorozzák a látványt, valamint tökéletesen egybemossák a valóságot és az illúziót, az egzotikus istenszobrok és díszítmények, a titokzatos barlang, valamint a látvány változásáról gondoskodó forgószínpad (ez az elem már hiányzik az 1812-es változatból) biztosítják a hely mesterséges varázsát: ezek teszik „elvarázsolt természeté” (PL, 1358.). A megrendítő hatás pedig, amely a belépőt elragadja – távolról sem a túlvilági boldogság síron inneni megízleléséhez vagy a merengésben meglelt lelki békéhez vezet, hanem a felszabadult élvezet jelenbeli eksztázisához. Saint-Preux

³⁹ Ahogy erre a párhuzamra Catherine Cusset is utal röviden: vö. Cusset: i. m. 156.

⁴⁰ Jean-Jacques Rousseau: *Júlia, a második Heloïse*. Ford. Miháلكovics Árpád. Ramazetter, Pécs, 1882. 488–489. (Az idézett részleteket a mai helyesíráshoz igazítottam. Sz.E.)

⁴¹ Uo. 497.

⁴² Uo. 498.

e kertben újra fellángoló tiszteletteljes és szűzies szerelme Júlia iránt szintén messze van attól a tisztán érzelemmentes és totális érzékiségtől, amelybe Damon kerül szeretőjével. A szentimentális erényesség Rousseau-i ligete nagyjából olyan ironikus feszültségben van Mme de T*** (és férje!) szerelmi félszkével, mint fentebb a hősi barátság eszménye a libertinus kapcsolatával.

A kastélyban található két fontos rokokó helyszín az esztétikai érzékiség két stációját is képviseli történetünkben. A kerti lakba menet – miután Mme de T*** meggyőzte Damont grófnője önzéséről és ráébresztette, hogy nem tartozik neki hűséggel – hősünk így fogalmaz: „az érzelem [*sentiment*] országútját követtük, olyan magasságokba, hogy lehetetlen volt előre látni, hol ér véget utunk.” Ez az érzelmes út, amely főként a végre „megértő társra találtam” (PL, 1353.) – egyébként hamis – érzésével van kikövezve, kiszáradva az érzéki mámorhoz, majd a felcsigázott képzelet segítségével Ámor és Pszühké szerepének és szerelmének boldog újrajátszáshoz vezet. Olyan örömteli állapothoz, amelyben „[m]inden pillanat új szépséget [*beauté*] tartogatott számomra.” (PL, 1354.) Az imént említettem azokat a párokat, akiket pihegő szerelmeseink elképzelnek maguknak:

a szép nyáreste áttetsző fátyolán át képzeletünk a kerti lakkal szemközti szigetecskét bűvös helyé változtatta. A folyó habjaiban, számukra úgy tetszett, megannyi cupidó játszadozott. Gnide [azaz: Knidosz] erdeiben sem járhatott több szerelmespár, mint amennyivel mi a túlpártot benépesítettük. (PL, 1353–1354.)

E hivatkozás eszünkben juttathatja Montesquieu 1725-ös *Le temple de Gnide*-jét is. E prózai költemény második „fordítói előszavában”⁴³ ez áll: „[e]z a kis románc valójában egy festmény, amelyhez a legkellemesebb tárgyakat válogatták össze. A közönség itt derűs gondolatokat, pompás leírásokat és az érzelmek természetes egyszerűségét fogja találni [*la naïveté dans les sentimens*].”⁴⁴ A kis-ázsiai Knidosz félszigete híres volt Aphrodité-kultuszáról: itt emelték az istennő első szentélyét (innen a knidoszi jelző), s a Praxitelész által készített, másolatban ránk maradt, híres Aphrodité szobor is ebben állt. Szereplőink élénk képzeletében a Szajna-parti helyszín átlényegül e bűvös helyé. A szépségben lelt öröm és az érzelmes fellángolások szorosan összefonódnak a szerelem érzéki-erotikus gyönyöreivel, bizonyítva, hogy minden igyekezet ellenére ez a két oldal nem választható szét, folyamatosan átjárják és modulálják

⁴³ Montesquieu azt a látszatot igyekszik kelteni, hogy a fényes porta francia követe révén beszerzett, ismeretlen szerzőségű, görög nyelvű kéziratból készített próza fordítását adja közre.

⁴⁴ [Charles] de Secondat, Baron de Montesquieu: „The Temple of Gnidus”. In Uő: *Miscellaneous Pieces*. D. Wilson and T. Durham, London, 1759. 162. A „fordítói előszó” első változatában ezt is olvashatjuk: „A költemény célja bemutatni, hogy összes örömmünket a szív érzelmeinek köszönhetjük, s nem az érzékek gyönyöreinek, de boldogságunk sohasem lehet olyan tökéletes, hogy ne zavarhatnák meg véletlen események.” (*Le temple de Gnide*. London, 1738. 7.) Mindenesetre az érzelmek és a gyönyörök precíz szétválasztására tett „fordítói” ígéretet a szöveg kevésbé igazolja vissza.

egymást. Másként fogalmazva: a modern Aphrodité égisze alatt, azaz a szépség esztétikáján belül nincs hely sem az érzelemmentes erotika, sem az erotikamentes érzélem számára. Az ún. „plátói szerelem” eszményének korabeli hitelvesztését jól érzékelteti Diderot *Fecsegő csecsebecséinek* egyik példázata, amely Hilaszról szól, aki szépsége és szellemessége ellenére nem kell egyetlen hölgynek sem, mert „kellőképp felfegyverzett test nélkül nincs szerelem”.⁴⁵

A budoárba belépés előtt hősünk további oktatásban részesül: egyrészt, ahogy fentebb már említettem, megszabadítják minden szívbeli vonzalom igényétől és az ebből kialakuló érzelmes kötődés terhétől, másrészt gyors bevezetést kap a libertinus filozófia alapeszméibe, aminek hatására a kötelezettségvállalás nélküli, csordultig kiélvezett gyönyörben ismeri fel a szerelem lényegét. Ekkor így sóhajt fel:

Milyen igaz, hogy csak gépek vagyunk (egész belépírulok): a kifinomult érzések [*délicatesse*] helyett, amelyek az iménti jelenet előtt gyötörtek, félig-meddig máris osztottam e vakmerő elveket; fenségesnek [*sublimes*] találtam őket és úgy éreztem, hajlamaim igencsak közel ragadnak a szabadság szeretetéhez. (PL, 1355.)

Ha már Damon szóvá teszi az ember-gép korabeli filozófiai fogalmát, akkor Julien Offray de La Mettrie (1709–1751) neve nem maradhat említés nélkül,⁴⁶ a jeles orvos-filozófusé, aki D’Argens márkijának küldetett hat példányt *Az ember-gép* c. művéből.⁴⁷ Az *Anti-Senecában* (1748–51) arról ír, hogy a sztoikusok szomorúságával, szigorúságával és keménységével szembe ő a szelídség, a vidámság és az előzékenység filozófiáját szegezi. Ők mintha „pusztán lelkek lennének, egészen elvonatkoznak testüktől”, La Mettrie éppen az ellenkezőjét ajánlja.

⁴⁵ Diderot: „A fecsegő csecsebecsék”, 307. Ezzel szemben Mirzoza, a szultán kegyencnöje, magasztos elveket vall: „gyakran mindössze a szeretet kedvéért szeretünk, s a jellemek rokon voltán alapuló, a megbecsülésre támaszkodó, a bizalomra épülő kapcsolatok hosszú életűek és szilárdak, anélkül, hogy a szerelmes férfi szemérmetlen igényeket támasztana a hölgy kegyeire, vagy hogy a hölgy kísértésbe esnék, és a kegyek megadásával kacérkodna.” (Uo. 306.) A szultán a regények káros hatásának tudja be ezeket az elrugaszkodott eszméket...

⁴⁶ Ann Thomson felhívja a figyelmet arra, hogy a La Mettrie névvel társított ember-gép koncepcióban nem árt óvatosan kezelnünk a gép metaforát; ui. az ember-gép valójában csak azt a spinozista – tehát korántsem teljesen eredeti – elgondolást fejezte ki, hogy az ember anyagi létező, akit az organizmusa határoz meg. La Mettrie sokaktól tanul és idéz, meglehetősen eklekticizmussal. Még a jeles janzenista doktor, Philippe Hecquet *La Médecine théologique* (1733) c. munkájából is (aki az orvostudományt a teológia egyik formájának gondolja) átveszi a rostokban lévő innáta erő elképzelését. Ugyanakkor meg is bírálja Hecquet-et, mert az emberi testet pusztán egy „óraműnek és annak rezgéseinek” látta (noha maga La Mettrie is használta ezt a képet). (Vö. Ann Thomson: *Bodies of Thought. Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment*. Oxford University Press, Oxford, New York, 2008. 175. és 186.)

⁴⁷ A márkinak tulajdonított műben ezt olvashatjuk: „A léleknek nincs akarata: az anyag, az érzéki benyomások határozzák meg. Az értelem felvilágosít bennünket, de nem tud döntésre bírni. Az önzés, a remélt gyönyör vagy a kerülendő baj határozzák meg minden döntésünket.” (*A filozófus Teréz*, 246.)

A magasztosra törve [a sztoikusok] minden eszmény fölé emelkednek, és csak anynyiban hiszik magukat igazán embernek, amely mértékben megszűntek azok lenni. Mi, mi egyáltalán nem rendelkezünk szabadon azzal, ami bennünket kormányoz; mi nem parancsolunk érzeteinknek; elismerve uralmukat s a magunk rabszolgását, igyekszünk azokat a magunk számára kellemessé tenni, mert meg vagyunk győződve, hogy ezen fordul az élet boldogsága; és végül annál boldogabbnak hisszük magunkat, minél inkább emberek leszünk, [...] minél inkább érezzük a természetet, az emberiséget és valamennyi társadalmi erényt; nem is ismerünk el semmi másfajtat, sem másik életet, mint ezt.⁴⁸

Valóban, mesénkben is a „test saját logikája, amely bizonyos pillanatokban erősebb minden okoskodásnál és múltbéli emléknél”, már az egymást előhívó csókokban megnyilvánul a parkban,⁴⁹ hogy aztán egyre erőteljesebben érvényesüljön. Ebben az értelemben rabszolgák vagyunk, de mégis szabadok a vakbuzgóságtól és a hamis előítéletektől. „[N]incs a legfőbb jónak még egy oly felséges fajtája, mint a szerelem nagy öröme. Annál boldogabb az ember, minél tartósabb, élvezetesebb, hízelgőbb – s teljesen zavartalan és szakadatlan – ez az érzet.”⁵⁰ A testünktől való tökéletes függésért kárpótolhat az a semmivel ki nem váltható élvezet, amelynek ugyanez a test a forrása.

Mégse felejtjük el, hogy a gépként elgondolt ember maga is egy intellektuális konstrukció, amely kétségtelenül szellemileg *izgató* is lehet; ugyanakkor nem biztos, hogy közelebb áll a valóságához, amikor gépnek gondoljuk el magunkat, mint amikor Ámornak képzeljük Pszühkén karjaiban. La Mettrie szerint persze az előbbi kétségbevonhatatlanul maga a valóság, de ifjú libertinusunk számára mindkettő inkább csak izgalmas (szerep)játékra ad alkalmat.

Mindenesetre a kifinomultság és a szépség érzelmes esztétikája kiegészül, sőt egy bizonyos értelemben magasabb szintre lép, a fenséges elvek által lehetővé tett érzéki szabadsággal: egy olyan végső elragadtatottsággal, amely ismerős a XVIII. századi fenséges esztétikai tapasztalatának leírásaiból. Damon számára a libertinus filozófia fenséges elvei, a gyönyör kizárólagos fontosságával, az ember-gép képzetével, az ehhez tartozó szabadság fogalommal, megint inkább csak kellékek. Hiába keresnénk ebben a mesében olyan komolyan hirdetett doktrínát vagy krédót, mint amelyet *A filozófus Terézben* vagy később Sade márki különböző műveiben olvashatunk, különös tekintettel a *Filozófia a budoárban* c. mű kiáltványára.⁵¹ Damon pironkodva, „félíg-

⁴⁸ Julien Offray de La Mettrie: „Anti-Seneca vagy értekezés a boldogságról”. Ford. Horváth Henrik és Zigány Miklós. In *Uő: Filozófiai művek*. Akadémiai, Budapest, 1981. 267–324., 270.

⁴⁹ Vö. Cusset: i. m. 149. Damon így meséli: „A csókok már csak olyanok, mint a titkok: vonzzák, és egyre gyorsabban és hevesebben követik egymást. Valóban, alig kaptam meg az elsőt, már jött is a második, majd egy újabb, szinte feltorlódtak; előbb megszakították, majd helyettesítették a beszélgetést, végül alig hagytak lélegzetvételyi időt.” (PL, 1351.)

⁵⁰ La Mettrie: i. m. 270.

⁵¹ Vö. [Donatien-Alphonse-François] de Sade márki: „Franciák, ha republikánusok akartok lenni,

meddig” osztja az éppen csak megpendített libertinus elveket, pusztán azért, hogy a még meg nem tapasztalt fajtájú gyönyörben részesülhessen. Eljátszik e bizsergető eszmékkal, mielőtt (ahogy maga mondja) visszatérne a földre. Nem *philosophe*-ként, hanem „esztétaként” él. Az éjszaka három stációja különösebb megerőltetés nélkül meg is feleltethető a kor három közismert esztétikai kategóriájának:⁵² az utazás és a parkbéli enyelgés kíváncsiságot és kellemes izgalmat keltő élménye az *újszerű* vagy *szokatlan*, a pavilon érzéki-érzelmes egymásra találása a *szép*, a budoár érzéki és szellemi felszabadulása a *fenséges* tapasztalatára lehet példa.

A budoár mesterséges angolkertjéből nem hiányozhat a grotta sem. E rejtelmes barlang bejáratánál, amely itt nyilvánvalóan mint a vagina kiterjesztése vagy metaforája szerepel, „a titkok Istene” (PL, 1357.) áll. Ő valószínűleg Dionüszosz (bár más misztérium-isten is szóba jöhetne, pl. Mithrász). Damon elérkezett a beavatás utolsó fázisához, a végső titkokhoz.⁵³ A barlang bejáratnál elragadja őket és annak mélyére sodorja egy elmés szerkezet. Az automata szerepeltetése, amely egyértelműen rokonságban áll az ember-gép imént felvillantott képzetével, azt hangsúlyozza, hogy olyan szakaszba értünk, ahol már a köznapi emberi akarat nem számít, egy minden eddiginél erősebb mechanizmus lép működésbe és végzi a dolgát ellentmondást nem tűrően. Az automaták már az előző század óta rendkívül népszerűek, s a racionalista filozófiai hagyomány előszeretettel tekintette az emberi testet, sőt a helyesen megismerő lelket is magától működő gépezetnek. Hagyjuk testünket automataként viselkedni! Érvényesüljenek annak saját mechanikus törvényei! A ráhagyás e bátor gesztusaként is értelmezhető itt a szabadság; így nincs más dolgunk, mint elragadtatottan élvezni, mire képes ez a rafinált szerkezet.⁵⁴ A barlang misztériuma azon rejtett rugók ismeretébe vezethet be, amelyek testünk bonyolult gépezetét működtetik. Úgy tűnik, ebben a világban nem

veselkedjeteK neki még egyszer!” In *Uő: Filozófia a budoárban (A szabadosság iskolája)*. Ford. Marsall Ilo-na. Pallas, Budapest, 1989. 87. skk.

⁵² Ld. pl. Joseph Addison: „A képzelőerő gyönyörei”. Ford. Gárdos Bálint. *Jelenkor*, L. (2007), 11. 1184–1209., 1188. skk. Később Edmund Burke nyomán (ld. *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről való ideáink eredetét illetően*. Ford. Fogarasi György. Magvető, Budapest, 2008.) ebből csak kettő marad a porondon, a szép és a fenséges.

⁵³ A Pompejiben található Villa dei Misteri azon freskói lehettek az ihletői az itt leírtaknak, amelyek a Dionüszosz-kultusz beavatási jeleneteit ábrázolják. Ezeket nem sokkal korábban tárták fel, de Vivant Denonnak már tudomása volt róluk. E véget érni nem akaró éjszaka három stációja éppígy a kora-beli szabadkőműves beavatási szertartásokat is eszébe juttathatta akkori olvasóinak. (Vö. a szerkesztői jegyzet: Dominique Vivant Denon: *Point de lendemain etc.* Éd. Jean-François Bory. Seuil, Paris, 1993. 32.)

⁵⁴ Descartes óta ismert érv, hogy egy embert imitáló automata úgy különböztethető meg a valódi embertől, hogy utóbbi képes értelmesen beszélni, azaz intelligensen felismerni a végtelenül változatos élethelyzeteket, és megfelelő szavakkal reagálni – ahogy ez a következő tanulmányban, egészen más összefüggésben, is szóba kerül. Párocskánk a barlangban csak sóhajokat használ szavak helyett: ez már (vagy még) nem az intelligens beszéd szférája. (Persze az is lehet, hogy ezt inkább a Rousseau-féle érzet-nyelvre hozott frivol példának kellene vennünk.)

78 pusztán a másik ember válik pusztá szereplővé, kellékké, „érdekes tárgygyá” – hanem saját testünk is.

Kertek

A mese 1777-es változatában a párocska azután még elhagyja a barlangot,⁵⁵ ekkor ugyanaz a gépezet átfordítja a díszleteket, s a „Kertek Istenének” (PL, 1357.) szobra és temploma tárul szemük elé. Úgy gondolom, ő Priaposz lehet – Aphrodité és Dionüszosz fia (bár apaként Hermész, Zeusz vagy Pán is szóba jöhet) –, a kertek, a növények és állatok termékenységének, valamint a testi szerelemnek az istene, akit állandó erekcióban lévő, gigantikus méretű fallosszal volt szokás ábrázolni.⁵⁶ Ezzel a nőiség – sötét, elzárt, titokzatos – barlangjában bemutatott áldozat mintegy kiegyenlítődik, hiszen párdarabra lel a Priaposz templomában „nyilvánosan” bemutatottal (ami egyúttal Damon figyelemreméltó potenciájára is következtetni enged). Ez az erőteljesen fallikus isten ugyanis – a rejtőzködni kevésbé képes és akaró – férfi genitáliák védelmezője is. Ebben az utolsó szentélyben Damon már Madame de T*** teljesen egyenrangú partnereként lép elénk:⁵⁷ véget ért a beavatása, befejeződött a nevelése, jár is neki a koszorú. A frissen beavatott azért távolról sem lett egy új Dolmancé⁵⁸ – az éjszaka királynőjének reggeli búcsúszavai nagyon pontosak: „gyengédebben, kifinomultabban és érzékenyebben adom vissza” (PL, 1360.) a grófnőnek: egy „esztéta” finomodott, s nem egy *philosophe* érett be ezen az éjszakán.

Priaposzma, a kertek istenének bizarr szobrai különösen a rómaiak szerették hajdanán kertjeikben felállítani;⁵⁹ szerepeltetése még egyszer ráirányíthatja figyelmünket a kert témájára. Ez amúgy is a XVIII. század egyik kedvelt „művelési ága”, ha Voltaire *Candide*-jének jól ismert végső tanulságát vagy Goethe *Vonzások és választások* c. regényének angol tájkertjét nagy buzgalommal tervezgető és építtető Charlottét emlitem, akkor csak a legkézen-

⁵⁵ Ez a jelenet teljesen hiányzik a későbbi verzióból. A szöveg ott folytatódik, hogy Mme de T*** felhelyezi az ifjú fejére a koszorút.

⁵⁶ Priaposz egyik leghíresebb ábrázolása az a közel életnagyságú freskó, amely a Casa dei Vetti előcsarnokában látható ugyancsak Pompejiben.

⁵⁷ Talán azért húzta ki Vivant Denon ezt a részt 1812-ben, mert a két főszereplő e jelenettel létrejövő egyenrangúsága nem fért volna össze a „naiv fiatalember – érett asszony” párosítás aszimmetrikusságával, amelyet a mese későbbi változata hangsúlyoz. (Az is lehet, hogy már túlságosan nyersenek találta Priaposz alakját, ill. eltúlzottnak érezte a forgószínpad képviselte teatralitást is a kora XIX. század ízlése számára.)

⁵⁸ Azaz az 1795-ös *Filozófia a budoárban* filozófus-kéjence.

⁵⁹ Vö. pl. Lucius Iunius Moderatus Columella: *A mezőgazdaságról*. Ford. Hoffmann Zsuzsanna. Lectum, Szeged, 2005. Ennek tizedik, hexameterekben íródott, könyvében, ez áll: „...kített vén fának csonkja elég jó, / Épp csak megfaragod, s tiszteld őbenne Priapust, / Tagjával rettent, aki mindig a kert közepén áll, / S elremít: ágyéka fiút, sarlója a tolvajt.” (31–34. sor) Ld. ehhez: John Henderson: *The Roman Book of Gardening*. Routledge, London, New York, 2004. 11. skk.

fekvőbb és legismertebb irodalmi példákból soroltam kettőt. Fentebb már volt szó Rousseau Júliájának gyümölcsösből kialakított magánédenéről, amely az „ártatlan természet” ideálját jeleníti meg, bár épp annyira megcsinált, kigondolt, állandó ápolásra és gondozásra szoruló, mint a budoár teljesen mesterséges, trükkös látványelemekkel és elmés szerkezetekkel telezsúfolt ligete, amely az „elvarázsolt természet” eszményének megvalósulása. Még ha az utóbbiban nem is ültetni, metszeni, öntözni és madarakat etetni kell, hanem a füstölőket feltölteni, lámpákat meggyújtani és a rafinált automatákat felhúzni. Az egyik az emelkedett, transzcendens és morális eszmékkel foglalkozó meditáció színhelye, a másik az érzéki élvezetekkel összekapcsolt evilági gyönyöröké. Mind a kettő más-más módon bűvöl el, de valójában egyiknek sincs sok köze a nyers, rusztikus természetességhez.

A mesénkben a kocsiút mintegy hatalmas „tájkerten” vezet át a kastély felé, a szerelmi szentélyként szolgáló pavilon a kertben bújik meg, a budoárban pedig egy mesterséges kert rejtőzik. A kastély körüli kertet talán fel lehetne használni merengő sétákra is, de itt nem ez történik. Mind ez, mind a budoár ligete – bár más-más eszközökkel és eltérő intenzitással – a belépők összes érzékét egyszerre igyekszik stimulálni. Mind a kettő az *Énekek éneke* 4,12-re visszamenő *hortus conclusus* (elzárt kert), s egyúttal *locus amoenus*, „gyönyörök kertje” is. Ennek a tekintélyes és sokrétű értelmezési hagyománnyal rendelkező toposznak már kendőzetlenül szexuális interpretációi is régóta közismertek. Gondoljunk csak Boccaccio *Dekameron*jára, amelynek harmadik napja a palota mellett elterülő csodálatos szépségű kertben telik. Ennek látványai, illatai, hangjai minden szereplőt rabul ejtenek: „ha lehetne a földön Paradicsom, azt el sem tudják képzelni másképpen, mint amilyen ez a kert”.⁶⁰ Egész nap itt kószálnak, zenélnek, énekelnek, táncolnak, lakomáznak, majd szundikálnak – végül e sok élvezet után elhangzik az első novella.

Ez a szépség, fiatal és életerős Massettóról szól, aki süketnémának tette magát, hátha így alkalmazza kertészként egy apáca kolostorban; közben vidáman így morfondírozik magában: „[h]a egyszer erre felfogadtok, én úgy megdolgozom a kertecskéteket, ahogy még soha meg nem dolgozták.”⁶¹ S így is lesz. A novellában tehát a kolostori kert – amely hagyományosan ugyancsak a paradicsomi kert modelljét követi mint a világtól való elzártság, a nyugalom és az inspiráció helye⁶² – kertésze elsősorban az apácák „kertecskéit” műveli nagy ügybuzgalommal és mindnyájuk nagy örömére. A kolostori kert összes kegyes értelmezésének nyilvánvaló kigúnyolása, hogy a kert a vagina szimbólumává válik, s az érzéki szerelem helyszínévé változik, ahol az apácák önszántukból sorra veszítik el szüzességüket, és esnek teherbe. A *Dekameron*

⁶⁰ Boccaccio: *Dekameron*. Ford. Révay József. Európa, Budapest, 1963. 1, 199.

⁶¹ Uo. 202.

⁶² Vö. Jean Delumeau: *A paradicsom története. A gyönyörök kertje*. Ford. Sajó Tamás. Európa, Budapest, 2004. 152. skk.

negyedik napjának bevezetőjében félig elmesélt novella világossá teszi, hogy két erő egyenlőtlen küzdelme működik e történetek mélyén: egyrésről a szüzességet és más hagyományos erényeket, a világtól és a testitől való elfordulást stb. ösztökélő ájtatosság, amelyet nevelőink plántálnak belénk; másrésről testünk elementáris vágyai, amelyek előbb-utóbb felülkerekednek.⁶³ Ez a fajta vidám és dévaj nyersesség, amely elsősorban a szenteskedő képmutatás fricskája, a kertet minden magasztos konnotáció nélkül az érzéki szerelem kitüntetett helyeként ábrázolja. Ugyanakkor az is látható, hogy mindez nélkülözi azt a finom frivolitást és olykor érzelmességet, amelyet a rejtőzködés, az elkendőzés, a kimondás közvetlenségének elkerülése hoz majd a XVIII. században: azt a kis távolságot (a leplek, az álarcok, a bujkálás, a titkolózás, a látszólag másról folyó társalgás stb. formájában), amely annyi új vágyat és új gyönyörűséget ad majd az esztéta-libertinusoknak.

Ha egy kicsit elidőzünk még Montesquieu fentebb emlegetett pásztorkölteményénél, mindjárt az első ének ismerős paradicsomi idillel ajándékoz meg minket Knidosz leírása ürügyén. Minden együtt van itt: örök tavasz, mindig termékeny föld, gazdag legelők, soha nem lanyhuló virágillat, madárcsicsergés, a fák éneke és patakmorajlás a völgyekben. Aki ide téved, minden lélegzetvétellel gyönyört szív be. Lehetetlen leírni a vidék szépségét és ragyogását, a kertjei varázslat műveinek tűnnek, amelyekre Flora és Pomona felügyel, s nimfáival műveltet. Amikor Aphrodité fiatal knidoszi nők társaságában sétálgat e varázslatos ligetekben, a féktelen játszadozásaik okozta károkat egy titokzatos erő azonnal helyreállítja (finom célzás lehet arra, hogy Aphrodité minden szerelmeskedés után visszanyeri szüzességét). Az istennő gyönyörrel szemléli Knidosz leányainak és a közjük keveredő nimfáinak természetes táncát, sőt maga az istennő is, félretéve méltóságát, közjük ül, részt vesz játékaikban, élvezettel figyeli a szívükben rejlő örömet és ártatlanságot. Aphrodité temploma a fenséges homályú ősi tölgyerdőből kiemelkedő dombon található; számos ismert eseménynek volt a színhelye: többek között itt jelent meg az ifjú Adonisz az istennő színe előtt, s itt pillantotta meg először Ámor a fiatal Pszükhét.

Amikor belépünk a templomba, szívünkben titokzatos bájt érzünk, amit lehetetlen leírni: a lelket olyan mámoros érzések ragadják meg, amelyeket még az istenek sem éreznek, kivéve, amikor a mennyei lakóhelyükhöz közelednek. A természet össze derűje fondódik össze mindazzal, amit a művészet csak el tudott képzelni a legnemesebbről és az istenekhez legméltóbbbról.⁶⁴

⁶³ A kiskorától a világtól teljesen elzártan és csak a legmagasztosabb eszmék szellemében felnevelt fiún apja azonnal észreveszi azt a mindent elsöprő hatást, amelyet a firenzei nők látványa ébreszt: „abban a pillanatban megismerte, hogy hatalmasabb a természetnek ereje, mint ő minden igyekezzete, és megbánta, hogy magával vitte a fiút Firenzébe.” (Boccaccio: i. m. 294–295.)

⁶⁴ Montesquieu: *Le temple de Gnide*. J. Pinard, Paris, 1824. 5.

A falakat az istennő fordulatos szerelmi életének eseményeiről készült csodálatos freskók díszítik. E templom szerves része vagy inkább kvintesszenciája a gyönyörök kertjének, az ártatlan természetesség és a hatásos műviség legnagyobb egyesülésének – titokzatos báj, azaz „tudom-is-én-micsodát” érez az, aki ide belép.⁶⁵ A kert és a templom szép idillje egyszerre lesz helye a játék és a tánc ártatlan örömeinek és felszabadult derűjének, valamint a varázslatos báj misztériumának.⁶⁶ A kertben bóklászó fiatalok: „[a]hol csak szépséget lelnek, úgy imádják, mint magát Venust, mert a szépség olyan isteni, mint ő.”⁶⁷

A második énekből megtudjuk, hogy Knidoszon van egy szent sziklabarlang is, ott élnek a nimfák, ott hangoznak el Aphrodité jóslatai, s itt mond ítéletet az elébe járuló halandókról. Az istennő a kacér krétai nő manírosságát éppúgy megbünteti, mint a kurtizán szívtelen, hűvös szépségét.⁶⁸ Leányait szerénységre inspirálja, mert e „bájos minőség [*qualité charmante*]” nagyon is megemeli az értékét azoknak a kincseknek, amelyeket általa elrejtnek. Ehelyütt sosem kell pironkodni az „őszinte szenvedély, a naiv érzelem és a gyengéd vallomás” miatt.⁶⁹ Az ifjak és a lányok ünnepnapokon összejönnek, himnuszokat szavalnak Aphrodité tiszteletére, énekelve dicsérik őt, és saját szerelmük történetét mesélik. Szerzőnk az első ének legvégén egy ifjú knidoszit idéz, aki kedvesét karjában tartva a Szerelemről énekel:

Knidoszra jöttem, ahol megláttam Themirát, s beleszerettem. Újra megláttam, még jobban beleszerettem. Egész életemben Knidoszon fogok maradni vele, s

⁶⁵ Venust – folytatja Montesquieu – annyira gyönyörködtette a templom tündökletessége, hogy ezt választotta kultuszának legfőbb helyül, ehelyütt ő egyszerre istenség és papnő. Bár az általa bevezetett kultusz eléggé profán (egy városok Venus-templomaiban – sorolja Montesquieu nagy élvezettel – a fiatal nők prostituálják magukat az istennő tiszteletére, másutt a férjes asszonyok legalább egyszer életükben elmennek oda, s felkínálják magukat annak, aki kiválasztja őket, a kapott pénzt pedig a szentélybe vetik; vannak olyan templomok is, ahova a családayáknál nagyobb tiszteletnek örvendő kurtizánok járnak el, hogy felkínálják bájaikat; sőt van néhány, ahol férfiak kasztrálják magukat, csak hogy a szentélyben szolgálhassanak), azért Knidoszon sokkal tisztább, az istennőhöz méltóbb formákat ölt, mint másutt: a sóhajok jelentik az áldozatot, a gyengéd szív a felajánlást, s a szerelmes ifjak szívük hölgyéhez intézett ünnepélyes fogadalmát maga az istennő hallgatja meg. (Vö. Uo. 8.)

⁶⁶ Montesquieu külön alfejezetet szentel a tudom-is-én-micsoda fogalmának az 1755-ben bekövetkezett halála miatt töredékben maradt, az *Enciklopédiába* szánt ízlés-szócikkében, az *Essai sur le goût*-ban. Ebben előadja azt a példázatot, amelyet később Schiller is felhasznál: „A görög mítosz szerint a szépség istennőjének van egy öve, mely olyan erővel bír, hogy viselőjének kellemet kölcsönöz, és szerelemre lobbant íránta. Ugyanezt az istenséget kísérik a báj istennői, avagy a gráciák. [...] Minden kellem szép, lévén a szerelmi báj öve a knidoszi istennő tulajdona; de nem minden szépség kellem, mert Venus az öv nélkül is az marad, ami.” (Friedrich Schiller: „A kellemről és a méltóságról”. Ford. Papp Zoltán. In *Uő: Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Atlantisz, Budapest, 2005. 71–128., 71.)

⁶⁷ Montesquieu: *Le temple de Gnide*, 8.

⁶⁸ Ellenben Aristaeus (Doris fiatal férje) kedvére van, mert az a leghevesebb szenvedéllyel beleszeretett a bájos knidoszi Camillába (ők lesznek a költemény főszereplői), s az ifjú mégis azért kereste fel az istennőt, hogy tegye őt még szerelmesebbé. (Vö. Uo. 13–15.) Kisfaludy Sándor lefordította magyarra a mű első és ötödik könyvét, ez utóbbiban bukkan fel a főszereplő, de nála nem mint Aristaeus szerepel – hanem mint Damon! (Vö. Kisfaludy Sándor: *Szépprózai művek*. S.a.r. Debreczeni Attila. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 1997. 26–33.)

⁶⁹ Montesquieu: *Le temple de Gnide*, 9–10.

én leszek a legboldogabb halandó. El fogunk menni a templomba, soha még igazibb szerelmesek nem lépték át küszöbét. [...] Talán rávehetem, hogy eljöjjön velem abba a csalitba, ahol sok kanyargó ösvény összetalálkozik, s amint ilyen félreeső helyre vezettem...– de a Szerelem, amely meghihlet, megtiltja, hogy felfedjem titkait.⁷⁰

Aligha kétséges, mi fog történni a csalitban... Ebben a hatalmas kertben az érzelmi túlfűtöttség nem egyszerűen jól megfér a vidám – s nyilvánvalóan erotikus – játékokkal, hanem kölcsönösen erősítik is egymást. A gyengéd szív összes finom gesztusa és a szerelemre éhes érzékiség (még ha az utóbbira csak diszkrét utalásokat is tesz a szöveg) jól megfér egymással. Az ártatlanság és a szerénység is fokozza a vonzerőt, elragadja a képzeletet, magasba emeli a szenvedélyt. Mind a mesterkelt kacérsággal, mind a nyílt és közvetlen szexuális vonzással szemben egy magasabb, az istennő által is képviselt *finomság* mutatkozik meg, egy sokrétűbb, intenzívebb, titokzatosabb és mindezért kimeríthetlenebb öröm, amelyet valóban a kert és benne a templom szépsége szimbolizál a legjobban: természet és művészet tökéletes összhangja.

Idézzük fel Kierkegaard nevezetes gondolatát a Mozart *Don Giovanni*jának elemzéséből! Szerinte az érzékiséget önálló princípiummá éppen a kereszténység kovácsolta azzal, hogy keményen tiltotta: így születik meg a középkorban a minden lelkitől, a hűség összes kötöttségétől mentes, csak a pillanatban élő tiszta érzékiség gondolata. A görögöknél ez ebben a formában ismeretlen volt.⁷¹ Boccaccio történetei nevetségessé teszik ezt a világból kirekesztő elutasítást azzal, hogy megmutatják, a tiltás mennyire erőtlen és könnyen kikezdzhető, s hogy mennyi szemforgatáshoz vezet valódi erényesség helyett. Montesquieu viszont Knidosz jellemzésében megalkot a jelen számára egy olyan modellt a kereszténység előtti korból, amelyben a szépség isten-nőjének közvetlen közelségében az érzékiség, az érzéki örömök intenzív élvezete békésen összefért az ártatlansággal, a játékos szabadsággal, a derűvel, a gyengéd érzelmességgel és boldogsággal. Még a pogány ókorba sem kell feltétlenül visszaröplünni az ilyen idillhez: a korabeli földrajzi felfedezések is elég muníciót szolgáltatnak. 1772-ben írja meg Diderot a *Pótlék Bougainville Utazásához* című művét, amely a neves utazó Tahitiről szóló beszámolóját „egészíti ki”. Diderot szerint a tahiti „vadember” lelkében „a szabadság érzete a legmélyebb érzelem”, ezért nem is érti a mi társadalmunk béklyózó kötöttsége-

⁷⁰ Uo. 12.

⁷¹ „Eddig a világon még soha nem értelmezték az érzékiséget úgy, mint a *Don Juan*ban – tudniillik mint princípiumot –; [...] az erotika itt: csábítás. Igen figyelemreméltó, hogy a görögségből teljesen hiányzik a csábító eszméje. [...] [Ui. ott] a lelki az uralkodó, vagy mindig összhangban van az érzékivel. A görög szerelem ezért lelki volt, és nem érzéki... [...] Don Juan viszont alapjában csábító. Szerelme nem lelki, hanem érzéki, s az érzéki szerelem fogalma szerint nem hűséges, hanem teljesen hűtlen, nem egyet szeret, hanem mindet, azaz mindenkit elcsábít.” (Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Osiris-Századvég, Budapest, 1994. 75.)

it. Oru, a helyi bölcs ezt mondja az európai lelkésznek, aki vallási elveire hivatkozva ellenáll a helyi leányok szerelmének. „Nem tudom, miféle dolog az, amit te vallásnak nevezel. Csak rosszat gondolok azonban róla, mivel megakadályoz téged abban, hogy ártatlan élvezetet izlelj [*de goûter un plaisir innocent*], melyre a természet, ez a legfőbb mester, mindnyájunkat felszólít.”⁷² Szaporíthatók lennének még a korabeli példák, de talán ez a kettő is kellőképp illusztrálja a határozott igényt az európai keresztény civilizációban kialakult normáktól eltérő értékrendek bemutatására a szerelem, szabadság és szépség témájában – legyenek azok Knidoszon vagy Tahitin, a múltba vagy a jelen egy távoli helyére konstruálva.

Mindenesetre bármennyire is esztéta maradt az ifjú Damon, a budoár varázslatos mű-ligetében már más a miliő, mint a kerti lakban vagy ennek elképzelt előképében, a knidoszi félszigeten. Az érzékiség legmélyebb titkaihoz a legfelségesebb tisztaságú filozófiai elvek elfogadásán keresztül vezet csak út: a párnákkal teli barlangocska buja sötétsége és az ész világossága vibrál ebben a sajátos összjátékban. Ez a hangzás már – dacára az este és az éjszaka kedélyes könnyedségének – Sade márki borzongató kísérleteit előlegezi. „Halandó voltam még [...], de Maga istenné változtatott.” (PL, 1357.) – mondja Damon Aphrodité földi helytartójának. S még ha ezt itt inkább csak egy kicsit túljátszott szerep is, e mondatban felsejlik egy olyan állapot, amelyben az emberi törvények és szokások, a hagyományos kapcsolatok és érzelmek érvényüket veszítik. Nem is járunk már olyan messze a sillingi várkastélytól.

Libertinusok

Vivant Denon meséjét úgy próbáltam bemutatni, mint amiben erotika és esztétika kölcsönösen erősítik egymást; azok a lelki fodrok és mélységek, amelyek feltáruznak hőseink előtt éppen e kölcsönviszony eredményei. Damont „esztéta-libertinusnak” neveztem, mert az élvezet totalitására, az élmény megismételhetetlen teljességére vágyik, s hajlandó eljátszani az ehhez szükséges összes szerepet és igénybe venni minden kelléket: legyen az érdekes helyszín, helyzet vagy eszköz, izgató jelmezbe öltözött és elbűvölően játszó partner, esetleg egy bizsergető gondolat vagy eszme. Ez a fajta libertinizmus valahol félúton jár – s ez nagyjából még időben is stimmel – a XVII. századi szabadgondolkodó libertinizmus és az elsősorban Sade márki nevével fémje-

⁷² Denis Diderot: „Pótlék Bougainville Utazásához”. Ford. Györy János. In Uő: *Válogatott filozófiai művei*. Szerk. Szigeti József. Akadémiai, Budapest, 1983. 326–368., 332. és 339. Hozzá kell tennem, hogy itt a szabad szerelem és a szépség imádata a hasznosság felől kap legitimitást. A termékenység és a szaporulat a közösség érdeke; azaz ennek semmi köze a Don Juan-féle pillanatnyi élvezetnek és terméketlen csábításhoz (a pusztá élvezetet hajhászó „ledér” nő és férfi megvetés tárgya Tahitin Diderot leírásában): „Alig van valami közös vonás az athéni Vénusz és a tahiti Vénusz között: az egyik galáns Vénusz, a másik termékeny Vénusz.” (Uo. 350.)

lezhető XVIII. század végi filozófiai libertinizmus között. Az előbbiben még nincs szinte semmi „esztétikai”, az utóbbiban már nincs – mondhatnánk, de ez így nem volna teljesen pontos. Inkább úgy kellene fogalmazni, hogy a szépség esztétikája köré szerveződő, Montesquieu knidoszi idilljében megjelenő (Damon és Mme de T*** által különösen a mese első két stációjában képviselt) libertinizmus mellett megjelenik a tiszta formájában a fenségessel társítható, filozófiai elveit a gyakorlatban közvetlenül működtető libertinizmus. A fenségesnek a század közepén, Edmund Burke-nél tisztázódó, „szenzualista” megközelítésére gondolok elsősorban (amelynek más aspektusairól a következő tanulmányban is lesz szó). Szétfeszítené ennek a tanulmánynak a kereteit, ha minderről részletesen akarnék írni, ezért csak néhány megjegyzésre szorítkozom befejezésül.

A XVII. századi szabadgondolkodó libertinizmus (vagy az ortodoxia ellenességétől a természet imádatán át a zabolátlan életmódig terjedő korai *libertinage*⁷³) rövid jellemzése helyett csupán John Wilmotnak, Rochester második grófjának (1647–1680) hírhedt – részben saját maga, részben kortársai és az utókora által megalkotott – figuráját szeretném megidézni. Benne még egy olyan kéjencet (*rake*) láthatunk, akit termékenyen kontrasztba lehet állítani ifj. Crébillon vagy Vivant Denon rokokó hőseivel.

Rochesterben ott tombol a feudális kényúr, aki gátlás nélkül és féktelenül hághatja át az összes társadalmi és erkölcsi normát, ha úgy hozza kedve, Don Juan későközépkori legendákban feltűnő alakjára emlékeztetően. Holott John Wilmot már nem lovagi nemes, hanem egyértelműen udvaronc, II. Károly kegyeltje. Okosan, cinikusan, szellemesen, olykor bölcsen reflektál tetteire és viselkedésére, sokat moralizál is kora és az udvari élet visszásságain, hasonlóan La Rochefoucauld herceghez.⁷⁴ Még ha ő sokkal nyersebb és szókimondóbb marad is, mint francia kortársa, aki ezt írja: „[a]z illem [*bienséance*] valamennyi törvény közül a legjelentéktelenebb, s mégis a legtöbbre becsült.”⁷⁵ Olyan helyzet ez, amellyel az abszolút (vagy legalább erre törekvő) uralkodó udvarában élőknek számolniuk kell. John Wilmot botrányai élesen világítanak rá az új életmód és értékrend mesterkélttségére és képmutatására: ő ezt a minden hagyományos törvénynél és normánál alattomosabban hatni akaró fegyelmező, civilizáló erőt sem akarja eltűnni. Mivel számára nem maradt komolyan vehető érték, törvény és tekintély, minden gátat elemi vágyai kielégülése elé gördített, áthágandó akadálnak tekinthet. II. Károlyról írja híres szatírájában:

⁷³ Ld. pl. Stephen Gaukroger: *Descartes: An Intellectual Bibliography*. Clarendon, Oxford, 1995. 135. skk.

⁷⁴ La Rochefoucauld is feudális bölényként él, nők és összeesküvések, dévajtság és csaták tölti ki életét, míg végül ünnevelt társasági lénygé, udvari bölccsé szelídül, aki hatalmas sikert arat kesernyés szellemes maximáival.

⁷⁵ La Rochefoucauld: i. m. 117.

Szegény király! akár az Udvar alja,
bohó elmédet farkad úgy uralja;
nincs még ily büszke, ily makacs farok,
ily hetyke fasz még nem élt s nem baszott;
útjában állhat vallás, haza, törvény,
átgázol rajtuk ő, pinára törvén, kurvát kurvára halmoz szüntelen;
szegény, botrányos, víg fejedelem!

S a végén hozzáteszi: „[u]tálom a föld mindannyi királyát, / franc majmot avagy britföldi pojácát!”⁷⁶ Kíméletlen kritika a „*merry monarch*”-ról, amely miatt egy időre távoznia is kellett az udvarból. De nem csak az adott történelmi-politikai helyzettel, hanem általában az emberi állapottal is elégedetlen. Bizonyos tulajdonságaikat tekintve (újabb kedvelt libertinus téma) még az állatok is magasabb rendű életet élnek az embernél, akit a kéj-, a hatalomvágy és a szertelenség hajt arra, hogy társait romlásba döntse.⁷⁷ Az emberi ész csak arra jó, hogy „a természet szavát [*light of nature, sense*]” mellőzve tévutakra, ingoványba vezesse az embert, aki majd csak a sír szélén érti meg, hogy egész életében rossz úton járt. „S e büszke gépet [*reasoning engine*] íme por fedi, / hábár oly bölcs volt, elmés, gögteli.”⁷⁸ E sorok komor, barokk *vanitas*-tanításával tanulságos párhuzamot mutat e féktelen kéjenc élettörténete is: a dévaj és erkölcstelen életmód a test elborzasztó pusztuláshoz vezet. A mindössze harminchárom éves szépfíú elevenen rohad el különböző nemi betegségei és alkoholizmusa következtében, miután Gilbert Burnet püspök hatására (általólag) eldobja ateizmusát, és tékozló fiúként megtér – kiszáradva a teremtőjéhez is. A *conversio* épületes mozzanata fikcióba illő. Bő száz évvel később Lorenzo Da Ponte és Mozart Don Giovanniját is elnyelik a pokolbéli lángok, de nála már sem megtérésről, sem önmegtágadásról, sem hosszú és gyötrelmes kínlódásról nem beszélhetünk: bátran fog kezét a kőszoborral, a „*Viva la libertà!*” még ott cseng a fülünkben. Igaz, ha valakit belülről lassan szed szét a vérhaj, abban kevés heroizmust lehet felfedezni.

Stephen Jeffreys *The Libertine* (1994) című drámájában⁷⁹ dolgozza fel és értelmezi John Wilmot életét. A következő mondatot olvassuk a gróf egyik kedvenc prostituáltjának, Jane-nek a szájából (kicsit szabadon fordítva): „[o]lyan embernek nevezném Önt, aki azt színleli, hogy nagyon szereti az életet, pedig távolról sem annyira.”⁸⁰ E példával egyrészt azt szeretném kiemelni, hogy

⁷⁶ John Wilmot: *Szatíra II. Károlyról*. Ford. Bárány Ferenc.

⁷⁷ „Bárcsak lehetnék szabad lélek [*spirit free*] én, / (ki veszemre e furcsa csodalény: / ember vagyok) s dönthetnék afelett, / hogy mily burokba öntsem testemet, / már inkább lennék majom, medve, eb, / s minden, e balga állatot kivéve, / ki olyannyira büszke eszére.” (John Wilmot: *Szatíra az ész és az ember ellen*. Ford. Bárány Ferenc.)

⁷⁸ Uo.

⁷⁹ Ennek alapján azonos című film is készült Laurence Dunmore rendezésében 2004-ben.

⁸⁰ Stephen Jeffreys: *The Libertine*. Nick Hern Books, London, 1994. 37.

Rochester élete – nem véletlenül – mennyire kínálkozik a drámai feldolgozás számára,⁸¹ másrészt azt, hogy az élet habzsolásában és a társadalmi-erkölcsi határok átlépésében talán több a melldöngető teatralitás, a nyilvános szereplés és a közönség megbotránkoztatásának kéje, mint az élet szeretetéből származó öröm – pláne mint annak kifinomult és elmélyült élvezete. Még obszcén vagy szexuális tartalmú költeményeiből is sokkal inkább a fájdalom, a gyötrellem, a keserűség hangja hallatszik, mintsem az élvezet vagy a gyönyör szólalmai.⁸²

Mint láttuk, Rochester második grófja egyáltalán nem húzódik el a világ elől, életét nem a vidéki vagy titkos városi kastélyokban rejtőző budoárokban éli, s pláne nem a sillingi várkastélyhoz hasonló civilizáción kívüli helyeken, hanem mindig a lehető legszélesebb társadalmi nyilvánosság előtt szerepel. Az ő színpada nem az intimitás kertje, hanem a közélet rivaldája. Érdeklük korának teológiai, filozófiai, erkölcsi, művészeti és politikai kérdései, ezekben radikális és szabad véleményt nyilvánít. Nem magánember, hanem „politikus”. Élvhajhászatában van valami ádáz, kíméletlen kritikáiban pedig csalódottság és keserűség. Mert valami tisztábbra, nemesebbre és állandóbbra vágyott, mint amit az életben, az emberek között talált. Szabadságát és elvárástól való függetlenségét egész életvitelében folyamatosan érvényre juttatja: a kicsapongás, az ital és a nők mértéktelen „fogyasztása” nem a gyönyör minél teljesebb és sokrétűbb élvezetére irányul, inkább testi és szellemi erejének a bizonyítására. Egyedül ezt az erélyt tudja szembehelyezni az ürességgel.

Közel egy évszázad telik el. Sade márki perspektívájának megjelenéséhez szükség volt arra, hogy időközben az „esztétikai” felemelkedjen, s vele felépüljenek az érzelmességgel és a szerelemmel, az intimitással és erkölcsösséggel összeköthető szépség erős bástyái – vagy kertjei, amelyeket aztán le lehet dönteni, ill. szét lehet dúlni. Sem a Sade-nál megjelenő erőszakos, végtelenül önző, keselyű- vagy sas-szerű⁸³ kéjenc, sem a kevésbé elvetemült századvégi libertinus alakja nincs meg az érzelmes szerelmesé nélkül, aki gyengéd, kötődő és erkölcsös. Don Giovanni nem lenne (vagy legalább is nem lehetne olyan, amilyen) Don Ottavio nélkül, általában a vadászó „Don Juanok” a szenvedélyesen szerető Saint-Preux-k vagy Wertherek nélkül,⁸⁴ Merteuil márkiné

⁸¹ John Wilmotról már kortársa, barátja, George Etherege (1635?–1692) is írt darabot *The Man of Mode* (1676) címmel, amelynek Dorimant nevű főhőse – akinek alakja sokat köszönhet John Milton és John Bunyan Sátánjának is (vö. Nancy Rosenfeld: *The Human Satan in Seventeenth-Century English Literature: From Milton to Rochester*. Ashgate, Aldershot, Burlington, 2008. 127. skk.) – a gátlástalan, cinikus és vonzó kéjenc irodalmi típusát alapozta meg, akit William Congreve *Így él a világ* c. vígjátékának Mirabelétől Oscar Wilde *Az ideális férj* c. darabjának Lord Goringjéig követhetünk nyomon az angol irodalomban. (Uo. 148.)

⁸² Vö. uo. 150.

⁸³ Vö. Jovica Acín: *Sade apokalipszise. Vázlatok az isteni márkiról*. Ford. Radics Viktória. Kijárat, Budapest, 1999. 13–15.

⁸⁴ Vö. Stendhal: i. m. 222–232. Ld. még: „Vajon [Don] Ottavio nem Werther és Saint-Preux, a felvilágosodás korabeli híres szentimentális hősök ikertestvére? Don Juan az erősebb, a biztosabb, sőt a na-

Tourvelné nélkül, Bromion Theotormon nélkül,⁸⁵ vagy Juliette a szájalmasan naiv Justine nélkül.⁸⁶ Vagy az új viselkedésformák elsajátításában döntő szerepet játszó irodalmi műfajt tekintve: a libertinus regények az érzelmes-szerelmes regények nélkül. A finom, szentimentális lelkek egyúttal a legnevesebb préda is a libertinusoknak: ragadozó és zsákmánya evidens módon összetartozik. Valmont vikomtot az erényes Tourvelné elcsábítása sokkal jobban izgatja, mint a naiv Cécile-é; s a *Justine*-ben szereplő Erdei Szűz Mária kolostor libertinus atyái is az ártatlan erényesség eltiprását találják csak igazán felajzónak.⁸⁷ Az előbbi esetben persze még fortélyos csábításról van szó, az utóbbiban már csak pusztá erőszakról. „Én nem kérek... csak elveszek... [...] [A]zt a lényt pedig, kit pénzem vagy hatalmam vágyaim alá rendel, nem részesítem sem megbecsülésben, sem gyengédségben”, vallja a Justine-t (sokadikként) megerőszakoló és rabláncon tartó Dalville.⁸⁸

Prévost abbé *Manon Lescaut*-ja⁸⁹ még gyengédebb, mégis eltéphetetlen láncokról szól, s nagyon sajátos helyet foglal el történetünkben. Fodor Géza értelmezésében „a szerelmi szenvedély uralhatatlan és erkölcsileg indifferens élethatalom volta” rajzolódik ki ebben a regényben. Manon – Fodor szerint éppen Prévost ábrázolási fogatékosságaiból fakadóan – nem hús-vér regényfigura lett, hanem mitikus alak: egy „már-már Aphrodité”.⁹⁰ Az elmesélt történet azt demonstrálja, a józan ész, de még a megfontolt önérdek sem tehet

gyobb – de az olyan nagyság, mely nincs tekintettel a Másikra. A nem morális önzés nagysága. Werther, Saint-Preux, Ottavio szerényebben méretezett figura, de olyan ember, akiben bízni lehet, mert inkább van tekintettel a Másikra, mint önmagára.” (Heller Ágnes: *Érték és történelem. Tanulmányok*. Magvető, Budapest, 1969. 356–357.)

⁸⁵ Vö. William Blake: *Albion leányainak látomásai*. (1793) A női alak, Othoon (akit Bromion megerőszakol és elhagy, s akinek ezt szerelme, Theotormon nem tudja megbocsátani) a szabad szerelemnek a libertinusokétól alapvetően eltérő változatát képviseli: ez sem nem szűzies, sem nem buja, sem nem érzélgős, sem nem gálánisan mesterkél. Röviden: a John Milton *Elvesztett Paradicsomában* (1667) szereplő első emberpár szabad, tiszta és teljes szerelmére vágyik: „Üdv, tiszta nász! Titok-Szabály: / [...] / ...Te távoztattad az / emberről nyájra a bujálkodást. / [...] / Szerelem itt sebez arany-nyilakkal, / örök sugára, bíbor szárnya itt leng, / vezet s mulat; nem szajhák vett mosolyában, / szerelmetlen, örömtelen, rideg, / véletlen kéjben, udvari szerelmek / ledér táncában, kéjenc maszkabálban / éjféلكor, szerenádban, mit a senyvedt / szerelmes zeng kevély hölgyének, aki / csak arra méltó: dobja, vesse meg!” (Ford. János István. IV. ének) Othoon ideálja nem is működőképes ebben a világban.

⁸⁶ Sade márki tagadása nincs meg anélkül, amit folyamatosan negál. Csak egyetlen megjegyzés ehhez: a *Filozófia a budoárban* c. műben elhangzó logikus isten-ellenérvék szándékaik szerint bárkit meggyőzhetnek arról, hogy isten csak egy tévhit. Ezután Mme de Saint Ange erre szólítja fel a frissen beavatottat: „Esküdj meg, hogy soha többé nem gondolsz rá...” (Sade márki: *Filozófia a budoárban*, 30.) Vajon kire kellene akkor esküdni? Ráadásul ezek után is folyamatosan szükség mutatkozik erre a kimérésre, hiszen káromlásával tovább fokozhatják izgalmaikat vagy a beteljesülés gyönyörét.

⁸⁷ „[E]z a lány [Octavie] egyébként felettebb vallásos, erényes, tisztességes és érző lélek volt”, ami csak tüzelte martalócái vágyát: „a diadal csak akkor értékes számomra – mondja egyikük –, ha könyveken át vezet hozzá az út.” (Sade márki: *Jusitne, avagy az erény meghurcoltatása*. Ford. Vargyas Zoltán. Európa, Budapest, 1989. 150. és 149.)

⁸⁸ Uo. 175.

⁸⁹ 1731-ben jelent meg először, később több, módosított szövegű kiadás is napvilágot látott.

⁹⁰ Fodor Géza: „A mítosz megkísértése: a *Manon Lescaut* új betanulásban”. In Uő: *Zene és színház*. Argumentum – Lukács Archívum, Budapest, 1998. 155–185., 158. és 159.

semmit a Manon iránt feltámadt szerelmi mániával szemben. Szintúgy hatás-talan a „rideg és gyötrelmes” erény az égi jutalom ígéretével, bár – ahogy az emésztő szerelmet elszenvedő és a történetet elmesélő Des Grieux lovag elis-meri – magasabb rendű, mint a földön elérhető legnagyobb és legédesebb boldogság: a szerelem gyönyöre.⁹¹ Vannak, akik az utóbbinak valóságos rabjává válhatnak. Az átlagemberek többsége csak néhány szenvedélyt (*passions*) ér-zékel:

A nemesebb jellemek lelkét azonban ezer meg ezer indulat mozgatja, mintha nem őt, hanem több érzékük [*sens*] volna, mintha olyan gondolatok támadnának ben-nük, és olyan érzéseket [*sensations*] élnének át, amelyek meghaladják az emberi természet szokott határait. Mivel ezek az emberek tudatában vannak lelki nagysá-guknak [*sentiment de cette grandeur*], amely az átlag fölé emeli őket, semmire sem büszkébbek, mint erre, s ezért viselik el oly nehezen a megvetést és a nevelésés-séget, ezért szenvednek annyira a szégyen súlyától.⁹²

Ebben a fejtegetésben a lelki nagyságnak semmi köze a morálhoz, az erköl-csi nemességhez vagy akár az önuralomhoz, inkább egyfajta pszichikus hiperérzékenység. Des Grieux lovag ezzel mentegetheti szép számmal elkö-vetett becstelen tettét; valamint azzal a „janzenista” állásponttal, amely ezt mondatja vele: „úgy kellene cselekednem, mint ahogy gondolkodom [azaz józanul és erényesen], de hatalmamban áll-e úgy cselekedni? Nagyon nagy segítségre volna szükségem, hogy elfedhessem Manon szépségét [*charmes de Manon*].”⁹³

Catherine Cusset elemzése is abból indul ki, hogy példátlan a korabeli regényirodalomban Manon erkölcsileg teljesen közömbös figurája. Bármit gátlástalanul megtesz, akár prostituálja is magát, hogy biztosítsa a kellemes életkörülményeket, a gyönyörök élvezetét, ugyanakkor sem a pénz, sem a ha-talom, sem semmiféle vagyon nem érdekli önmagáért. Ha ingyen is jól érez-heti magát, akkor semmire nincs szüksége. Szórakozni, játszani, tréfálkozni és nevetni akar. Manon halála éppen akkor és azért következik be – már az amerikai száműzetésben –, mert végül a derék lovagnak sikerült belőle „ren-des nőt” (hüségese, dolgosat, otthonülőt) faragnia.

Des Grieux szerelme szenvedélyes, bálványként imádja Manont, s egyetlen vágya, hogy birtokolhassa a nőt,⁹⁴ hogy olyan fenséges tárggyá változtassa,

⁹¹ Az igazi kérdés az „hogyan mennyi erőt ad az erény és mennyit a szerelem a [boldogság beteljesü-lését megnehezítő] fájdalmak elviselésére. A tényekből kell ítélni [*Jugeons-en par l'effet*]. Mert sokkal többen elárulták a szigorú erényt, mint ahányan hűtlenné váltak a szerelemben.” (Antoine-François Prévost: *Manon Lescaut és Des Grieux lovag története*. Ford. Kolozsvári Grandpierre Emil. Magyar Heli-kon, [Budapest], 1978. 73.)

⁹² Uo. 64.

⁹³ Uo. 73.

⁹⁴ A történet vége felé lovagunk így értékeli: „Igen, mindent elvesztettem, amit az emberek becsül-

amely megérdemli az ő – az átlagember számára felfoghatatlan mélységű és lobogású – szenvedélyét:

Ezzel szemben Manon az érzés mozgékonyágát testesíti meg, amelyet nem lehet birtokolni, sem megállítani, sem korlátozni – egy olyan érzését, amelyben nem lehet megbízni, mert lényege a szabadság és a változékonyság. Ellentmondás van a lovag túlzó érzései és Manon szórakozás iránti könnyed igénye között. A regény tárgya elsősorban nem az, Des Grieux hogyan sérti meg atyái [erkölcsi] rendjét, inkább az, hogyan kísérli meg a gyönyört, e tovatűnő, változékony, könnyed érzést, olyan fenséges érzések törvénye alá vonni, mint a Szenvedély és a Vágy.⁹⁵

Manon nem arisztokrata származású,⁹⁶ nincs érzéke és igénye a gálánsság formái iránt, nem is olvas érzelmes regényeket, nem száll alá a szív bugyriába: csak gyűlöl unatkozni, azt szereti, ha a pillanat sugallatának engedelmességgel jól érezheti magát. Manon, e modern Aphrodité, az igazi „libertinus” ebben a tragikus történetben, ellentéte a szerelemi szenvedély önkívületében élő, magát a másikkal végérvényesen összeláncolni és így azt birtokolni akaró lovagnak. Bár a kisasszony semminemű filozófiai hajlandóságot nem mutat, nyugodtan nevezhetjük természet adta vagy naiv libertinusnak. Míg a lovagnak heroikus küzdelemben kell magát függetlenítenie a morális és társadalmi elvárásoktól, addig Manon valahogy magától értetődően mentes minden erkölcsi skrupulustól, a bevett életminták követésének igényétől, s természetes derűje, elevevége és vibrálása sokáig ellenáll a lovag képviselte kizárólagos és megkötő szenvedélynek is. Nagyon kíváncsi, nagyon játékos, nagyon érzéki és evilági gyönyörökre vágyó, még ha azok távolról sem csak testiek.

Sade márkival kapcsolatban csak az „esztétikaival” való lehetséges viszonyára térnek ki. A *Filozófia a budorában* (1795) c. műben a fiatal Eugénie⁹⁷ tanítása, jó libertinussá nevelése a tét, azaz az illendőség ellenében a természet útjára való rávezetése. „Tanácsol-e a természet olyasmit, ami gyalázatára van?” – az erényeskedés mögött becsvágy, gög, önös érdek, s hideg vérmérséklet lapul, közlik vele bölcs tanítói.⁹⁸ A boldogság elérése természetes módon

nek [estime], de Manon szeretett [j'étois maître du cœur de Manon], s én ezt becsültem legtöbbre a világon.” (Uo. 150.) Azaz a Manon szíve feletti rendelkezésről van szó.

⁹⁵ Cusset: i. m. 58.

⁹⁶ Ellenben a lovag rendkívül büszke nemesi voltára. Beszámolójában arról, hogy egy párbaj során visszaadta ellenfelének elejtett kardját, ily szókra fakad: „a nemes vér sohasem hazudtolja meg magát”. (Prévost: i. m. 162.) Ugyanakkor egy pillanatig sem merül fel számára lelkiismereti problémaként, hogy a Saint-Lazare börtönből való szökése közben keresztüllött egy fegyvertelen börtönsofogót.

⁹⁷ Eugénie egy igazi kis új Manon, aki kifejezetten érzéki zseninek fog bizonyulni képzése során, ráadásul ugyanúgy elbűvölő is: „Ah, micsoda szépséges test! Maga Vénusz áll előttünk, akit a Gráciák még szebbé tettek.” (Sade márki: *Filozófia a budoárban*, 20.)

⁹⁸ „Jobb, bölcsőbb, illőbb-e inkább az önszeretetnek áldozni, mint a szenvedélyeknek? Az én szememben egyik nem különb a másiknál, és aki csak az utóbbi szavára hallgat, több okosságot tanúsít, mivel a természet kizárólag ezen a hangon szól hozzánk, míg az előbbi az ostobaság és az előítélet szava.” (Uo. 27.)

kizárólag az érzékeink felfedezésétől és az általuk nyújtott élvezet minél teljesebb átélésétől remélhető, s a szükséges érzékenység elsajátításának folyamata gyakran ízlés és képzelet⁹⁹ terminusaiban fogalmazódik meg. Sade márki szóhasználatában ezek nem nevezhetők esztétikai fogalmaknak, mégis – ha másként nem, kifordításként vagy karikatúráként – megőriznek valamit esztétikai eredetükből.

A márkinál az ízlés mindenekelőtt idioszinkratikus érzékenységet jelöl, amely mindenkiben természettől fogva olyan, amilyen. A természet „az ember teremtésekor abban lelte kedvét, hogy éppoly különbözőnek alkossa meg az emberi hajlamokat [*affections*], mint az arcokat, nincs hát miért ámulnunk inkább azon, milyen sokfélék a gusztusok [*goûts*], mint azon, milyen sokfélék a vonásaink.”¹⁰⁰ Semmi társias vagy megosztható, sőt igazából pallérozható sincs benne. Legfeljebb a gátló előítéletek takarítandók el az útjából. Az örömköztartalmáról, amely mind az esztétikai tetszés korai megfogalmazásaihoz,¹⁰¹ mind az érzelmes-szerelmi idillhez (ahogy fentebb Montesquieu-nél vagy Diderot *Pótlékában* láttuk) hozzátartozott, itt nincs szó, ahogy a bűnösségéről sem. Pontosabban: a közfelfogás szerinti bűnös voltuk harsány és kéjes tagadása csak további örömforrás. Ki vagyunk szolgáltatva természetes hajlamainknak, a nekik való engedelmeskedést morálisan megítélni értelmetlen. „A szenvedélyen át a természet üzen, / Épp ezért ne figyelj egyébre sohasem. / [...] / ...a természet minket egyként szeret, / Akár tiszták vagyunk, akár gazemberek.”¹⁰²

A különféle perverz passziók iránti fogékonyság ízlésként említetik, még ha ez valóban kicsavarása is az esztétikai ízlésnek: a sillingi kastély sokat próbált kéjencei

izgatóbbnak találták, ami vén, undorító és mocskos, mint azt, amit a legistenibbnek formált meg a természet. [...] A természet rendetlensége magában hordoz valami pikantériát, ami alighanem erősebben hat az idegrendszerre, mint a legszabályosabb szépségek. [...] Egyébiránt a szépség az egyszerű dolog, a csúnyaság pedig a különleges, a bujálkodás során pedig a feltűzelt képzelet nyilván a különleges dolgot részesíti előnyben az egyszerűvel szemben. A szépség, az üdeség csak egyszerű értelemben hat; a csúnyaság, a lealacsonyodás sokkal mellbevágóbb, s mivel az ütés erősebb, a hatása is élénkebb. Ezek után korántsem kell csodálkoznunk azon, hogy sokan inkább egy vénséges, ronda, sőt bűdös nőt választanak élvezetük tárgyaként, mintsem egy csinos és üde leányzót, miként azon sem, ha va-

⁹⁹ „A képzelet [*imagination*] lobbantja lángra gyönyöreinket, a szerelmi élvezetekben a fantázia irányít mindent, mindennek ez a mozgatója; és csakugyan, nem ilyenformán élvezünk-e, nem ebből a forrásból táplálkoznak-e leghevesebben kéjeink [*voluptés*]?” (Uo. 41.)

¹⁰⁰ Uo. 39.

¹⁰¹ Ld. pl. Addison különbségtételét az „ártatlan gyönyörök” és az „érezkibb örömközt” között; az előbbi – az „esztétikai” – üdvös, az utóbbi, mivel eltunyultsághoz vezet, erkölcsromboló. (Vö. Joseph Addison: „A képzelőterő gyönyöre”, 1187.)

¹⁰² Sade márki: *Az igazság*. Ford. Petri György.

laki sétái során inkább a hegyvidék szikkadt, rögös ösvényeit rója, mintsem a síkság egyhangú útjait. [...] [E] tekintetben éppúgy nem áll módunkban változtatgatni ízlésünkön, amiképpen testünk alakzatát sem tudjuk változásra bírni.¹⁰³

A libertinusok ízlése tehát inkább a „fenséges” szabálytalanságot, végleteséget, sőt rútságot, mintsem a „szép” szabályosságot, tökéletességet vagy hamvasságot részesíti előnyben. Úgy tűnik, a fenséges „mennyei” természete folytán kompatibilisebb az ember pszichofiziológiájával, mint a szépség „minőségi” természete. Képzletüket a rendkívüli éleszti fel igazán, s a nagyobb gerjedelem, nagyobb, erőteljesebb, megrendítőbb csapást mér az idegrendszerre; minél sokat próbáltabb a kéjenc, annál nagyobb sokkhatásra van szüksége, hogy még valamit érezzen. S noha a képzelet hergelte és az ízlésen keresztül megélt élvezet teljesen az egyéné, egyetemes elismerésre tarthat igényt, így többre taksálható, mint a hagyományos értékek.

A megbecsülésből [*estime*] fakadó örömei [*plaisirs*] csupán lelki természetűek [*plaisirs moraux*], és nem mindenkit elégítenek ki, az üzekedésből [*fouterie*] fakadó gyönyörök mindenkinek kedvére valók, és csábító tulajdonságaik gyorsan kárpótolnak azért a pusztán képzeletben létező megvetésért, melynek mindazonáltal nem egy eszes nő fittyet hány, új élvezetforrást [*plaisir de plus*] fedezve fel ebben az érzésben. Üzekedj hát, Eugénie, drága angyalom, üzekedj, a tested a tiéd, kizárólag a tiéd, a világon egyedül neked van jogod élvezni, és élvezethez juttatni általa bárki mást, tetszésed szerint.¹⁰⁴

Noha általában igaz az, amit Roland Barthes állít, ti. hogy Sade márki világában „nem döntő sem az életkor, sem a szépség, itt nem a külső megjelenés szertint osztályozzák az embereket”,¹⁰⁵ a vén kéjencek néha mégis igazi „esztétaként” ítélnék. Pl. amikor alkalmazzák a fentebb Marivaux-nál látott megkülönböztetést: „[a] festőknél kétségkívül a magasabb, jobb alakú Augusztina vitte volna el a pálmát; a libertinusoknak azonban inkább báj kell, semmint tökéletesség, inkább egy kis dundiság, semmint szabályosság.”¹⁰⁶ Vagy amikor a libertinus atyák megpillantották a bájos Octavie-t – akinek „egész lényében volt valami csábító, hogy ha csak ránézett az ember, önkéntelenül is vonzódott hozzá” –, s földbe gyökerezett a lábuk: „egy pillanatig révülten álltak ennyi báj láttára; a szépség hatalma tiszteletet parancsol, még a legmegátalkodottabb gazember is valami hódolatfélét érez iránta...”¹⁰⁷ Tehát nem arról

¹⁰³ Sade márki: *Szodoma...*, 32–33.

¹⁰⁴ Sade márki: *Filozófia a budoárban*, 35. Manonnak azt „tanította” a lovagja, hogy csak az övé lehet a teste és a lelke is, hiszen csak ő szereti bálványhoz méltón. Eugénie-t viszont önrendelkezésre és érző, hús-vér létezésre biztatják.

¹⁰⁵ Roland Barthes: *Sade, Fourier, Loyola*. Ford. Ádám Péter, Romhányi Török Gábor. Osiris, Budapest, 2001. 28.

¹⁰⁶ Sade márki: *Szodoma...*, 225.

¹⁰⁷ Sade márki: *Justine*, 146.

van szó, hogy az „esztétikai” egyáltalán nem érintené meg a libertinusokat. Talán inkább azt mondhatnánk, a bájként elgondolt szépség vagy a fenséges modern esztétikai tapasztalata meghatározza az észlelésüket, bizonyos értelemben „kulturálja” – de aztán alaposan át is hangolja ezeket az élményeket. A kék fiziológiai gyökereihez szállnak alá, amivel megszüntetik azt a távolságot, eltüntetik azt a leplet, azt a „metaforikusságot”, amely finommá és esztétikaivá tehetette az élményt. A társadalmi és erkölcsi skrupulusokkal együtt minden „esztétikai” közvetítést is kidobnak, a hatást csökkentő, elhomályosító vagy feleslegesen késleltető tényezőnek tartanak. Ahogy Sade márki világa az általunk használt értelemben nem erotikus (s ezért aztán könnyen meg is unható),¹⁰⁸ úgy már nem is esztétikai.

Dolmancé szerint a „kicsapongó férfihajlamok [*goûts de l'homme*]” három osztálya a következő: 1) szodómia; 2) szentséggyalázó passziók (*fantaisies sacrilèges*); 3) kegyetlenkedések (*goûts cruels*).¹⁰⁹ A szodómia (az anális közösülés) iránti ízlés magában rejtja a férfi számára a nővé változás kékjét, amely „felelős gyönyör [*plaisir délicieux*]”. A szentséggyalázó fantáziák inkább a fiatalokat lelkesítik, akik számára minden korlát áthágása bizsergetően újszerű. Ezek közül csak az istenkáromlás nem válik ízetlenné később sem, még ha nincs is isten: „oly édes érzés megbotránkozást kelteni: némi diadalérzést csepegtet gögünkre, ami pedig igazán nem megvetendő; [...] ez egyik titkos gyönyörűségem, kevés szellemi élvezet [*plaisirs moraux*] hat ilyen erősen képzeletre.”¹¹⁰ A harmadik típusról szólva:

Valamennyien érzelmi megrázkódtatásra vágyunk, mondják, ez minden kéjvágyó ember célja, és ezt a célt a leghatásosabb eszközökkel akarjuk elérni. [...] arra törekszünk, hogy idegeink együttesét a lehető leghevesebb hatás érje; márpedig, tekintve, hogy nem kétséges, miszerint a fájdalom élénkebben érint, mint az öröm, másokból kiváltott érzés [*sensation*] hatásából eredő megrázkódtatások [*chocs*] sokkal erőteljesebben fognak továbbrezegni bennünk, erősebben visszhangoznak majd, hevesebb működésre serkentik az állati ösztönöket [*esprits animaux*], amelyek [...] rögtön lángra lobbantják érzékeinket és fogékonytá teszik őket a gyönyörre.¹¹¹

¹⁰⁸ Vö. Barthes: i. m. 34. „Az erotika szexuális, de a szexualitás nem erotika. Az erotika nem a szexualitás egyszerű utánzása, hanem a metaforája.” (Octavio Paz: *Az erotikus túlpárt: Sade*. Ford. Szőnyi Ferenc. Európa, Budapest, 2002. 25.) Sade márkinál nem találjuk ezt a metaforikusságot, helyette közvetlen megnevezést, akkurátus rendet és kombinatorikát. „Sade valamennyi erotikus leírásából geometriai lecke lesz, körkörös szemléltető oktatás, ami bekerít és foglyul ejt bennünket. Egy érvelő és szillogisztikus gyönyör nevében egy különös despotizmus követelményét fogalmazza meg, amelyben a lázadó ösztönök a következtetés zsarnokságával egyesülnek. Rációja csak azért szabadít meg minket, hogy mindjárt bezárhasson a föld alatti tömlőceibe, melyek nem kevésbé borzalmasak, mint a moralisták, a pedagógusok és a zsarnokok börtöncellái. És nem kevésbé unalmasak is.” (Uo. 92.)

¹⁰⁹ Sade márki: *Filozófia a budoárban*, 53.

¹¹⁰ Uo. 55.

¹¹¹ Uo. 56.

Talán nem tűnik erőltetettnek, ha azt állítom, a Denon mese értelmezésénél már emlegetett három esztétikai kategória strukturálja ezt a felosztást is: a szodómia felséges és teljes – hiszen férfi és női szerepben egyaránt átélhető – gyönyöre a delikát szépség, az istenkáromlás keltette megbotránkozás izgalma az újszerűség, a kegyetlenkedés megrázó élvezete pedig a felséges esztétikai élményének a változata.¹¹² Kétségtelenül „visszaszenzualizált” és karikatúraszerű változata: a *Szodoma százhusz napja* nyugodtan kaphatta volna azt az alcímet is, hogy az „undor geometriája”.¹¹³

Az idegeinkre tett hatásban a fájdalom megrendítőbb, mint az öröm. Szinte ugyanezt olvashatjuk Edmund Burke esztétikai traktátusában¹¹⁴ – azzal a nem elhanyagolható különbséggel, hogy Burke nem a szemlélő-élvező által másnak okozott gyötrelmeire gondol. Mindenesetre Burke „esztétája” (legalábbis a *Filozófiai vizsgálódások* első négy könyvében) leginkább egy „behaviorista” automatára¹¹⁵ emlékeztet, aki a megfelelő ingerekre a megfelelő válaszokat adja. Ha szépet lát, akkor szeretet vagy szerelem ébred benne, ha fenségest, akkor – mivel az önfenntartási ösztöne stimulálódik – egyfajta „gyönyörteli borzongás” keríti hatalmába. Mindez zsigerből, azonnal, ellenállhatatlanul és megfontolás nélkül támad fel a lelkében (legalábbis ha ízlését nem torzítja el valami előítélet, rossz beidegződés vagy diszpozíció stb.). Sade márki kéjencei nagyon hasonló módon, hasonló közvetlenséggel élik meg különböző passzióik borzongató kéjeit. Ugyanakkor bármennyire is a gyönyör és fájdalom primer érzésére alapozódik az „esztétikai” tapasztalat, Burke mindig hangsúlyozza a (biztonságos) távolság fontosságát, különösen a mélyebb-

¹¹² A fenségeseen zord, kietlen tájak is fontos effektusok Sade márki leírásaiban. A gótikus fenséges sztereotípiáival találkozunk pl. a pénzhamisítók tanyájának bemutatásakor: „megpillantottuk a várat egy meredek sziklafal tetején, s ahogy ott függött a szörnyű szakadék fölött, inkább tetszett kísértetkastélynak, mintsem társadalmon élő emberek hajlékának.” (Sade márki: *Justine*, 164.) A fenséggel hagyományosan társított kiengesztelődésből és otthonosság hiányból a társadalmon kívülség mozzanata lesz hangsúlyos. Ez nem egyszerűen fizikai magányosságot jelenthet – amerről Burke azt gondolja: „a teljesen magányos élet ellenkezik lényünk rendeltetésével, hiszen alighanem maga a halál sem rémítőbb idea ennél.” (Burke: i. m. 50.) –, hanem majdnem mindig egy társadalmon kívüli közösséget: libertinus szerzeteseket, pénzhamisítókat vagy ama gazdag kéjenceket, akik a sillingi kastélyban egy falanszter-jellegű (vö. Barthes: i. m. 23–27), minden részletre (napirendre, öltözködésre stb.) kiterjedően és szigorúan szabályozott mini-társadalmat eszelnek ki.

¹¹³ A modern esztétikai szépségnek nem a formátlan értelmében vett rútt, hanem az undort keltő lesz az igazi ellentéte. Addison már 1712-ben így fogalmaz: „Lehetséges ugyan, hogy az anyag egyik darabjában nincs több valóságos szépség vagy rútság, mint a másikban, hiszen lehetett volna olyan is az alkatunk, hogy mindaz, ami most undort vált ki belőlünk, kellemesnek mutatkozzék...” (Addison: i. m. 1189.) Kant is jóváhagyja ezt: „A rútságnak egyetlen olyan fajtája van csupán, amelyet nem lehet a természetnek megfelelően megjeleníteni anélkül, hogy meg ne semmisüljön minden esztétikai tetszés, tehát a művészeti szépség: nevezetesen az a fajta rútság, amely undort kelt.” (Immanuel Kant: *Az ítélelőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Ictus, Szeged, 1997. 238.) Az undor sade-i középpontba állítása ugyancsak az „esztétikai” kicsavarásának olvasható.

¹¹⁴ A gyötrelmek „sokkal nagyobb hatást gyakorolnak testünkre és elménkre, mint bármilyen öröm, melyet a legjáratosabb kéjenc vagy a legélénkebb képzelet ajánlhatna, s a legegészségesebb és ételileg kifinomultabb test élvezhetne.” (Burke: i. m. 44–45.)

¹¹⁵ Vö. Frances Ferguson: „Legislating the Sublime”. In Ralph Cohen (ed.): *Studies in Eighteenth-Century British Art and Aesthetics*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1985. 128–148., 131.

94 re ható, megdöbbenő fenségesnél, amelyről csak akkor beszélhetünk, „ha a fájdalom és a rettegés úgy módosul, hogy valójában nem ártalmas; ha a fájdalom nem vezet erőszakhoz, a rettegés pedig nem az illető személy azonnali pusztulásához kapcsolódik”.¹¹⁶ A márki elveti ezt a puffert, helyette, mondhatni, a füstszűrő nélküli élvezetet preferálja: kínozni és olykor kínoztatva lenni egyaránt a legmagasabbrendű, „fenséges” kéjhez vezető módszer lesz.

Coda

Tomaso di Lampedusa egyetlen – családtörténeti és életrajzi elemekből építkező – regényének, *A párducnak* fontos helyszíne egy dél-szicíliai kastély, ahol 1860 novemberében egy nagyon fiatal és még teljesen ártatlan jegyespár – Angelica és az ifjú Salina sarj, Tancredi – élete legszebb két hetét töltötte.

[F]elragyogott Szent Márton nyara, mely a gyönyör igazi évszaka Sziciliában. Fényes és kék a langyos levegő, valóságos szelíd oázis az évszakok kemény sorában, mely légyságával meggyőzi és tévútra viszi az érzékeket, langyosságával pedig titkos meztelenkedésekre csalogat. Efféle titkos, azaz erotikus meztelenkedésről a donnafugatai palotában aligha lehetett szó, hanem ott volt immár a szerelmespár, amelyben forrt az érzékiség önkívülete, és annál hevesebben, minél inkább el volt fojtva. A Salináknak ez a palotája mintegy nyolcvan évvel azelőtt örömtanyája volt [a] sötét gyönyöröknek, amelyekben akkor a haldokló rokokó kor hempergett.¹¹⁷

A vágytól izzó szerelmesek fogócskázva, bújócskázva, ölelkezve töltötték napjaikat, s közben felfedezték maguknak a hatalmas, labirintus-szerű kastély rejtett lakosztályait és elfeledett zugait. Egyik nap egy szekrény mögé rejtett tapétaajtót találtak, innen egy felfelé vezető szűk lépcsősor nyílt, amelyen át egy valaha párnázott ajtajú különös terembe jutottak. A szalon méretű szobából további hat kis budoár nyílt, fehérmárvány padlójuk egy oldalt futó csatorna felé lejtett, az alacsony mennyezet színes stukkói már felismerhetetlenek voltak, a falakon körben alacsonyra függesztett hatalmas tükrök, mellettük rokokó gyertyatartók. Az ablakok egy máshonnan nem látható világítóudvarra néztek. Minden helyiségben feltűnően széles díványok korhadtak, s a kandallók márványberakásait, amelyek valaha „révülten vonagló meztelen alakokat” ábrázoltak, megcsonkították. A falakon fentebb és embermagasságban is szokatlanul sűrűn sötét foltok éktelenkedtek. A falba süllyesztett szekrényből pedig lovaglóostorok, s ismeretlen funkciójú acélszerszámok kerültek elő. A fiú megrémült „a látványtól, és saját magától

¹¹⁶ Burke: i. m. 163–164.

¹¹⁷ Tomaso di Lampedusa: *A párduc*. Ford. Füsi József. Irodalmi, Budapest, 1963. 208. (Pintér Tibornak tartozom köszönettel azért, hogy emlékeztetett erre a helyre.)

is”, ezért gyorsan elhagyták e baljós helyet. S „aznap, egész napon át, Tancredi csókjai nagyon gyengédek voltak, mint aki [...] csókjával engesztelni akar.”¹¹⁸

A véletlenül felfedezett libertinus fészek – a vérfoltos falakkal, a kízó-szerszámokkal és a lefolyó csatornával – a labirintus-kastély egyik iszonytató helye, amelynek szelleme azért – akaratán kívül és saját megdöbbenésére – megérintette hősünk nyiladozó férfiúi lelkét. Ártatlan szerelmeseink, akik ki nem elégített vágyuk tüzevel megelevenítették e porosan és élettelenül szunnyadó palotát, borzadva menekültek ki, s soha nem tértek ide vissza. A rokokó – családi-lelki és szellemi – örökségből valamiféle súlyos, titokzatos, homályos elfojtás maradt: a tapétaajtót becsukták, s a szekrényt gondosan visszahúzták elé. Lampedusa zseniális húzással folytatja: felfedezőink már másnap egy hasonló ostorba botlanak. Mégpedig az egyik XVII. századi őspuritán kis szobácskákból álló lakosztályában, amelyet „magánkolostorként” használt annak idején: itt „vezekelt és készítette elő a mennybe vezető útját.”

Az egyik falon hatalmas feszület, nagyobb az életnagyságnál: a megkínzott Isten feje a mennyezetet érinti, vérző lábai a padlót: az oldalán tátongó seb mint valami száj, amelynek a brutalitás megtiltotta, hogy kimondja a végső menekvés szavait. Az isteni holttest mellett a falba vert szögről egy rövid nyelű korbács függött...¹¹⁹

Noha Lampedusa ezután a múltban vezeklésként elhullajtott vér általi és az Angelica jelenbeli szépsége általi megváltás hasonlóságáról beszél, számunkra a libertinus és a flagelláns szeánszok helyszínének egymás utáni megtalálása adja az érdekesebb párhuzamot. Már-már tébolyult végleteesség, kínok, vér és halál – mindezek persze másfajta gyönyört vagy megváltást, másfajta mennyet ígértek az egyik és a másik esetben, mégis a bezárkózás és a magányosság, a felhasznált eszközök és a kíméletlen módszerek kísértetiesen hasonlítanak az egymástól egy évszázadra lévő két esetben. Egykor eloldódás a testitől a szellemi és a mennyei kedvéért, aztán eloldódás minden hagyományos kötöttségtől, amely a testit, a testtel kapcsolatosat tiltotta. Mindkettő felszabadulás, de olyan, amely másfajta, súlyos kötöttséget hozott: a vezeklés szigorú és magányos önsanyargatását, ill. minden társiasról, együttérzőről, érzelmesről való teljes lemondást. Ádáz aszkézisre van szükség mind a két esetben: az egyik a túlvilági-mennyei érdekében a testit áldozza fel kíméletlen következetességgel, a másik az evilági testi eufóriák sorozata kedvéért minden társiasan emberit. Mindkét áldozatot magányos emberek hozzák – önmagukért. Mindannyian kívül vannak a szépség esztétikáján.

¹¹⁸ Uo. 217–218.

¹¹⁹ Uo. 218–219.

3. Szép kép és fenséges fuvallat: Berkeley és Burke a nyelv hatalmáról

*The Four Senses are the Four Faces of Man &
The Four Rivers of the Water of Life*
(W. Blake: *Annotations to Berkeley's Siris*)¹

Hadd idézzem meg mindjárt egy Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) *Laokoónjából* vett részlettel azt a filozófiai problémát, amelyet szó és kép, hallás és látás, irodalmi és képzőművészeti ábrázolás, fenséges hatás és szép látvány egymással kapcsolatba hozható kettősségei jelentettek a XVIII. században:

Ha Vergilius Laokoónja kiáltozik, kinek jutna eszébe, hogy a kiáltozáshoz szélesre tátott szája szükséges, és hogy a szélesre tátott szája csúnya [*häßlich*]? Elég, hogy a „*clamores horrendos ad sidera tollit*” [rémült ordítással bög az egekre] emelkedett mozzanat [*erhabner Zug*] a hallás számára, bármilyen legyen is a látvány. Aki itt szép képet [*schönes Bild*] kíván, arra hatást tévesztett a költő művészeté.²

Sokan írtak 1766 előtt is már erről a témáról, köztük az a két kitűnő író is, akivel itt foglalkozni szeretnék. Mindketten jelentős és sokrétű hatást tettek korukra és utókorukra, a brit szigetekre és a kontinensre egyaránt. George Berkeley (1685–1753) kortársai szemében még elsősorban nem filozófus volt, hanem a keresztény vallás és egyház védelmezője, a szabadgondolkodók legfélelmetesebb ellenfele, aki Cloyne püspökségét is apologetikus erőfeszítései jutalmaként nyerte el 1734-ben. Edmund Burke (1729–1797), whig-párti képviselő a század egyik legeredetibb politikai gondolkodója volt, akit elsősorban a brit (liberál)konzervativizmus atyjaként tartunk számon. Berkeley elsőként illette a modern természettudományok filozófiai alapjait éleselméjű kritikával, s – ettől nem függetlenül – vallási kérdésekben a szabad kritikai észhasználat veszélyeire hívja fel a figyelmet; Burke pedig elsőként bírálja meg keményen a francia forradalom általa is világtörténelminek tartott eseményét, és – ettől nem függetlenül – a „meztelen ész” elszabadult politikai alkalmazásának romboló hatásaira figyelmeztet.

Hőseink között persze mintegy kétnemzedéknyi korkülönbség van, s el-

¹ „A négy érzék az ember négy arca, és / az élet vizének négy folyója.” (*Széljegyzetek Berkeley Siriséhez*)

² Gotthold Ephraim Lessing: „Laokoón vagy a festészet és a költészet hatáiról”. Ford. Vajda György Mihály. In *Úó: Válogatott esztétikai írásai*. Vál. Balázs István. Gondolat, Budapest, 1982. 193–319., 208.

méleti érdeklődésük és gyakorlati tevékenységük is alapvetően különbözik. Mégis van legalább egy közös témájuk, amely a fenti kettősségek felismerése és tárgyalása alkalmával bukkan fel náluk, s alapvetően a nyelvvel, a nyelvhasználattal kapcsolatos. Berkeleyt persze elsősorban a vallási nyelv, Burke-öt pedig a kultúra és a politika nyelve érdekli. Szempontunkból mindenesetre egy-egy olyan munkájuk érdemel majd kitüntetett figyelmet, amely életműveik hagyományos értékelésében általában csak perifériális szerepet kap. Berkeleyről ugyanis szokás azt mondani, hogy az igazán fontos műveit fiatalon, még az 1710-es években megírta, Burke-nél viszont az érett, sőt kései politikai művek kommentálására helyeződött nagyobb hangsúly. Az itt részletesebben vizsgált írásaikban – az 1732-ben publikált *Alciphron, avagy az aprólékos filozófus* című vallásfilozófiai dialógusban,³ ill. az először 1757-ben, majd két évvel később kibővítve megjelent esztétikai értekezésben, a *Filozófiai vizsgálódásban*⁴ – mindkettőjüknél a nyelv emotív funkciói kerülnek előtérbe, s egyúttal szembe az információ-közlő és képi-reprezentatív működésével. Berkeley a kinyilatkoztatás misztériumainak értelmezésekor beszél erről, Burke pedig a szavakból szőtt emotív-retorikai világ kulturális és politikai jelentőségének a felismerésekor. Kissé sematizálva azt is mondhatnám, hogy a metafizikai érdeknek az esztétikaiba (és politikaiba) való átalakulását – vagy másképpen: a látható mellett a láthatatlan esztétikai tapasztalatának formálódását – figyelhetjük meg a nyelvre vonatkozó reflexiók tükrében.

Úgy gondolom, célszerű Berkeley nyelvvel kapcsolatos filozófiai megjegyzéseit három csomópont köré rendezni, s ezek mentén áttekinteni. Felfigyelhetünk egyrészt egy általános nyelvkritikai szólamra, másrészt az optikai nyelvelméletére, amely egyre nagyobb részletezettséggel bontakozik ki műveiben, harmadrészt – s ez lesz itt a legfontosabb – az emotív nyelvhasználattal kapcsolatos tanításra, amely átvezet majd Burke-höz.

Nyelv és kritika

Már az 1710-es *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről* azzal kezdődik, hogy mindenekelőtt „a nyelv természetéről és a vele való visszaélésről” kell szót ejteni. Berkeley szerint ugyanis a világ által elfogadott hamis alapelvek fő forrása a nyelv. Eddigre a nyelvkritikai szemléletnek persze már elég hosszú filozófiai hagyománya van – a humanistáktól John Locke-ig.⁵ Ami ér-

³ George Berkeley: „Alciphron. Or the Minute Philosopher”. In David Berman (ed.): *George Berkeley Alciphron, Or the Minute Philosopher in Focus*. Routledge, London, New York, 1993. 17–161. (A továbbiakban: AL)

⁴ Edmund Burke: *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről való ideáink eredetét illetően*. Ford. Fogarasi György. Magvető, Budapest, 2008. (A továbbiakban: FV)

⁵ Itt jegyzem meg mindjárt, hogy az alábbiakban Berkeley-t nem Locke nyelv- és ismeretelméletének tükrében fogom vizsgálni, ezért nagyrészt mellőzni fogom az obligát fejtegetéseket Locke és Berkeley viszonyáról. Annál is inkább, mert – ahogy lejjebb is utalok erre – Berkeley-nak a témánk szempontjára

dekessé teszi Berkeley gondolatmenetét, az az, hogy kritikájának fő célpontja az absztrakt általános ideák koncepciója. Ezekről általában úgy vélik, hogy „a dolgok megnevezése céljából jöttek létre; amiből világosan következik, hogy ha nem volna beszéd és nem léteznének egyetemes jelek, akkor soha senki nem gondolt volna absztrakcióra”.⁶ Az általános nevekhez nem lehet egyetlen pontos jelentést, azaz elkülönült ideát kapcsolni: Berkeley szerint számos különös ideát jelölhet ugyanaz a név – hasonlóan az algebraiban használt betűkhöz, amelyek más-más lépésben más-más különös mennyiséget jelölhetnek. (A, 168. skk.) Ezzel szemben az általános nevek azt sugallják, hogy mögöttük határozott idea van, pedig az valójában elgondolhatatlan, s ami itt ugyanaz: elképzeltetlen, mint például „a háromszög” absztrakt általános ideája. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy Berkeleynek a határozott jelentés nélküli szavakat és a belőlük következő verbális vitákat ért nyelvkritikája alapvetően az ilyen közlések képnélküliségére hivatkozik. Ami értelmes, az látható. Később, az *Alciphron* hetedik beszélgetésében majd így fogalmaz:

bizonyos, hogy elképzelnünk, mielőtt reflektálnánk, érzékileg észlelünk, mielőtt elképzelnénk, s hogy minden érzékünk közül a látás a legtisztább, legelkülönültebb, legváltakozatosabb, legegyszerűbb és legátfogóbb. Ennél fogva természetes, hogy a képzelőerő segíti az értelmet [*intellect*], az érzék a képzelőerőt, s a látás az összes többi érzéket... (AL, 138–139.)

Mindenesetre „a tudás legtöbb területe furcsán összekuszálódott és elhomályosult a kifejtésükhöz használt általános beszédmódok és a szavakkal való visszaélés folytán”. A szavak tehát gyanúsak, mert félrevezethetnek bennünket, ezért a filozófusnak meg kell próbálni pusztán önmagában szemlélni az ideákat: így kerülheti el a verbális vitákat, szabadulhat meg „az absztrakt ideák finom és szövevényes hálójától”. És azzal, hogy „a szavakból kivetkőztetett [*divested of words*]” saját ideáira korlátozza gondolatait, számos tévedést elkerülhet. Ez utóbbi metafora nagyon tetszik Berkeleynek: hogy világos képet kapjunk a vizsgált ideákról, meg kell szabadulnunk „a szavak” ítélőképességünket elvakító „mezétől és terhétől [*dress and incumbrance of words*]”; másként: félre kell vonnunk „a szavak függönyét [*curtain of words*], hogy szemünkbe tűnjön a tudás szépséges fája [*fairest tree*]”. (A, 171. és 173.)

A metafora később is visszatér, szintén nyelvkritikai kontextusban. Az 1734-es *Analizálóban* Berkeley igényt tart a szabadgondolkodók előjogára, hogy ugyanolyan szabadon vizsgálja meg kora matematikájának alapelveit,

ből fontos kritikái érvei inkább a deisták leegyszerűsítő Locke-olvasatára vonatkoznak, semmint magára Locke-ra.

⁶ George Berkeley: „Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről”. Ford. Fehér Márta. In Uő: *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Vál. Altrichter Ferenc. Gondolat, Budapest, 1985. 147–272., 154. és 167. (A továbbiakban: A)

100 ahogy ők teszik ezt „a vallás alapelveivel és misztériumaival”.⁷ Berkeley szerint a modern analízis híveinek nem kellene annyira finnyásnak lenniük a ki nyilatkoztatás titkait illetően, hiszen miért ne lehetnének a misztériumok a hit tárgyai, ha olyan „homályos misztériumok”, mint a másod-, harmadrendű fluxiók vagy a másod-, harmadrendű differenciák a tudomány tárgyai lehetnek. Egyik sem ésszerűbb a másiknál.⁸ A modern matematikai analízissel nem az a baj, hogy nem használható nagyon is eredményesen, ahogy *A matematikai szabadgondolkodás védelmében* írt vitairatában (1735) is mondja, hanem hogy elvi-tudományos hiányosságai vannak.⁹ Ez azonban még a matematikusoknak sem feltétlenül tűnik fel, mert az általuk használt szimbólumok és jelölések

világosak és áttekinthetők [*clear and distinct*], s az elme számára semmiféle nehézséget nem okoz felfogni, hogy előállításukat minden megjelölhető határon túl folytatni lehet. Amint azonban fellebbentjük a fátylat [*veil*] és mögéje nézünk, amint félretéve a kifejezéseket arra törekszünk, hogy figyelmesen megvizsgáljuk magukat a dolgokat, amelyeket a feltevés szerint kifejeznek vagy jelölnek, akkor csupán ürességet, sötétséget és zürzavart találunk; sőt ha nem tévedek: egyenesen képtelenségekre [*impossibilities*] és ellentmondásokra bukkanunk.¹⁰

A clara et distincta kifejezések könnyen érthetők, de olykor nem vonatkoznak „magukra a dolgokra”, s ezért éppilyen könnyen félre is vezethetnek. E nyelvkritika nem a matematikai analízis diszkreditálására törekszik, csak elvitatja a racionális bírálat jogalapját a – hasonlóképpen homályos, de nem homályosabb – vallási titkok esetében. Hiszen ha nem a jelölésekre, hanem az ideákra alkalmazzuk a *clare et distincte* kritériumot, kiderül, „a modern analízis nem tudományos”.¹¹

E szavak nem idéznek fel bennünk képet, azaz határozott ideát, de amíg az absztrakt általános ideák nevei csak megtévesztenek, addig a matematikai jelölések használhatónak bizonyulnak. Mindenesetre egyaránt függönyként vagy fátyolként takarják el szemünk elől a valóságot: az első esetben a tudás karnyújtásnyira lévő, legbőségesebben termő (*fairest*) fáját, a másodikban önnön homályosságukat, jelentésük racionális megragadhatatlanságát. Ezzel szemben Burke-nél a (hatásos) szavak öltözte, meze, a belőlük szótt kárpit vagy fátyol már egészen más szerepet fog játszani: éppen az a gazdagság és bőség lesz, az a felettebb értékes tartalom, amely a civilizáció előrehaladá-

⁷ George Berkeley: „Az Analizáló”. Ford. Fehér Márta. In *Uó: Tanulmány...*, 503–560., 506.

⁸ Uo. 510. skk.

⁹ George Berkeley: „A matematikai szabadgondolkodás védelmében”. Ford. Fehér Márta. In *Uó: Tanulmány...*, 561–613., 569.

¹⁰ Berkeley: „Az Analizáló”, 511–512.

¹¹ Berkeley: „A matematikai szabadgondolkodás védelmében”, 550.

sával halmozódott fel, s amelyet a kultúra esetében inkább a fenséges, a politika esetében pedig inkább a szépség kategóriájának segítségével fejt ki. Berkeleynél csak az *Alciphron*ban olvasunk majd részletesebben arról, hogy bizonyos szavak, amelyek nem valamilyen idea helyett állnak, mással nem helyettesíthető érzelmi tartalommal rendelkeznek: ott azonban már nem a tudásról, hanem a hitről van szó.

A látás isteni nyelve

Berkeley már az 1709-es *Értekezés a látás új elméletéről* című művében kifejti optikai nyelvelméletét, ahogy arra – közel negyedszázad távlatából visszatekintve – maga is utal: „azzal a konklúzióval kezdem, hogy a Látás a Természet Alkotójának Nyelve; ebből vezetem le a jelenségekre vonatkozó tételeket és megoldásokat, s ebből magyarázom meg a látható dolgok és a látóképesség természetét”.¹² Ekkor még fordított utat járt be, a jelenségek és a látás képességének magyarázata vezette el a látás isteni nyelvéhez. Közel negyed századdal később a korábbi „analízis konklúziói” képezik a „szintézis alapelveit”. A „különböző és erre a célra alkalmas önkényes jelek sokasága nyelvet alkot”: a hangok módosulásai az emberi mesterséges nyelv számára szolgálnak a jelek kifogyhatatlan forrásaként; a fény módosulásai a Természet Alkotója természetes – noha éppúgy önkényes – nyelvének jelei. A hallott szavak teljesen másneműek, mint az általuk jelölt tartalmak, miként a látott fény és színek különböznek a tapintás ideáitól, amelyeket jelölnek.¹³ Már a korai műből is tudjuk, hogy

a látás tulajdonképpen tárgyai egy univerzális nyelvet alkotnak, amellyel a természet alkotója útbaigazít bennünket a tekintetben, hogyan szabályozhatjuk úgy tetteinket, hogy megszerezzük azokat a dolgokat, amelyek testünk fenntartásához és jólétünkhöz szükségesek... [...]. [E]zek az információk irányítanak bennünket életvitelünkben és minden ügyes-bajos dolgunkban.¹⁴

A látás tárgyai, az általunk észlelt színek és fények egy olyan egyetemes nyelv szavaiként szólnak hozzánk, amely alapvetően hasznos információkat nyújt, s a világban való tájékozódásunkat, fennmaradásunkat és jólétünket segíti elő. A látás észleleti aktusában maga az aktív és mindenütt jelen lévő isteni

¹² George Berkeley: „A látás elméletének védelme és magyarázata”. Ford. Fehér Márta. In *Uő: Tanulmány...*, 451–494., 473.

¹³ Uo. 473–474.

¹⁴ George Berkeley: „Értekezés a látás új elméletéről”. Ford. Faragó Szabó István. In *Uő: Tanulmány...*, 37–146., 135.

102 szellem beszél az emberhez.¹⁵ Ez összhangban van Berkeley más, itt most nem részletezett, metafizikai és ismeretelméleti tanaival, különösen az anyagi szubsztancia tagadásával, s észleleti ideáink passzivitásának feltételezésével, amelyek így, mint okozatok, mindig valamilyen aktív mentális okot igényelnek. Az *Alapelvek* végén a következőképp fogalmaz:

aki akár a legcsekélyebb reflexióra is képes, annak mi sem lehet nyilvánvalóbb, mint Isten létezése, azaz egy olyan szellemé, aki elménk számára bensőségesen jelenvaló, mert ő hozza létre bennünk az ideáknak vagy érzeteknek azt a sokaságát, amely folyamatosan hat ránk, s akitől teljességgel és abszolút módon függünk, egyszóval: akiben élünk, mozgunk és vagyunk... (A, 267.)

Az *Értekezés* azt igyekszik bizonyítani, hogy a látás és a tapintás ideái tökéletesen elkülönülnek, nem is hasonlítanak egymásra, így kapcsolatuk, amelyet a kontingens tapasztalat alapoz meg, önkényes, miként a nyelvben a szavak és jelentéseik kapcsolata.¹⁶ Ahogy később az *Alciphron* negyedik beszélgetésében ismét elmondja:

úgy tűnik, a látás igazi tárgyai: a fény és a színek, különféle árnyalataikkal és fokozataikkal; mindegyikük – lévén végtelenül változatos és kevert – egy nyelvet alkot, amely csodálatosan alkalmas arra, hogy a tapintható tárgyak távolságait, alakjait, helyzeteit, kiterjedéseit és különféle minőségeit sugallja és bemutassa nekünk: nem hasonlóság, nem is szükségszerű kapcsolatból származó következtetés alapján, hanem ahogy a Gondviselés önkényesen kiszabta – éppen úgy, ahogy a szavak sugallják az általuk jelölt dolgokat... (AL, 96.)

Az *Alapelvek*ben már nem általában a látás – mint hasznos információt közlő univerzális nyelv – hivatott bizonyítani az isteni szellem létezését, hanem a világban észlelhető rend és tervezés. Ezek győznek meg Isten létezéséről és attribútumairól. A természeti tárgyakat nem mi okozzuk, nem állhatnak fent maguktól, tehát valamiféle aktív szelleminek kell okoznia őket.

[A] természeti dolgok szilárd szabályosságát, rendjét és láncolatát, a teremtés bámulatos nagyszerűségét, szépségét és tökéletességét a nagyobb dolgokban, és nem mindennapi ötletességét a kisebbekben, valamint az egésznek a pontos har-

¹⁵ A „minden dolgot Istenben látunk” ismert elgondolására juthat erről eszünkbe, amelyet ekkortájt különösen Nicolas Malebranche (1638–1715) nevével kapcsoltak össze: míg azonban az abbé nyugodtan nevezhető hagyományos értelemben metafizikus gondolkodónak, akinek, például, sohasem juttott volna eszébe, hogy teológiai tételek esetében a józan ésszel való összhang kritérium lehetne, addig Berkeley – aki helyenként kifejezésre is juttatja, hogy nem kedveli a franciát – gyakran kéri számon ezt az összhangot. (Vö. Geoffrey J. Warnock: *Berkeley*. Blackwell, Oxford, 1982. 122. skk.)

¹⁶ Berkeleynél a látás nyelvi modelljének kidolgozása egyúttal a René Descartes-nál és Nicolas Malebranche-nál olvasható geometriai modell bírálata. (Vö. Margaret Atherton: *Berkeley's Revolution in Vision*. Cornell University Press, Ithaca, NY, London, 1990. 200. skk.)

móniáját és illeszkedését, mindenképp pedig az élvezet és fájdalom soha eléggé nem csodálható törvényeit, az állatok ösztöneit vagy természetes hajlamait, vágyait és szenvedéyleit... (A, 264–265.)¹⁷

Nos, aki ezt tekintetbe veszi, s Isten szokásos attribútumait is gondolja, az világosan észreveszi a végtelen, mindenütt jelen lévő, aktív isteni szellemet. Itt tehát inkább a látható világban észlelhető rend, harmónia, illeszkedés, a teremtés részeinek összehangoltsága győz meg egy értelmes Alkotó létezéséről, bölcsességéről és jóságáról, nem egyszerűen a távolságok, alakok, kiterjedés, mozgás stb. észlelése és megértése. A tetszetős és célszerű rend – tapasztalataink alapján – csakis értelmes alkotótól származhat. Ezt a tapasztalatot analogikus úton kiterjesztve jutunk el a Természet Alkotójának fel- és elismeréséhez.¹⁸ Ez a korszak új filozófiai beszédmódjával kompatibilisnek tartott istenérv: a tervezési érv.¹⁹

Szépség, rend, tervezés

Az analógia elvére épülő tervezési érv egyre nagyobb teret kap Berkeley gondolkodásában, az *Alciphron* negyedik beszélgetése is erről folyik. Itt az az igény fogalmazódik meg, hogy Isten létezését tény(állás)ként kell belátni, tehát megfigyelésen alapuló bizonyítékára van szükség. Tényre viszont csakis érzéki ideáink jellegéből lehet következtetni, hiszen kizárólag az érzéki ideáinkkal vagyunk közvetlen ismeretségben, amelyek külső tárgyakként mint okoknak az okozatai vagy jelei (*sensible tokens*). Azt kellene belátnunk, hogy Isten létezésében ugyanúgy hihetünk, mint bármely észlelt tény létezésében. Tehát pontosan úgy, ahogy Nagy-Britannia királyának vagy Spanyolország királyának létezéséről meg lehetünk győződve. Ezek amúgy a „szabadgondolkodó” *Alciphron*nak (Lord Shaftesbury és a deista Anthony Collins tanai minuciózusan kritikus, „aprólékos” képviselőjének²⁰) a példái a dialógusban.

¹⁷ Burke szerint is az isteni bölcsesség megnyilvánulását ünneplhetjük a test részeinek és a szenvedélyeknek – mint a lélek szerveinek – hasznosságában, tökéletes funkcionalitásában. (vö. FV, 61.)

¹⁸ Szokás, ezért én is megemlítem ehelyütt, hogy ezeknek az előfeltevéseknek és argumentumoknak (amelyek egyáltalán nem csak Berkeleynél olvashatók), valamint más hagyományos és a korban divatos istenérvnek a szellemes és megsemmisítő kritikáját David Hume írja meg híres vallásfilozófiai dialógusában még az 1750-es években, bár az csak halála után jelenik meg. (David Hume: *Beszélgetések a természetes vallásról*. Ford. Harkányi András. Atlantisz, Budapest, 2006.) Továbbá, hogy Hume ok-fogalma felől nézve Berkeleynek a hagyományos, „metafizikai” kauzalitásra épülő érvei sem tarthatók.

¹⁹ Egy Pál helytel volt szokás ennek a megközelítésnek az érvényességét megalapozni a kinyilatkoztatás felől: „Mert ami megismerhető az Istenből, az nyilvánvaló előttük [ti. az emberek előtt], mivel Isten nyilvánvalóvá tette számukra, mégpedig úgy, hogy ami nem látható belőle: örök hatalma és istensége, az a világ teremtésétől fogva alkotásainak értelmes vizsgálata révén meglátható.” (Róm I,20)

²⁰ Az „aprólékos filozófus” (*minute philosopher*) kifejezés már a dialógus címében szerepel. Az első beszélgetésben két értelmiségivel is találkozhatunk, ellenkező előjelűekkel: a kifejezés egyrészt jelölheti a kisszerű, a halhatatlanság helyett a pillanatra figyelő, minden megismerést az érzéki tapasztal-

104 Ehhez van szükség ismét az analogikus tervezési évrre. Hurlbutt megállapítja, hogy Berkeley itt igyekszik jóval kevésbé metafizikus lenni, mint korábbi műveiben²¹, így ismert metafizikai posztulátumai háttérbe szorulnak, vagy egyáltalán nem is említi azokat: nem hangoztatja érzékelt ideáink passzivitását – tehát azt, hogy nem mi hozzuk létre őket; sem azt a tényt, hogy anyagi szubsztancia nem alapozhatja meg ideáink előfordulásának rendjét – tehát a természeti törvényeket, amelyeket szintén nem mi alkotunk. Továbbá nem tartja fenn azt az álláspontját, hogy minden ismert ok szellemi természetű. Ugyanakkor azt igen, hogy mindennek lennie kell okának, s hogy az ideák rendje okozatnak minősül, amelyből Isten létezésére és attribútumaira következtethetünk.²² Majd Berkeley előáll egy korábban is alkalmazott érve kibővített változatával:

bár testi szememmel nem pillanthatom meg a láthatatlan Istent, mégis az összes érzékemmel a szó legszigorúbb értelmében igenis megpillanthatok és észlelhetek olyan jeleket és jelzéseket [*signs and tokens*], olyan okozatokat és működéseket, amelyek egy láthatatlan Istent sugallnak, jeleznek és bizonyítanak olyan bizonyosan, legalább ugyanazzal az evidenciával, mint ahogy más, érzékileg

talatra, az emberi természetet pedig az állati ösztönökre és vágyakra visszavezető filozófust; másrészt (ahogy Alciphron érti) a körülötte lévő dolgokból kiinduló, azokat aprólékosan mérlegelő és éleslátóan megkülönböztető gondolkodót. (vö. AL, 37. skk.) E kifejezéssel kapcsolatban Cicerót említik a beszélgetésben, s noha Berkeley helyet nem ad meg, a *Tusculumi eszmecseréről* van szó (I. xxiii.), ahol a Szókratész és Platón magasságaiba eljutni képtelen, a szellemi finomságok iránt érzéketlen „*omnes plebeii philosophi*”, tehát „az összes alja filozófus” kifejezés olvasható. (Macus Tullius Cicero: *Tusculumi eszmecsere*. Ford. Vekerdí József. Allpirnt, Budapest, 2004. 38.) Berkeley korábban a „szabadgondolkodó” minősítést használta szkeptikus és deista ellenfeleire, de az 1730-as évekre ennek a szónak már inkább pozitív csengése lett, s így nem felelt meg Berkeley céljának. Mindenesetre ez a pedáns módon „aprólékos” (*minute*) nem keverendő össze a sokak (köztük Lord Shaftesbury) által emlegetett vaskalapos, tudóskodó filozófussal (*pedant*).

²¹ Ennél karcosabban is lehet fogalmazni: sokan Berkeley filozófiai szempontból egyik leggyengébb művének tartják az *Alciphron*t. Népszerűsítő jellege és saját kifinomultabb istenérvei háttérbe szorulása szerepel a vádak között – a deista Lord Bolingbroke-tól (1678–1751) John Stuart Millen (1806–1873) át a kiváló eszmetörténész Sir Leslie Stephenig (1832–1904). Pedig a mű számos érdekességet tartalmaz: Berkeley optikai nyelvelméletének legkidolgozottabb változatát, mint látjuk; a nyelv nem kognitív elméletét és vallásfilozófiai alkalmazását; továbbá egy figyelemreméltó fejtegetést arról, hogy érzékeink közül miért csak a látás fogható fel nyelvként, illetve a szabadakarat és determinizmus kérdésének legteljesebb tárgyalását. S talán ebben a műben a legplasztikusabb, hogy filozófiai ellenszenvet nem pusztán a deistáknak besorolt – Anthony Collins (1676–1729), John Toland (1670–1722) és Lord Shaftesbury (1674–1713) – gondolkodók, hanem az isteni analógia elméletének ortodox fideisztikus hívei – William King (1650–1729) dublini érsek és Peter Browne (1665?–1735) püspök – ellen is irányul. Ugyanakkor a túlságosan polemikus stílus, a vitapartnernek bosszantóan leegyszerűsített, karikatúraszerű bemutatása – a fiatal Lysicles alakjában Bernard Mandeville-re (1670–1733), az érettebb Alciphronéban elsősorban Lord Shaftesburyre lehet ismerni, akik így (meglepő módon) közös platformra kerülnek –, és általában az apologetikus erőfeszítés valóban nem tartozik a mű filozófiai erényei közé. Warnock szerint ezért sem meglepő, hogy Joseph Butler (1692–1752) 1736-ban megjelent *Analogy of Religion*je, amely nagy elméleti alaposággal hasonló kérdéseket tárgyal, gyorsan feledtette a kortársakkal Berkeley dialógusát. (Warnock: i. m. 220.)

²² Robert H. Hurlbutt: „Berkeley’s Theology”. In Stephen C. Pepper, Karl Aschenbrenner, Benson Mates (eds.): *George Berkeley Lectures Delivered before the Philosophical Union of the University of California*. The University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1957. 106–121., 112.

észlelt jelek egyértelműen a te lelked, szellemed, gondolkodó princípiumod létezését sugallják nekem... (AL, 90.)

Isten létezését olyan bizonyosan és közvetlenül (sőt, mivel művei számszerűbbak, még nyilvánvalóbban) ismerjük fel, mint a magunktól különböző bármely más elmét vagy szellemet. A már az *Alapelvekből* is ismert érv (A, 265.) itt továbbmegy, s felhasználja – analogikus úton – a más (emberi) szellemek létezésének kartéziánus bizonyosságát is. Descartes-nál, aki pedig nem a kedvenc filozófusa Berkeleynek, azt olvashatjuk, hogy az embert imitáló automaták

sohasem tudnának szavakat vagy más jeleket használni és úgy összekapcsolni, mint mi tesszük, ti. hogy gondolatainkat közöljük másokkal. [...] [N]em tudjuk elképzelni, hogy [egy ilyen gép] a szavakat különféleképpen elrendezze s ezáltal értelmesen tudjon felelni arra, amit jelenlétében mondanak, amint ezt a legtompaszűbb emberek is meg tudják tenni...²³

Tehát ahhoz, hogy valaki mást hozzám hasonló értelmes lénynek tekinthessek, az kell, hogy beszéljen hozzám: a *nyelv megléte* és intelligens használata az illető emberi létezésének, gondolkodó szellem voltának bizonyítéka.

Éppen ezért Euphranor, a derék vidéki birtokos-gazdálkodó és teista filozófus, aki Berkeley legfontosabb szócsöve a dialógusban, az emberi nyelv és az isteni vizuális nyelv közötti hasonlóságok felsorolásába kezd. (Vö. AL, 91–104.) David Berman a következőképpen gyűjti csokorba a hallható és a látható nyelv közötti megfeleléseket, amelyek főleg az *Alciphron* negyedik beszélgetésében találhatóak, de egy részük, szórványosabban, Berkeley korábbi műveiben is: éppúgy önkényes kapcsolat van a szavak és jelentéseik, mint a látható színek, árnyalatok és a tapintható tulajdonságok között; a jelek mindkét nyelvben koherens rendszerré állnak össze. A grammatikának a természeti törvények felelnek meg (a természet legjobb nyelvtana Newton *Principia mathematicája*), miközben mind a természetes, mind a vizuális nyelvet biztonságga használhatjuk szabályaik ismerete nélkül is. Mindkettőt tanulási folyamat révén sajátíthatjuk el, bár a látás esetében ez észrevétlenebb. Sohasem közvetlenül a jeleket (a betűket vagy a színfoltokat) fogjuk fel, hanem egyből azt, amit jelölnek – a korban sokat tárgyalt Molineux-problémára alkalmazva: ha egy vakon született ember váratlanul visszanyerné a látóképességét, helyzete megegyez-

²³ René Descartes: *Értekezés a módszerről*. Ford. Szemere Samu, átdolg. Boros Gábor. IKON Kiadó, Budapest, 1992. 64. A. David Kline fejti ki részletesen, milyen előnyös Berkeley számára ezen a ponton – az „aprólékos filozófusok” mesterének számító – Descartes gondolatmenetének felhasználása. (Vö. David A. Kline: „Berkeley’s Divine Language Argument”. In David Berman [ed.]: *George Berkeley Alciphron, Or the Minute Philosopher in Focus*, 185–199., 192–199.; továbbá: David Berman: „Cognitive Theology and Emotive Mysteries in Berkeley’s *Alciphron*”. In Uo. 200–213., 201.)

106 ne egy olyan kínaiéval, aki életében először lát angol szöveget. A szójátékoknak, homonímiáknak a káprázatok, tükröződések felelnek meg a látásban: ezek is a jelek és jelölt dolgok közötti kapcsolat önkényességét mutatják. Mindkét esetben fontos a kontextus a közlemény megértéséhez; egyaránt nyújthatnak szórakozást, emelkedettséget, morális tanulságot (mondjuk egy költemény, illetve a naplemente). S mindkét nyelv képes tetteink, érzelmeink, attitűdjeink irányítására. Ebből az összevetésből az is nyilvánvaló, hogy nem pusztán egy teremtő, hanem egyúttal egy gondviselő Istennel van dolgunk, aki mindig közvetlenül jelen van, és mindenre figyel. Ez nagyon lényeges Berkeley számára: az optikai nyelv nem pusztán egy deisztikus, távoli istent bizonyít; felismerése révén továbbá elkerülhető a fideisztikus, negatív teológusok veszélyes tévedése is, azaz az a tétel, hogy Isten természete tökéletesen megismerhetetlen a számunkra.²⁴

Miután elfogadtuk, hogy a látás nyelv, immár a megfigyelhető tény bizonyosságával²⁵ tudjuk, hogy az isteni szellem létezik, s hogy bölcs és jóságos. A negyedik beszélgetés második részében a házigazda Crito – Berkeley másik szócsove – az analogikus érvelés hatékonysága mellett áll ki, s kimondatlanul is egyik földijével, Peter Browne püspökkel vitatkozik: Isten analógiák segítségével történő megismerését félreértik azok, akik azt mondják, „hogy nem alkothatunk semmilyen közvetlen vagy megfelelő fogalmat a tudásról vagy a bölcsességről, ahogy azok az istenségben vannak, vagy nem érthetünk meg többet ezekből, mint amennyit egy vakon született megérthet a fényből és a színekből”. (AL, 112.) Ezzel szemben Isten attribútumainak valamilyen emberi értelemben igenis felfoghatóknak – (be)láthatónak – kell lenniük, különben értelmetlen és hatástalan lesz az istenség jóságáról, bölcsességéről, igazságosságáról stb. beszélni. Különben Istenből kiüresedett név lesz, s ugyanazt lehet majd mondani róla, amit az *Alapelvek*ben az „anyagról”, ti. hogy csupán „ismeretlen minőségek ismeretlen hordozóját értik” rajta. (A, 221.) Isten létezésének elismerése jelenti minden teológia alapját. Az analógia biztosítja a láthatóságot (nem lehetünk született vakok ebben a tekintetben, ahogy Browne gondolja), s ezzel attribútumainak megértését.

Az *Alapelvek*ben olvassuk: a Természet Alkotója nagyritkán áthágja a természet szabályát, hogy „rendkívüli tünemény létrehozásával nyilvánítsa mindent felülmúló hatalmát”, de ezek a hatásos – megdöbbenést vagy ámulatot (*awe*) kiváltó – események szükségképp ritkák.

²⁴ Vö. Berman: i. m. 201–203.; ill. Uő: *George Berkeley. Idealism and the Man*. Clarendon, Oxford, New York, etc. 1996. 136–139.

²⁵ Megjegyzendő, hogy Berkeley álláspontja nem teljesen koherens abban a kérdésben, hogy mi képezi a bizonyosság alapját: hol az intuícióban, hol az érzéki észlelésben, hol a definícióban találja meg. (Vö. Hurlbutt: i. m. 119.)

Isten láthatólag úgy döntött, hogy nem rendhagyó és meglepő eseményekkel döbent rá bennünket a létezésében való hitre, hanem inkább a Természet művei révén győzi meg értelmünket [reason] attribútumairól, mivel ezek a művek szerkezetükben nagy harmóniáról és elmésségről tanúskodnak, és világosan utalnak Teremtőjük jóságára és bölcsességére. (A, 213.)

Harmónia és elmésség – szépség és tervezés. Az *Alciphron* harmadik beszélgetése tárgyalja hosszabban a szépség kérdését. Euphranor megállapítja, a szép mindig az adott dolog céljának való megfelelésben áll, ezért csak az elme képes felfogni (nem a szem a maga közvetlenségében). Így – Berkeley szándékai szerint – kiderül, hogy a Lord Shaftesbury nevével fémjelzett, a fizikai szépséggel analóg, a társadalmi és személyes kapcsolatok szimmetriáján és rendjén alapuló „erkölcsi szépség” nem állhat meg magában, igényli a Gondviselés céljának és szándékának a feltételezését.²⁶ Mindenesetre úgy tűnik, az optikai nyelv-konceptió a harmóniával és szépséggel kompatibilis. Mindaz, ami megsérti a rendet és a természeti fenséges ámulatba ejtő, megrendítő hatásával írható le, itt háttérbe szorul. Az optikai nyelven megszólaló isteni beszéd az érthetőség és a rendezett képek világa abban az értelemben, hogy a ráció és a szépség jelentik a mércéjét.

Szavak és érzések

Denis Diderot (1713–1784) 1749-est *Levél a vakokról* című filozófiai levelének egy helyén érdekes megfogalmazást olvashatunk. Berkeley és Étienne Bonnot de Condillac (1715–1780) kerül terítékre, a *Hülasz és Philonusz három párbeszéde* 1713-ból és az 1746-os *Essai sur l'origine des connoissances humaines*. Diderot szerint Condillac kénytelen lenne beismerni, hogy azonos elvekre alapozza filozófiai fejtegetéseit, mint az „idealista” Berkeley. Az idealista filozófus, mondja Diderot, azt állítja, hogy az embernek nincs semmi egyébről tudata, mint saját létezéséről és a bensőjében egymást követő érzetekről. S bi-

²⁶ Urmson szerint Alciphron shaftesburyánus álláspontja nagyon leegyszerűsített: a morális érzék és a széperzék Lord Shaftesburynél és különösen a szintén ír Francis Hutchesonnál kidolgozott elméletéről nem vesz tudomást. Euphranor könnyű győzelmet arat Alciphron felett, miután a szem avagy az ész alternatívájára redukáltatja vele a szépség észlelését, és az előbbi közvetlenségéhez és megfellebbezhetetlenségéhez közelítteti. (James Opie Urmson: „Berkeley on Beauty”. In David Berman [ed.]: *George Berkeley Alciphron, Or the Minute Philosopher in Focus*, 179–184., 182–183.) Megjegyzem, hogy van azért olyan hely is Lord Shaftesburynél, amely alátámaszthatja Berkeley gyanúját: „A szellemi vagy erkölcsi tárgyknál ugyanaz a helyzet, mint a hétköznapi testeknél, vagy az érzékelés közönséges tárgyainál. Ez utóbbiak formája, mozgása, színe, arányai szemünkkel felfoghatók, szükségszerűen szépnek vagy idomtalannak látjuk őket, mégpedig a számtalan rész különböző méretei, elrendezése és alkata szerint. Éppígy a magatartás és a tettek között, amikor értelmünk előtt megnyilvánulnak...” (Lord Shaftesbury: *Értekezés az erényről és az érdemről*. Ford. Aniot Judit. Kossuth, Budapest, 1994. 20–21.; vö. AL, 59–62.) Ezzel együtt Berkeley Shaftesbury-értelmezése távolról sem kifogástalan.

108 zony Condillac is azt állítja, hogy „sohasem lépünk ki önmagunkból, akár a fellegekig emelkedünk, akár az örvénybe ereszkedünk alá[,] és csak a magunk gondolatát észleljük: nos, ez Berkeley első párbeszédének eredménye és egész rendszerének alapja”. Holott ez egy „szertelen rendszer, amely, érzésem szerint, csak vakoknak köszönhette létét, oly rendszer, melyet az emberi szellem és a filozófia szégyenére rendkívül nehéz leküzdeni, habár a legképtelenebb valamennyi közül”.²⁷ A külső világ közvetlen érzékelésének tagadása valóban alapgondolata Berkeleyynak is. Diderot értékelésében ez egy teljesen képtelen²⁸ ismeretelmélethez, született vakok konstruálta rendszerhez vezet, amely alapvetően különbözni fog a látókétől. Anélkül, hogy további összevetésbe kezdenék, csak a vakok és a szépség példáját idézem fel. Lord Shaftesbury Értekezésének lelkes francia fordítója így ír:

Vak ember számára a szépség csak szó, ha a hasznosságtól elkülönítik[,] s mivel egy érzéssel kevesebbje van, hány dolog van, melynek hasznosságáról fogalma sem lehet! Vajon nem kell-e sajnálnunk a vakokat, amiért csak azt tartják szépnek, ami jó? Mennyi csodálatos dolog veszett el a számukra! Az egyedüli előny, amely kárpótolja őket a veszteségért, az, hogy fogalmaik vannak a szépről, igaz, hogy kevésbé kiterjedt fogalmaik, de világosabb fogalmaik...²⁹

Az érzés bősége, árnyaltsága és elevensége az ára a fogalmi tisztaságnak. A két Diderot-passzus együtt mintha azt a kritikát sugallná, hogy Berkeley rendszerének tiszta fogalmisága és „képtelen” volta összefügg, s hogy az ilyen világosságnál az érdeknélküli módon szemlélt szépség élményének gazdagsága elvész. Ehhez a gondolathoz még visszatérünk.

Ezzel elérkeztünk Berkeley emotív nyelvelméletéhez. Már az *Alapelvekben* azt olvashatjuk:

Azonfelül a nyelvnek nem az a legfőbb és egyedüli célja – mint sokan hiszik –, hogy a szavak által jelölt ideákat közölje. Vannak más célok is: ha például valamilyen indulatot [*passion*] akarunk felkelteni, valakit egy cselekedetre ösztönözni vagy attól elriasztani, az elmét valamire hajlamossá [*disposition*] tenni, akkor az ideák sok esetben egészen alárendelt szerepet játszanak, sőt olykor teljesen mellőzhetők mert a cél nélkülük is elérhető, s ez, úgy gondolom, gyakorta megtörténik a szokásos nyelvhasználatban. (A, 169.)

²⁷ Denis Diderot: „Levél a vakokról, azok használatára, akik látnak”. Ford. Győry János. In Uő: *Válogatott filozófiai művei*. Szerk. Szigeti József. Akadémiai, Budapest, 1983. 13–58., 34.

²⁸ A francia szöveg nem játszik ennyire a kezünkre: a „legképtelenebb” a „*le plus absurde*” fordítása. (Vö. *Oeuvres complètes de Diderot*. Éd. J. Assézat. Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, Paris, 1875. I, 304.) Ráadásul a latin „*absurdus*” – amely az „*absonus*”-szal is rokon értelmű, s ekkor jelentése: rosszhangú, rosszul hangzó – „*surdus*”-a éppen süketet, átvitt értelemben érzéketlent vagy némát jelent, tehát eredendően semmi köze a látáshoz és a képekhez.

²⁹ Diderot: „Levél a vakokról”, 15.

A „félelem, a szeretet, a gyűlölet, csodálat vagy iszonyat” szenvedélye pusztán a szavak hallatán vagy olvastán, ideák közvetítése nélkül is felébred bennünk. Még a tulajdonnevek emlegetése is gyakran csak emóció felkeltését szolgálja: például az „Arisztotelész szerint” arra buzdítja hallgatóját, hogy az ezt követően elhangzó véleményt „tisztelettel és alázattal” fogadja, s egyáltalán nem arra szolgál, hogy a Filozófus alakját vagy tanításait idézze elméjébe. Berkeley itt a hétköznapi nyelvhasználatról és abban a megszokás szerepéről beszél, valamint arról, hogy a megfelelő érzelmek felkeltése ideák közvetítése nélkül is lehetséges, sőt leggyakrabban így történik. Minden megdöbbentő újszerűsége – a nyelvi jelentés használat-elméletének, sőt a beszédaktus elméletnek a megelőlegezése – ellenére azért ez itt csak egy záró megjegyzés az általános nevek és az absztrakt általános ideák kritikájában. A nyelv információ-közlésen túli emotív funkcióiról is majd csak az *Alciphron*-ban beszél részletesebben.

Az *Alciphron* hetedik beszélgetésében Euphranor kijelenti, „hogy a jelekről szóló tanítás kitüntetett fontosságú”, s megfelelő vizsgálata számos nehézség megoldásával kecsegtet, majd így összegez: a jelekről egészükben elmondható, hogy nem mindig sugallnak ideát, de amikor ideát sugallnak, azok akkor sem absztrakt általános ideák. Sőt egyáltalán nem pusztán ideák helyettesítésére vagy kifejezésére lehet őket használni, hanem olyan funkciók is lehetségesek „mint a megfelelő érzelmek felkeltése, a lélek bizonyos beállítódásának vagy habitusának létrehozása, tetteink irányítása ama boldogság elérésének irányába, amely a racionális cselekvőket munkára serkentő végső cél és szándék [*design*], elsődleges forrás és motívum”.³⁰ Azután a dolgok viszonyait is sugallhatják: a kizárólag a jelek segítségével megérthető „viszonyok, habitu-

³⁰ Megemlítem, mert szakirodalmi közhely, hogy ez egy implicit bírálólat is, amely, mint láttuk, nem először fogalmazódik meg Berkeleynél, s az ekkortájt nagy tekintélynek örvendő, John Locke nevéhez köthető nyelvelmélet kritikai alkalmazása ellen irányul. Berkeley igazi célpontja nem annyira Locke, inkább az őt leegyszerűsítő és jelentés-elméletéből valláskritikai fegyvert faragó John Toland, Anthony Collins és Matthew Tindal (1657–1733). Az értelmes közlést kizárólag a világosan elgondolt ideák átadásaként bemutató koncepció alapján a vallási misztériumok merő értelmetlenségek volnának, holott, Berkeley szerint, az elkülönült idea hiánya még nem von maga után jelentésnélküliséget. (Vö. Berman: „Cognitive Theology and Emotive Mysteries”, 207–208.) Locke számára Isten létezése még a matematikai bizonyosság szintjén lévő evidencia, s az isteni attribútumokat sem találja problematikusnak, szemben majd Collinsszal – kit Berkeley a legkártékonyabbnak tart a „szabadgondolkodók” között, vele ellentétben Tolandot nem is veszi igazán komolyan. Ez az a pont, ahol Berkeleynek William King és Peter Browne deisták elleni érveivel is gondja támad, hiszen azok valójában a szabadgondolkodók malmára hajtják a vizet, pedig az előbbieket, minden ájtatos álcájuk ellenére, ateistának lehet minősíteni. Browne ugyan megkülönbözteti a metaforát (például Isten ellené) az analógiától (például Isten bölcsessége), hogy az analógiával arany középutat kínálhasson a vallási nyelv abszurdításokhoz vezető szószerinti és a valós alapot nélkülöző metaforikus értelmezése között. Szerinte a dolgokról közvetlen is megfelelő ideáink lehetnek, a transzcendens világ dolgairól – az analógia segítségével – ugyan közvetettek és nem egészen helyénvalóak, de azért lehetnek. Ez az analógia fogalom feloldaná a szabadgondolkodók által hangoztatott ellentétet misztérium és ész között. Ezzel együtt Browne püspök egyetért abban King érsekkel, hogy tudásunk az isteni attribútumokról olyan, mint a született vaké a fényről. (Vö. Isabel Rivers: *Reason, Grace & Sentiment. A Study of the Language of Religion & Ethics in England, 1660–1780. Volume II: Shaftesbury to Hume*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000. 62–64.)

110 sok vagy arányok [...] irányítanak és tesznek képessé bennünket a dolgokra való tekintettel cselekedni”. (AL, 139–140.) Továbbá:

a beszéd, az ész, a tudomány, a hit, a beleegyezés [*assent*] igazi célja [...] nem pusztán vagy nem alapvetően vagy nem mindig ideák közlése és megszerzése, hanem egy – az elgondolt jó irányába ható – aktív, hatásos természetű [*active operative nature*] valami, amit néha akkor is elnyerhetünk, ha a jelölt ideák nem adtak elménk számára, sőt még akkor is, ha nincs is lehetőség semmilyen ideát felidézni vagy kifejezni... (AL, 140.)

A példa, amelyet a legutolsó esetre hoz fel, meglepő, bár az eddigiek fényében várható. Ha, mondjuk, vesszük egy negatív négyzet gyökének jelét, világos, hogy ez „logikai műveletekben” használható, miközben lehetetlen egy ilyen mennyiség ideáját megalkotnunk.³¹ „S ami igaz az algebra jeleire, ugyanúgy igaz a szavakra vagy a nyelvre, hiszen a modern algebra valójában egy rövidebb, találóbb és mesterségesebb nyelv.” Így a matematika, amely a legtisztábbnak és legbizonyosabbnak tartja magát, számos ponton nem üti meg a *clara et distincta* ideák mércéjét – ahogy fentebb is láttuk –, pedig az „aprólékos filozófusok” lépten-nyomon ezt a mértéket akarják alkalmazni a vallási misztériumokra is. (AL, 140.)

Így kerülhet a négyzetgyök mínusz egy és a Szentháromság ugyanazon nyelvi (és logikai) kategóriába. Azért van itt egy fontos különbség. Az *Analizáló*t záró kérdések közül a 61. így szól: „[v]ajon nem kevésbé kifogásolható-e olyan tételeket elfogadni, amelyek meghaladják az értelmet [*reason*], mint olyanokat, amelyek ellentétesek vele?”³² Azaz nem inkább a vallási titkokat és hittételeket kell-e elfogadnunk, mint a newtoni matematika és fizika homályos alapelveit? Az emberi tudományon (ld. 62. kérdés) inkább számon kérhető az ellentmondás-mentesség és ésszerűség, mint a kinyilatkoztatáson. Az egyik ellentmond az észnek, a másik viszont felette áll: így kevésbé illetheti (nyelv)kritika. Az imént idézett helyen Berkeley a természetes nyelvet végső soron a matematika modelljére gondolja el, de ez távolról sem jelenti a tökéletesen transzparens, szikár racionalitás igényének elismerését, hiszen az algebra tisztább és mesterségesebb nyelvében is legitim módon és sikeresen használhatóak olyan jelek, amelyek tartalma ésszel nem megragadható. Itt tehát már nem arról van szó, hogy húzzuk szét a szavak függönyét, ha tisztán

³¹ Innen nézve különösen érdekes, hogy a komplex számok nem-valós tagjának alapegységét, a négyzetgyök mínusz egyet, éppen *imaginárius* egységnek hívják a matematikában. Az persze szintén kérdés lehet, hogyan képzeljük el akár a négyzetgyök kettőt? Egy egységnyi oldalú négyzet átlójaként? De aligha találunk ilyen egyszerűen vizualizálható geometriai megfelelőt minden valós számhoz (a komplexekről már ne is beszéljünk), hiszen a „végtelenül osztható” számegyenes pontjaira aligha hivatkozhatunk éppen Berkeleyval kapcsolatban. Úgy tűnik, valóban egyfajta *vakrepülést* hajtunk végre akár már két háromjegyű szám szorzásakor is.

³² Berkeley: „Az Analizáló”, 560.

akarjuk megpillantani magukat a dolgokat, hanem arról, hogy éppen azért lehet szükségünk jelekre vagy szavakra, hogy azok átsegítsenek bennünket ott, ahol az ész valamiért csődöt mond.

E beszélgetés kicsit korábbi szakaszában Alciphron azt mondja, hogy a helyes észhasználat (*right reason*) szabályai alapján – más hittitkokkal egyetemben – a Szentháromság misztériumában sem hihetünk.³³ Euphranor úgy válaszol, hogy az ész tesztje csak addig érvényes, amíg azt feltételezzük, hogy minden szó mögött elkülönült ideát kell fellelnünk. Pedig lehetségesek jelentéssel bíró jelek, amelyek nem reprezentálnak semmilyen ideát, mégis alkalmasak arra, hogy „szabályozzák és befolyásolják akaratumkat, szenvedélyeinket vagy viselkedésünket”. E szavak tehát a hallgatóra tett erőteljes és alapvetően emocionális hatásukkal igazolhatók. Ezért az ember nyugodtan

hihet a Szentháromság tanában, ha megtalálja kinyilatkoztatva a Szentírásban, hogy az Atya, a Fiú és a Szentlélek – az Isten, s hogy azért csak egy Isten van, még ha nem alkot is lelkében semmilyen absztrakt vagy elkülönült ideát a háromságról, a lényegről vagy a személyről. Hiszen a Teremtőről, a Megváltóról és a Megszentelőről szóló tanítás megfelelő benyomásokat tesz a lelkére, szeretetet, reményt, hálát és engedelmisséget kelt fel benne, s ezáltal egy eleven hatásos elvvé [*lively operative principle*] válik, amely befolyásolja életét és tetteit, egyezően a hit megőrzése iránti, egy kereszténytől elvárható, hajlandósággal... (AL, 130.)

Az érzelmek, habitusok, lelki beállítódások kialakítása, a cselekvés előmozdítása a nyelv nem kognitív funkcióiból érthető. A hetedik beszélgetés 10-es szakaszában Crito a vallásos hitet is ezekben a terminusokban értelmezi: a hit nem a tudás egyik ága, nem „tétlen észlelés, hanem a lélek tevékeny meggyőződése [*operative persuasion*], amely folyamatosan valamilyen helyes cselekvést, beállítódást vagy érzelmet idéz elő azokban, akik ilyenekkel rendelkeznek”. (AL, 134.)

A kegyelem, a Szentháromság, az eredendő bűn vagy a túlvilági élet misztériumai nem jelentés nélküliek, csak nem egy határozott idea helyett állnak, hanem jelentős és hathatós érzelmi tartalmat hordoznak, amely azonban nem ábrázolható, nem képzelhető el. Amíg a négyzetgyök mínusz egy logikusan használható matematikai műveletekben, addig a vallási hittitkok a helyes életvezetés meghatározásában és a keresztény hit megőrzésében hatékonyak. De egyik sem látható „lelki szemünk” előtt. A láthatatlan Isten érzékelhető jelekkel kommunikál, ad hírt magáról, győz meg tényszerű létezéséről, valamint jóságáról és bölcsességéről. De az ész meghaladó titkai már láthatatlanok, még csak nem is homályosak. Hiába vágyunk tiszta és elkülönült

³³ Ezzel az érveléssel szokás közvetlen kapcsolatba hozni John Toland *Christianity Not Mysterious* (1696) című művét, illetve az abban felhasznált nyelvkritikai apparátust. (vö. 30. jegyzet)

112 ideákra, a kegyelemre, a Szentháromságra, a túlvilági életre, az eredendő bűnre vonatkozó szavak éppen azért válnak kitüntetett jelentőségűvé, mert mással nem pótolható hatásos indítást, egy életen át tartó megelevenítő erőt, állandóan megújuló, tovalendítő érzelmi töltetet hordoznak: elbűvölő vagy tiszta kép nincs mögöttük, de a fenséges fuvallata érződik.

Kép és szó

Azt az érzelmi gazdagságot, amely Diderot szerint – mint fentebb láttuk – az érdeknélküli szépségből nyerhető és a vakok számára elérhetetlen, Berkeley „visszanyeri” a láthatatlanban, a misztérium szavainak hatásában – azzal a nem elhanyagolható különbséggel, hogy ez az élmény nem kontemplatív jellegű, hanem inkább cselekvésre serkentő, s több köze van a felkavaró fenségeshez, mint a nyugodt szépséghez. Mindenesetre innen nézve meglepően mély értelműnek tetszik Diderot megfogalmazása, amelyben – a láthatatlanba bezárult – vakok konstruálta rendszernek tartja Berkeley filozófiáját.

A szó tehát szembekerül a képpel. Berkeleynél azért alapvetően egymásra épülő két szintről beszélhetünk: természetes teológiája, amely a látás tapasztalatának isteni nyelvként bemutatásával képes beláthatóvá tenni Isten létezését és attribútumait, szükséges előfeltétele a kinyilatkoztatás misztériumainak, a láthatatlanról szóló szavak érzelmi telítettségének.³⁴

Isten létezését világosan be lehet bizonyítani, s az emberi ész számára ez megfelelő tárgy, miközben minden igyekezet hiábavaló arra, hogy az ész segítségével magyarázzuk és bizonyítsuk az Ő természetének misztériumait, ill. valójában bármely vallási misztériumot. Eszünket inkább arra használjuk, hogy megmutassuk, a hittitkok elfogadásában semmi abszurd és ellentmondásos nincs, s az ezzel szemben felhozott kifogásokat megválaszoljuk. (AL, 159.)

A természetes teológia és általában a racionális emberi megismerés területén a szavak inkább csak problematikus hordozói a *clara et distincta* gondolatnak, ha lehet, szét kell húznunk a tekintetünket zavaró függönyüket. Ezzel szemben a vallási misztériumok éppen a róluk szóló beszédben élnek, a megfelelő szavak használata teszi ki értelmüket és jelentőségüket. Nincs hatékonyabb módja az istenség iránti szeretet elmélyítésének, mint a Szentháromság em-

³⁴ A racionális teológia belátásai regulatív funkciót töltenek be az érzelmileg megragadható misztériumok tekintetében, s meg is kell előzzék azokat, eközben éppen a misztériumok alátámasztása az értelmük. Sir John Jameshez írt levelében ez áll: „A fény és a hevület egyaránt megtalálható a helyes beállítódású vallásos lélekben. Helyesen a fény jön először. Veszélyes a hevülettel kezdeni, azaz a vonzalmakkal [affections] [...], vonzalmainknak a vizsgálódásból és a megfontolásból kell kinőniük”. (idézi: Berman: *George Berkeley*, 148.)

legetése; vagy az erkölcsös életre ösztökélésnek, a túlzó vagy hívságos szenvedélyek kordában tartásának, mint az isteni igazságosságról vagy a túlvilági életéről szóló beszéd, amely elrettent a bűnöktől. Egy évvel az *Alciphron* után írja:

Mit használ az erény és a természetes vallás ügyének, ha elismerjük ugyan, hogy a világegyetem szerkezete a bölcsesség és a hatalom erőteljes jegyeit viseli magán, de tagadjuk, hogy e bölcsesség számon tartja, a hatalom pedig megjutalmazza vagy megtorolja tetteinket, és nem hiszünk sem abban, hogy felelősséggel tartozunk, sem pedig abban, hogy Isten a bíránk?³⁵

A rend, a harmónia, az arányosság éltető elve, a dolgok természetes dísze és illeszkedése, az ízlés és lelkesültség – Lord Shaftesbury és követői visszatérő témái – mindenfajta „vallásos érzület” nélkül is állíthatók.³⁶

Az igazi keresztény számára a világegyetem *látható* szépsége és harmóniája csak akkor lehet karakteres, érvényes, személyes, ha a *láthatatlan* titkot beburkoló fenséges érzéssel, a „vallásos érzülettel” kiegészíti, bizonyos értelemben, átlényegíti azt. A misztériumokról szóló szavak képesek, mint láttuk, „szeretetet, reményt, hálát és engedelmességet” ébreszteni lelkünkben, ezekkel megeleveníteni, s a helyes irányba terelni tetteinket és viselkedésünket – mintegy belülről. Itt azonban nem „esztétikai nevelésről” van szó, nem a társalkodó filozófiai praxis léleknevelő hatásáról, tehát nem csiszoltságról, ízlésről és modorról (*manner*) – hanem egy eleven és hatásos alapelvről (*principle*).³⁷ Ugyanis az ízlés szálla Berkeley szemében: „vajon nem tűnik-e minden tekintetben ateizmusnak vagy bármiféle vallás felforgatásának, ha a kötelesség helyébe az ízlést vezetik be”?³⁸ Crito mondja az *Alciphron* harmadik beszélgetésben: Cratylos (azaz: Lord Shaftesbury) célja az volt

hogy a szépség és a báj valóságát állítsa az erkölcsi és a természeti tárgyakban egyaránt, hogy demonstráljon egy ízlést, amelyről azt gondolja, hogy hatásosabb, mint az alapelv; hogy ugyanazon az alapon ajánlja az erkölcsöket, mint a modorokat [*manners*], s így éppen arról a fundamentumról mozdítsa elő a filozófiát, amelyet kellemesnek és csiszoltnak neveznek... (AL, 75.)

³⁵ Berkeley: „A látás elméletének védelme és magyarázata”, 455.

³⁶ Uo.

³⁷ Már az előző század cambridge-i platonistáinál is találkozzunk hasonló koncepcióval. John Smith például az Istent illető dolgok ismeretéhez és megértéséhez a szentség bennünk lakozó „eleven alapelvét” (*living principle*) tartja elengedhetetlennek. S a vallás „eleven benyomását”, „*vitalis scientiá*”-ját állítja a halott betűn és íráson alapuló dogmatikus rendszerekkel szembe. (John Smith-t idézi Ernst Cassirer: *The Platonic Renaissance in England*. Trl. James E. Pettegrove. Thomas Nelson and Sons Ltd., Edinburgh, London, etc. 1953. 29. és 33.) Ez azért érdemel említést, mert ez a plótonoszi lélek-fogalom alapuló értelmezés majd éppen Lord Shaftesbury-nél kezd átalakulni úgy, hogy elevenisége és érzékenysége a szép- és a morális érzék működésében érvényesül. Berkeley eleven alapelve tehát egy régebbi lélek-modell feltételezését igényli.

³⁸ Berkeley: „A látás elméletének védelme és magyarázata”, 455.

114 E dialógusban Berkeley a dilettánsok manírosságaként karikírozza az ízlést, így elég könnyen le tud számolni néhány vonatkozásával. Ugyanakkor világosan érzékeli, hogy az ízlést nem lehet egykönnyen félresöpörni, annak ellenére, hogy számos probléma van vele: például nincsen általánosabb szabályoknak alávetve, azaz nem ellenőrizhető; szellemesség és humor jár együtt vele, nem módszer és szabályok; továbbá nem rendszeres tanulással, hanem kulturálisan (társalgással) sajátítható el. Mindenesetre az ízlés már eddigre olyan autonóm területté látszik szerveződni, amelynek igényeit Berkeley nem hajlandó elismerni.³⁹ Alapvetően persze vallásfilozófiai aggodalmai vannak: Lord Shaftesbury az erény szépségét és érdeknélküliségét hangoztató morálfilozófiájából, mint láttuk, elhagyható a keresztény vallás alapját képező összes hittétel, ezért burkoltan bár, de az ateizmus melegágyát jelenti ez a fajta elbűvölő „írásmód”.

Az esztétikai felbukkanása

Berkeley először 1713-ban érkezik Dublinból Londonba, ahol hamarosan irodalmi barátságokat köt: Alexander Pope-pal (1688–1744) és Joseph Addisonnal (1672–1719), valamint a szintén ír Jonathan Swifttel (1667–1745) és Richard Steele-lel (1672–1729). Még az utóbbi által szerkesztett, csak ebben az évben megjelenő *The Guardian*ban is publikált több mint egy tucat esszét vallásról és erkölcsről.⁴⁰ Egyrészt ez azért lehet érdekes, mert láttuk, Alciphron elsősorban annak a Lord Shaftesburynek a karikatúrája, akinek elegáns filozófiai beszédmódja, az ízlés és a *sensus communis* fogalmával jellemezhető kifinomult konverzációs filozófiája egyáltalán nem idegen az Anna-kor londoni folyóirataitól, Steele és Addison esszéitől (ld. e kötet első tanulmányát). Addison persze egy rendes anglikán⁴¹ volt, aki a mérsékletet központi értéként állító társadalomfilozófiát ötvözi a latitudinárius teológia tiszteletreméltó hagyományával, amelynek egyik világos jele, hogy a néhai canterburyi érseket, John Tillotsont (1630–1694) helyenként meglehetősen hosszan és nagy egyetértéssel idézik mind a *The Tatler*ben, mind a *The Spectator*ban. Ezzel a

³⁹ Vö. Dabney Townsend: *Hume's Aesthetic Theory: Taste and Sentiment*. Routledge, New York, etc. 2000. 63–69.

⁴⁰ Vö. James Opie Urmson: *Berkeley*. Oxford University Press, Oxford, Toronto, Melbourne, 1982. 77.; Berman: *George Berkeley. Idealism and the Man*, 72. skk.

⁴¹ Steele-lel közösen szerkesztett folyóirataiban (*The Tatler*, 1709–1711, *The Spectator*, 1711–1713) számos helyen kinyilvánítja szilárd hitét az istenség létezését és hagyományos attribútumait illetően, hangsúlyozza az egyházi hatóságok tekintélyének szükségességét, a végítéletre való személyes felkészülés fontosságát stb. Mindezt persze alapvetően pragmatikus szándékkal, hogy eloszlassa a vallási áhítat gyakorlását gátló kételyeket, hogy mérsékelje a polgárok közötti vallásos szembenállást, valamint hogy néhány olyan félreértést tisztázzon, amely folyamatos feszültségforrást jelent vallási kérdésekben. (Vö. Edward A. Bloom – Lillian D. Bloom: *Joseph Addison's Sociable Animal in the Market Place, on the Hustings, in the Pulpit*. Brown University Press, Providence, 1971. 187. skk.)

beszéd móddal Berkeleynek nyilvánvalóan nem lehettek súlyos problémái,⁴² ellenben a „szabadgondolkodó”, deista barátokkal gyanúba keverhető Lord Shaftesbury „elegáns” modorával és „esztétikai” morálfilozófiájával nagyon is. Másrészt azért érdemel ez az életrajzi tény említést, mert utal Addisonnal való közvetlen kapcsolatára, akinek témánk szempontjából fontos gondolatait Burke is jól ismerte.

A *képzelőerő gyönyörei* címen ismert „esztétikai” esszé-ciklusában (*The Spectator*, No. 411–421.) Addison a különböző művészeti ágak hatáskeltő mechanizmusaiával is foglalkozik, tehát azzal, milyen módon képesek „ártatlan gyönyört” (fontos a morális felhang a jelzőben) ébreszteni a képzelőerőkben mint (némi anakronizmussal) esztétikai képességünkben. Megemlíti, hogy szín és szó, szó és kép, zenei hang és kép nem váltható át egymásba maradéktalanul – ki tudna, például, képet festeni a kötőszavakról vagy a határozószókról?⁴³ Majd az irodalmi ábrázolás jellemzésével folytatja (igaz, hozzáteszi, az ezzel kapcsolatos „legtöbb [...] megfigyelés” a festészetre és szobrászatra is vonatkozik).

A jól megválasztott szavak oly nagy erővel bírnak, hogy a [z irodalmi] leírások gyakran élénkebb ideákat idéznek föl, mint maguknak a dolgoknak a látványa. Az olvasó képzelőerejében a szavak nyomán erősebb színekkel és nagyobb élethűséggel festett tájkép jelenik meg, mintha magát a festményen ábrázolt tájat látnák. A költő ereje ebben az esetben mintha meghaladná a természetét; az ábrázolt tájat persze a természetből meríti, de fölerősíti annak a hatását, fokozza a szépségét, és oly élettellivé teszi a látvány egészét, hogy a magukból a tárgyaktól származó képek erőtlennek és haloványoknak tűnnek a kifejezésük hatásához képest.⁴⁴

Ha rápillantunk egy tárgyra, csak annyit érzékelünk, amennyit a szemünk egy nézetben befogad. Ezzel szemben a költő neki tetsző nézetet választhat az irodalmi leírásban, s olyan részleteket is megmutathat, amelyek elkerülik pillantásunkat. A felfokozott hatás oka, hogy a költő az ábrázolt dolog „komplexebb ideáját” nyújtja, vagy a dolgok olyan ideáit, amelyek alkalmasabbak a képzelőerőnket meghatni. A képzelőerőnket pedig a nagy (azaz a fenséges), a szép és az újszerű (vagy szokatlan) képes gyönyörkeltően stimulálni.⁴⁵

⁴² Vö. például elismerő nyilatkozatát „a néhai Addison úrról” éppen a hit és hitetlenség kérdése kapcsán az 1735-ös vitairatában (Berkeley: „A matematikai szabadgondolkodás védelmében”, 567–568.).

⁴³ Vö. Joseph Addison: „A képzelőerő gyönyörei”. Ford. Gárdos Bálint. *Jelenkor*, L. (2007), 11. 1184–1209., 1197–1198.

⁴⁴ Uo. 1198.

⁴⁵ Megjegyzem, hogy a talán leginkább népszerűsítő, fentebb Diderot által is hivatkozott, korai Berkeley-mű (1713) egy helyén a természet rendszerének „hatalmas [immense], gyönyörű [beautiful] és fenséges [glorious]” látványáról van szó, amely a *fortiori* meggyőzhet bárkit a teremtés *realitásáról*. Itt nem csak a rend és az ötletesség célszerű szépsége jellemzi a természetet – ahogy fentebb is láttuk (A, 264–265.) –, hanem az állandó megújulásban megélhető újszerűség és a mérhetetlenség is: „Vajon a végtelen, mély óceánnak, a hatalmas hegyek felhőbe vesző csúcsainak vagy egy sötét őserdőnek [gloomy forest] a látványa nem ébreszt-e elménkben édes borzongást [pleasing horror]? Nincs-e még a sziklák-

Az mindenesetre ennyiből is látszik, hogy a látás közvetlen élményét a szavak közvetítésével fokozni lehet: a költő képes megemelni a természetet. Addison a művészi ábrázolás „másodlagos gyönyöreinek” felkeltéséről beszél itt, de – különösen némi történeti távlatból visszatekintve – lényeges, hogy nem a szobrászat, a festészet vagy a zene, hanem éppen a szóbeli művészet példáján mutatja be a természeti látványból származó „elsődleges gyönyöröket” meghaladni képes intenzitásukat. Fontos az is, hogy nem a platonikus gyökerű, klasszicista „szép természet” koncepcióról van szó: nem a látható világ hibáit, romlásait kell a művésznek kijavítani egy magasabb metafizikai-erkölcsi eszmény alapján vagy nevében; hanem a befogadóra tett elementárisabb, erőteljesebb érzelmi hatás elérésében győzedelmeskedni. Igaz, itt explicite a kép az, amit a szó felfokoz, hiszen a képzelőerő gyönyöreiről olvasunk végig, s ezért nem is merülhet fel a látható és a láthatatlan ketőssége.

Ugyanakkor még legalább egy hely szót érdemel Addisonnál, amely szintén fontos lehet a Berkeley és Burke közötti ív meghúzásakor. Addison az esztétikai élményekre való képességünk végső (metafizikai) okán morfondírozik: ezt abban véli felfedezni, hogy a jóságos teremtő boldogabbá és élvezetesebbé akarta számunkra tenni a világot, ezért olyan erővel ruházta fel a körülöttünk lévő dolgokat, amely képes hatni esztétikai képességünkre, így aztán nem is tudunk hűvösen vagy közömbösen tekinteni a természetre. „A dolgok meglehetősen sivár látványt nyújtanának, ha valódi alakjukban és valódi mozgásukban látnánk őket.” Ezzel szemben számos olyan ideát érzékelünk, amelyek különböznek mindattól, amit magukban a tárgyokban találhatunk. Addison, aki rendes locke-iánus, a fényt és a színeket már az előbbi kategóriába sorolja; ezektől „ékesebbé [*supernumerary ornaments*] válik a világegyetem, és kellemes lesz a képzelőerő számára.”

Röviden szólva, lelkünk jelenleg édes eltévelyedésben és káprázatban él, kellemes illúzióban [*pleasing delusion*], és úgy járunk mindenfelé, mint egy lovagregény elvarázsolt hőse, aki csodálatos kastélyokat, erdőket és ligeteket lát, madarak trillázását és folyók csobogását hallja; de amikor a titkos varázslat véget ér, szertefoszlik a csodálatos látvány, s a vigasztalan lovag kietlen fennsíkon találja magát vagy kihalt sivatagban.⁴⁶

ban és a sivatagokban is valami szemet gyönyörködtető vadság [*agreeable wildness*]?” (George Berkeley: „Hülasz és Philonusz három párbeszéde”. Ford. Vámosi Pál. In *Uő: Tanulmány...*, 273–413., 336–337.) Ez tehát nem a csodák bámolatba ejtő fensége (ld. fentebb: A, 213), hanem a mérhetetlennek a lelket elragadó (természeti) fensége, amely Addisonnál a szépség és a szokatlan vagy újszerű mellett éppen a harmadik alapvető „esztétikai” tapasztalat, s amely – szemben Berkeley későbbi megfontolásaival – itt még nagyon is a látványhoz és a látáshoz kapcsolódik.

⁴⁶ Uo. 1191–1192.

A látható világ önmagában – a newtoni fizika alapfogalmaival vagy Locke elsődleges minőségeivel jellemezhető – kietlen és sivár térség. Azonban a jó-ságos isten olyan lehetőségeket rejtett a dolgokba, amelyeket, a szintén általa a lelkünkbe plántált esztétikai képességünk segítségével, kiaknázhathatunk: bearanyozhatjuk, lakályossá, kellemessé, emberhez méltón élhetővé tehetjük világunkat. A díszítmények, amelyekkel „ékesebbé” tesszük a láthatót, végső soron képzelőerőnk produktumai: a „kellemes illúziót” mi szőjük a dolgok köré.

Berkeleynél komoly érvek szólnak az elsődleges és másodlagos minőségek locke-i megkülönböztetése ellen, ezért nála nem is válhat szét a látás világa kietlen (fizikai) „objektívra” és kellemesen elbűvölő (esztétikai) „szubjektívra”. Ha a „kellemes illúzió” fátylának megfelelőjét keressük Berkeleynél, akkor azokat az érzéseket és indíttatásokat találjuk, amelyek a misztérium szavainak használatából ébrednek, s folyamatosan a látható és a láthatatlan közötti különbségre utalnak. A vizualizálható ráció és az ész megghaladó titok szavainak érzelmi töltete, tehát a rendezett, szép kép és a fenséges hangja közti különbségre. Burke-nél, a *Filozófiai vizsgálódásnál* évtizedekkel későbbi politikai írásokban, már a társadalmi együttélés, a jól működő politikai berendezkedés szükséges feltétele lesz:

Az összes szép illúzió [*pleasing illusions*], amely a hatalmat szelíddé, az engedelmességet kötetlenné [*liberal*] tette, s harmonizált az élet különböző árnyalataival, s amely finoman beolvasztotta, bevonta a politikába azokat az érzelmeket, melyek megszépítik a magánemberek társadalmát.⁴⁷

A barbár francia forradalmárok, folytatja a *Töprengések a francia forradalomról* című (1790) művében,

[a]z élet összes tisztességes szövetét [*decent drapery*] durván leszakítják. Az erkölcsi képzelet [*moral imagination*] ruhatárából származó összes ráadásként adott idea, mely a szívben lakozik, s az értelem [*understanding*] mint pöreségében reszkető természetünk fogyatékoságainak elfedéséhez szükséges dolgot jóváhagy, nevetséges, abszurd és idejétmúlt divatként fog elenyészni.⁴⁸

Ezek a sokat idézett sorok ismét csak egy drapériáról szólnak, olyanról, amely szép érzelmekből, tiszteletreméltó hagyományokból, emberi vonzalmakból áll, s eltakarja a durva valóságot – de nem elleplezi, hanem átlényegíti: szép-pé, emberivé, élhetővé teszi. Addisonnál még a newtoni fizika világát kel-

⁴⁷ Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról*. Ford. Kontler László. Atlantisz, Budapest, 1990. 167.

⁴⁸ Uo.

118 lett az esztétikai képzeletnek megszépíteni, lakályossá varázsolni. A politikus Burke-nél a társadalmi-politikai világot kellett az erkölcsi képzeletnek megszelídíteni: benne a szív és az értelem egységét megteremteni. Időben kettejük között, Berkeleynál – ebben az összevetésben – a látás érthető világát kellett a láthatatlan misztériumok szavai keltette érzelmeknek a keresztény hit szférájává tenni: a passzív észlelés szépségét az aktív és hathatós meggyőződés fenségesével kiegészíteni és megformálni. Ezzel együtt Addisont és Burke-öt a dolgokat átlényegítő szép látszatra hivatkozásban szembeállíthatjuk az *Alciphron* hetedik beszélgetésében a szavak fenségére utaló Berkeleyval, de csak akkor, ha – mint a fenti példában – Burke késői politikai írásai-ból idézünk.

A szó fensége

Burke ifjúkori *Filozófiai vizsgálódásának* utolsó, ötödik része ugyanis a szavakról és a szavak által felkeltett szenvedélyekről szól, s nagyon hasonló megállapításokat tartalmaz, mint Berkeley dialógusa.⁴⁹ Az értekezés talán legfontosabb újítása az, hogy a XVIII. század formálódó esztétikai gondolkodásának két alapfogalmát, a hagyományosnak tekinthető szépséget és a – Pszeudo-Longinosz nevével fémjelzett retorikai hagyomány ellenére – modernnek, sőt divatosnak nevezhető fenségest szisztematikusan szétválasztja. Az értekezés meglehetősen erőltetve alkalmazza a newtoni természettudományok módszer-eszményét, sokszor bonyolódik képtelen pszicho-fiziológiai magyarázatokba, mégis, e furcsaságok mögött az a – Burke kortársai számára revelatív – felismerés húzódik, hogy a szépség és a fenséges tapasztalatának nincs köze egymáshoz, nem játszhatók át egymásba, radikálisan más lelki alapjuk és hatásmechanizmusuk van.

Nem kívánok a mű első négy részének elemzésébe belebonyolódni, de azért néhány helyre utalnom kell. A kétfajta esztétikai tapasztalat összevetéséről ezt olvashatjuk a harmadik rész legvégén:

⁴⁹ Úgy is lehet fogalmazni, hogy a *Filozófiai vizsgálódás* ötödik részében Burke az *Alciphron* szerzője (és Hume) pragmatista nyelvelméletét retorikába fordítja át. Megalapozza a poétika és egy nem-reprezentációs jelentésemélet kapcsolatát, s valójában megelőlegezi a kép nélküli gondolkodás pszichológiáját. (Vö. Brigitte Nerlich – David D. Clarke: *Language, Action and Context*. John Benjamins, Philadelphia, PA, 1996. 97. skk.) S ha már a retorika szóba került: a szavak emocionális hatásának és cselekvésre indító erejének a tárgyalása természetesen a korszak retorikai gondolkodásának is fontos része. Ezzel kapcsolatban még megemlítem, hogy Burke retorikai technikáit (különös tekintettel metafora-használatára) is szokás gondolkodásmódja integráns részének tekinteni. (Vö. James T. Boulton: *The Language of Politics in the Age of Wilkes and Burke*. Routledge & Kegan Paul, London, The University of Toronto Press, Toronto, 1963.) S általában véve lehetséges a modern esztétikai beszédmód formálódását a kor retorikai gondolkodása történetének részeként bemutatni. (Vö. például Nancy S. Struever: „The Conversable World: Eighteenth-Century Transformations of the Relation of Rhetoric and Truth”. In Brian Vickers – Nancy S. Struever: *Rhetoric and the Pursuit of Truth: Language Change in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. William Andrews Clark Memorial Library, The University of California, Los Angeles, 1985. 79–119.)

a szépség nem lehet homályos [*obscure*], a nagynak viszont sötétnek és homálylónak [*dark and gloomy*] kell lennie; a szépség könnyű és kényes kell legyen, a nagy viszont szilárd, sőt masszív. A fenséges és szép lényegesen eltérő természetű ideák, egyikük a fájdalom, másikuk az örömmön alapul... (FV, 150.)

Tehát megjelenési formáikban és pszichológiai alapjaikban is lényegi és áthidalhatatlan különbség van közöttük, amit mindenkinek figyelembe kell venni, aki az emberi szenvedélyekre akar hatni. Burke nem azt mondja, hogy a szép és a fenséges nem keveredhet egy adott tapasztalatban, csak azt, hogy ettől azok még nem moshatók össze.

A fenséges forrása a fájdalom és a veszély, s minden, ami a rettenetessel (*terror*) függ össze. Ezért a fenséges a „legerősebb érzés [*emotion*], amelyre az elme [*mind*] képes lehet”. Burke hangsúlyozza, hogy a fájdalom alapvetőbb és megrendítőbb, mint a szépséggel társított öröm. A gyötrelmek „sokkal nagyobb hatást gyakorolnak testünkre és elménkre, mint bármilyen öröm [*pleasure*], melyet a legjáratosabb kéjenc vagy a legélénkebb képzelet ajánlhatna, s a legegészségesebb és érzékileg kifinomultabb test élvezhetne.” (FV, 44–45.) A fájdalom és a veszély ugyanis az individuuum önfenntartási ösztönét stimulálja, amely erőteljesebb érzelmi reakciókat képes belőlünk kiváltani, mint a szeretet vagy a szerelem. Ez utóbbi a nemek társadalmának vagy az általános társadalomnak a szépséggel összefüggő társias érzelme.⁵⁰

Ha a fenséges esztétikai élménye tartalmait a rettegésből, félelemből, iszonyatból – végső soron a halálból és a magányból – meríti is, nem azonos ezekkel a szenvedélyekkel. Hiszen mégis csak „gyönyört” (*delight*) – vagy inkább megkönnyebbülést, a feszültség feloldódásával járó eufóriát – okoz, ha nem is pozitív „örömet” (*pleasure*), mint a szép. Burke a munka providenciális magyarázatával áll elő: a munka, mint testi szerveink gyakorlatoztatása, meggátolja, hogy eluralkodjon rajtunk a test tétlen állapotára jellemző csüggedés, melankólia vagy a kétségbeesés, amely akár öngyilkossághoz is vezethet. Pedig ennek az üdvös hatásnak az elérése elképzelhetetlen fáradtság, fájdalom vagy törődés nélkül. Finomabb szerveinket, idegeinket – amelyeken és amelyek révén a képzelőerő és vélhetőleg más mentális erőink is működnek – izmainkhoz hasonlóan gyakorlatoztatnunk kell, hogy elevenek maradjanak, s megfelelően funkcionáljanak. Durvább szerveinket tehát egy bizonyos fajta fájdalom, a finomabbakat egy bizonyos fajta rettegés fogja edzésben tartani:

⁵⁰ Radnóti Sándor egyik tavalyi előadásban felhívta hallgatósága figyelmét arra, hogy Burke a szépséget néhol tisztán érzéki minőségnek írja le – mint ami „javarészt a testek minősége, mely az érzekek közbenjárásával mechanikusan fejt ki hatását az emberi elmére” (FV, 135.) –, tehát minden erkölcsitől, intellektuálistól és társiasból mentesnek; máshol pedig szociális érzelmeket kiváltónak, s a két megközelítés nem illeszkedik problémátlanul. E megjegyzést azért hozom szóba, hogy aláhúzzam: a *Filozófiai vizsgálódás*, precíz analitikus struktúrája ellenére, valóban meglehetősen heterogén mű: törés van az ízlésről szóló bevezetés és az első négy rész, ill. az első négy és az ötödik rész között, sőt még az első négy részen belül is fellelhetők az ímént idézethez hasonló össze-nem-illések.

ha a fájdalom és a rettegés úgy módosul, hogy valójában nem ártalmas [...], akkor mivel ezek az érzések megtisztítják testrészeinket – mind a finomabbakat, mind a durvákat – a veszélyes és kellemetlen elzáródásoktól, képesek gyönyört kelteni bennünk; nem örömet, hanem egyfajta gyönyörteli borzongást [*delightful horror*], egyfajta rémülettel vegyes nyugalmat, amely, minthogy az önfenntartáshoz kapcsolódik, egyike a legerőteljesebb szenvedélyeknek. Tárnya a fenséges. Legmagasabb fokát *döbbenetnek* nevezem, alacsonyabb fokozatai a félelem [*awe*], a hódolat és a tisztelet... (FV, 163–164.)

Az egyik kulcs-hely számunkra a második rész harmadik szakasza. Burke itt tárgyalja először a homály minőségét,⁵¹ mint amely szükséges mindenhez, ami rettentő, s ezért fenséges. Ha ugyanis a fenyegető veszélyt teljes terjedelmében felfogjuk, tehát „ha képesek vagyunk hozzászoktatni szemünket”, a borzongató hatás nagyrészt elenyészik. Miközben a sötétség és az éjszaka még az ismerős helyeket is félelmetessé varázsolja; sokakat ilyenkor még népmesékből ismert szellemek és manók is riasztanak, akikről pedig „senki nem alkothat világos ideát magának”. Beszél még a rettegés szenvedélyére alapozott despotikus kormányzatokról, ahol az uralkodó személyét lehetőség szerint elrejtik a nép tekintete elől; a pogány templomok félhomályáról, ahol az imádtott bálványok állnak; „a legsötétebb erdők mélyén” bemutatott druida szertartásokról. Majd, s azt gondolom, nem véletlenül, John Miltont hozza fel példának: „senki nem értette úgy a fokozás titkát, senki nem értett úgy ahhoz, miként lehet rémisztő dolgokat [...] legerősebb ragyogásukban bemutatni”, ami éppen a „kellő mértékű homály” felhasználásában áll – a megfogalmazás szándékosan paradox. Az *Elveszett Paradicsomból* idézi is a Halál leírását a második könyvből, amely „döbbenetes” hatást kelt „homályló pompával, a vonások és színek [...] jelentőségteljes és kifejező bizonytalanságával”. (FV, 69–70.) Tehát a homály fenségesének – amely a láthatóság és a világos ideák hiányából, határaik elbizonytalanodásából adódik – a paradigmaticus példája éppen egy keresztény eposz komor vagy „homályló” leírása lesz. A szavak keltette hatás és a „titok” immár a fenséges homály esztétikai kategóriájának értelmezésében áll előttünk, s nem pusztán a vallási misztériumok érzelmi jelentőségét magyarázza.

A *clare et distince* kritériumról nem egyszerűen az derül ki, hogy nem alkalmazható mindenhol, hanem az, hogy az esztétikai élmény szempontjából

⁵¹ Később is visszatér erre a kérdésre ott, ahol a sötétségről és a feketeségről ír, s megállapítja – Locke-kal is vitatkozva –, hogy a sötétség nem pusztán a babonás félelmekkel való társítása miatt rettenetes (s mint ilyen, fenséges), hanem „már eredetileg is rettenetes idea volt”, minden utólagos asszociációtól függetlenül az. Oka, hogy a sötétben egyetlen pillanatra sem érezhetjük magunkat biztonságban, hiszen nem észleljük a veszélyes tárgyakat, a közeledő ellenséget stb. (vö. FV, 172–174.) S a folyamatos veszélyérzet a fájdalom egy bizonyos fokának értelmezhető. Burke általános törekvését is láthatjuk ebben: az asszociációk hatása helyett egyfajta „zsigeri” reakcióként szeretné bemutatni az esztétikai tapasztalatot.

érdektelen, sőt unalmas. Burke szerint ugyanis egy dolog a világos idea, s egy másik a hatásos.

a legélénkebb és legátszellemültebb szóbeli leírás[a] is [egy palotának, templomnak vagy tájnak], amit csak adhatok, meglehetősen homályos és tökéletlen *ideát* ad az efféle tárgyokról; a leírással ugyanakkor erősebb indulatokat [*emotion*] tudok kelteni, mint a legjobb festménnyel. A tapasztalat legalábbis minduntalan erről győz meg. Az elme *érzületei* [*affections*] leghelyesebben szavak útján közvetíthetők... (FV, 70–71.)

A lélek vonzalmainak, rezdüléseinek az átadására a legmegfelelőbb mód a szóbeli kommunikáció. Minden más közlési forma elégtelennek bizonyul ehhez képest. Mivel a képi ábrázolás tisztasága vagy világossága egyáltalán nem szükséges ahhoz, hogy a szenvedélyekre hatni tudjunk, megállapíthatjuk, „bizonyos, e célra szolgáló hangok segítségével” képesek erősen hatni szenvedélyeinkre „mindenféle kép felmutatása nélkül”. Burke szerint a hangszeres zene elementáris emocionális ereje világos bizonyítéka ennek. Tehát a világosság csak nagyon kevésbé segít a szenvedélyek felkeltésében, ahogy általában ellensége minden fajta rajongásnak is. (FV, 71.)

Addison fentebb idézett, az irodalmi leírásról szóló sorai visszhangzanak itt, de van azért egy fontos különbség. Az irodalmi ábrázolás eleve nagyobb hatása nem a látottak komplexebb, gazdagabb bemutatásában keresendő, hanem explicite a homályban, a bizonytalanságban és a kép eltűnésében, ha tetszik, a fogalmi tisztázatlanságban. S ez a homályosság éppen a rettentően alapuló fenséges szükséges feltétele. Már nem a természetben látható kép művészi felfokozásáról van szó, hanem a tisztán nem láthatónak, a világosan nem-reprezentálhatónak az élénkebb, sőt ha a fenséges érzéséről mondottakat ideértjük, akkor egyenesen megrendítő, semmi mással össze nem mérhető érzelmi hatásáról. Azért meg kell jegyeznem, Burke sehol sem mondja, hogy a szóbeli ábrázoláshoz csak a fenséges, a vizuálishoz csak a szép tartozna. Amikor például a nagyság fenségéről beszél, nyilvánvalóan a látás speciális tárgyát érti rajta; s a csak hallható szavak esetében is emlegeti a szépséget. Arról is olvassunk, hogy az istenség eszméje esetében „természetünk jellegénél fogva arra kényszerülünk, hogy érzékelhető képek közvetítésével emelkedjünk ezekhez a tiszta, intellektuális ideákhoz”:

mindaddig, amíg az Istenséget csupán az értelem tárgyaként fogjuk fel, mely az erő, a bölcsesség, az igazságosság és a jóság összetett ideáját alkotja (még hozzá mindezek olyan fokán, amely messze meghaladja felfogóképességünk határait), vagyis mindaddig, amíg az istenséget ebben a kifinomult és elvont megvilágításban tekintjük, csak alig-alig vagy egyáltalán nem gyakorol hatást képzeletünkre és szenvedélyeinkre. [...] Ezért amikor az istenséget szemléljük, tulajdonságai és

ezeknek az elmére gyakorolt együttes befolyása egyfajta érzéki képet alkotnak, s ekként képesek hatással lenni képzeletünkre. (FV, 80–81.)

Ezekkel a megszorításokkal együtt is annyi megállapítható, hogy Burke-nél már az első négy részben kivethető az irodalom (ékeszsóolás, költészet) és a fenséges élménye, azaz a hallható szó és a képi ábrázolást ellehetetlenítő homály közötti affinitás szólama.

A *Filozófiai vizsgálgóadás* ötödik részében már sarkosabban fogalmaz, azt állítja, hogy a szavak más módon, sokkal intenzívebben hatnak ránk, mint a természeti tárgyak, az épületek vagy az utánczott képek. Az erény, a szabadság, a becsület, s persze a hit is, olyan szavak, amelyek nagyon erős érzelmi hatást tesznek ránk, miközben kétséges, reprezentálnak-e bármit is az elménkben? Burke tehát szélesebben merít, nem pusztán a keresztény vallás misztériumait sorolja fel. Három csoportra osztja a szavakat, de elsősorban az „összetett elvontak” érdeklik, mert ezeken mutatható be legjobban az, amit az irodalmi ábrázolásról mondani akar:

Az ilyen szavak [ti. erény, szabadság, becsület, meggyőződés stb.] valójában pusztá hangsorok csupán; de oly hangsorok, melyeket konkrét alkalmakkor használunk, amikor valami jóban van részünk, vagy valami rosszat szenvedünk el, vagy látjuk, ahogy másokat valami jó vagy rossz ér [*affected*]; vagy amelyeket más érdekes dolgokra vagy eseményekre hallunk alkalmazni, s az esetek oly széles választékában alkalmazzák őket, hogy a megszokás [*habit*] folytán nyomban tudjuk is, mely dolgokhoz tartoznak; ezért elménkben ezen alkalmak hatásaihoz hasonló hatásokat hoznak létre, valahányszor csak később elhangzanak. (FV, 199)

Használatuk során a szavak fokozatosan elvesztik kapcsolatukat az eredeti kiváltó élménnyel, miközben megőrzik azok eleven érzelmi tartalmát. Amíg az első négy rész úgy igyekezett bemutatni az esztétikai tapasztalatot, mint azonnali „zsigeri” reakciót,⁵² addig a szavak a használatukból, a hozzájuk kapcsolódó társadalmi gyakorlatból és habitusokból, asszociációikból merítik érzéseinkre gyakorolt hatalmukat. A képek itt már negatív módon sem szerepelnek, már elhomályosulásuk sem érdekes, azaz az ábrázolhatatlan már nem a képzelőerő kudarcaként határozódik meg.⁵³

⁵² „[E]gyes dolgoknak már eredetileg és természetszerűleg is kellemesnek vagy kellemetlennek kellett lenniük, hogy azután a többiek belőlük meríthessék társított erőiket; s úgy vélem, mindaddig nem sok értelme van a társításban keresni szenvedélyeink okát, amíg a dolgok természetes tulajdonságaiban megtaláljuk.” (FV, 157.)

⁵³ Mitchell úgy értelmezi ezt a fordulatot, hogy már itt, az ötödik könyvben megindul a fenséges közeledése a szépséghez, ami majd a későbbi politikai művekben teljeseedik ki. Az első négy részben még inkább a képzelőerő fenségéről van szó, amely nem korlátozható és forradalmi tendenciákat hordoz. Ellenben a szóbeli fenséges már a közös kultúrához, a hagyományos érzésekhez kötődik, amelyek éppen kordában tartják a szenvedélyeket. A *Töprengésekben* és később a képzelőerő „hamis” fensége a barbár franciák forradalmi törekvéseit jellemzi majd, s az „igazi” szóbeli angol fenséges a mérséklet és

Már Berkeley *Alapelveiből* is ismerős az a megállapítása, hogy a mindennapi társalgás során használt szavak esetében nem idéződnek fel ideák az elménkben, hiszen erre sem idő, sem energia nincs, s a kölcsönös megértéshez ez nem is szükséges. Burke is arról ír, hogy a szó előidézte hangzás (*sound*), a jelölt dolog képe (*picture*) és az egyik vagy mindkettő lélekre tett hatása (*affection*) egymásra következő hármast alkot, s ebből az „összetett elvont” szavaknál a középső tag hiányzik. (FV, 201–202.) Ez utóbbi hatásos szavak jelentik a költészet és a retorika legfontosabb építőelemeit, de mindig mértékkel, azaz illendő módon (*propriety*) kell használni őket, különben az eredmény óhatatlanul „dagályos” stílusú lesz. (FV, 201.) Sőt Vergiliustól, Homérosztól és Lucretiustól származó példák segítségével azt is állítja, hogy a „költészet hatása voltaképpen oly kevésbé alapul az érzéki képek felkeltésén, hogy [...] lendületének igen jelentős részét elveszítené, ha minden leírásnak ez volna a szükségszerű eredménye.” (FV, 206.) Tehát nem csak nem szükséges, hanem egyenesen nem szabad képeket látnunk lelki szemünk előtt.

Burke elismétli, hogy a „tisztá kifejezés” és az „erős kifejezés” nem esik egybe, noha keveredhetnek egymással: az egyik az értelemhez fordul, a másik a szenvedélyekhez; az egyik leírja a dolgokat, ahogy azok vannak, a másik azt írja le, „amilyennek [a dolgokat] érezzük.” Miként a hang megindító tónusa, a szenvedélyt tükröző arkifejezés és izgatott gesztus a szóban forgó dologtól függetlenül is hat ránk, úgy bizonyos szavak, meghatározott szócsoportok, amelyeket mindig szenvedélyes tartalmaknak szentelnek, vagy mindig valamilyen szenvedély hatása alatt állók használnak, erőteljesebben hatnak ránk, mint a tárgyukat tisztábban és világosabban leírók. „Amit megtagadunk a leírástól, megadjuk az együttérzésnek.” (FV, 213–214.) S ez a megfogalmazás nagyon fontos: már nem a képzelőerőről van szó, hanem az együttérzésről, a szimpátiáról – egy alapvetően társias közös érzékről vagy érzésről. Ez lesz a képileg ábrázolhatatlan – s ebben az értelemben fenséges – szavak iránt érzékeny emberi képesség. A képzelőerő fenséges (a homály és a sötétség élménye) a magányos ember borzongó rettenete volt, a szavak fensége a társias ember megindultsága, olyan érzés, amellyel – legalább potenciálisan – másokkal is megosztható. Az előbbinél a látás elhomályosult vagy kudarcot vallott, az utóbbiban ki is iktatódik; ami jelzi azt a váltást is, hogy csak a kép eltűntével vált lehetővé Burke számára a fenséges konstruktív (a közös kultúrát építő és fenntartó) szerepének a megragadása. S így az ékesszólás és a költészet „valójában sokkal inkább képesek mély és élénk benyomást tenni ránk, mint bármely másik művészet, sőt nagyon sok esetben még a természetet is felülmúlják.” (FV, 210.)⁵⁴

a kultúra minősége lesz. (W. J. Thomas Mitchell: *Iconology. Image, Text, Ideology*. The University of Chicago Press, Chicago, London, 1986. 125–128. és 138–140.)

⁵⁴ A szóbeli fenség és a látható szép, ahogy említettem, azért Burke-nél sem állítható egyértelműen szembe egymással, hiszen a láthatóban megjelenő fenségesnek eddigre már hosszú hagyománya

Ami Berkeleynél a vallási misztériumban sűrűsödött cselekvésre ösztönző, belülről ható motívum és formáló erő, az Burke-nél a hatásos szavak szövetéből felépülő, azaz alapvetően esztétikai terminusokban meghatározott emotív-retorikai világ belsőleg elsajátított értékeiként, eleven hagyományaként, életmódjaiként, stílusaként stb. jelenik meg. A csak hallható fenség már nem az istenség titkait teszi hozzáférhetővé, hanem politikai és kulturális közösségünk tradícióit, közösen megélhető érzelmeit, elsajátítható érzékelés-módjait és mindig megújítandó mércéit. Burke-nél végül a Berkeley láthatatlanra vonatkozó filozófiai tételeit idéző megfontolások egy retorikai-esztétikai elmélet középpontjába kerülnek, s így az eleven hatásos elvből végül mégiscsak jó modor lesz. Igaz, a század elején, Lord Shaftesburynél és Addisonéknál, a csiszoltság még inkább a szellemesség, a jó kedély, a humor és a mérséklet modorát jelentette, s nem elsősorban a megrendült áhítatét és a tiszteletét: Burke-nél azonban a *szabadság* már inkább csak a *tekintély* értelmezési keretében merül fel.

A hallható láthatatlan

Érdemes felidézni két kortárs francia filozófus idevágó gondolatait. Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) az *Esszé a nyelvek eredetéről* (*Essai sur l'origine des langues*) c. művében⁵⁵ arról ír, hogy a természeti ember nyelve gesztusnyelv, szavak nélküli jelbeszéd volt, s hogy ez az eredeti – következőképp a legmagasabb fokon álló – nyelv tökéletesen alkalmas volt az öröm vagy fájdalom kifejezésére. Ez a nyelv még erőteljes, kifejező és érzelmekben gazdag volt: néma és fenséges.⁵⁶ Az ember azonban szükségképp elhagyja ezt az állapotát, s

van, amelyet alapvetően a képzelőerő lelket felcsigázó kudarcával kapcsolnak össze. Igaz, a XVIII. század elején (egészen Kant fenséges-példáinak zöméig) a mérhetetlennel jellemezhető, zabolátlan természeti látványok jelentik ennek legfontosabb eseteit, s nem a vizuális művészetek ábrázolásai. Valójában éppen Burke rettentőre alapozott elmélete, a saját egzisztenciális és metafizikai bizonytalanságára ráébredő befogadó (a *Filozófiai vizsgálódás* első négy részének alanya) kell majd a nem elsősorban a mérhetetlen nagyság kiváltotta lelkesültséggel, hanem inkább a lélek félelmes-borzongó összehúzóódásával jellemezhető „gótikus” fenséges megjelenéséhez, amelynek példái már jellemzőbben látható emberi alkotások. Később a romantikus fenséges (és festői) fogalma éppen ebből bomlik ki, s innen visszafelé nézve lehet pl. Nicolas Poussin (1594–1665) vihar-tájképeit fenségesnek értelmezni; a „valami nem-reprezentálható ábrázolásának” problémája a festészetben persze jóval korábbi (vö. Louis Marin: *Sublime Poussin*. Trl. Catherine Porter. Stanford University Press, Stanford, 1999. 120. skk.), de ezt nem hívták „fenségesnek” (Diderot működése előtt), és a pszeudo-longinoszi fenséges pátoosz is sokáig csak irodalmi és retorikai művek *hallatán* (olvastán) jöhetett létre.

⁵⁵ Jean-Jacques Rousseau: „Esszé a nyelvek eredetéről, melyben a melódiairól és a zenei utánzásról is szó esik” [részletek]. Ford. Lőrinszky Ildikó. In Neumer Katalin (szerk.): *Minden filozófia „nyelvkritika” I.: Nyelvfilozófia Locke-tól Kierkegaard-ig*. Gondolat, Budapest, 2004. 203–224. E mű első változata már az egyenlőtlenység eredetéről szóló, második *Discourse* (1755) megfogalmazása közben megszületett az ötvenes évek közepén, de csak a szerző halála után jelent meg 1781-ben.

⁵⁶ „Megfigyeltem – írja Rousseau az *Emilben* –, hogy az újabb évszázadokban az emberek csak az erő vagy az érdek útján hatnak egymásra, míg a régiek sokkal inkább cselekedtek rábeszéléssel, s lé-

„gyászos” tökéletesedését a gondolkodás és a testet öltött gondolat – azaz a szavakban artikulált nyelv – hajtja.⁵⁷ „Valószínű [...], hogy a szükségletek alakították ki az első gesztusokat, és a szenvedélyek hívták elő az első hangokat [voix].”⁵⁸

A fejlődés ősi ágán a szenvedélyek hangzó nyelve alakul ki, amely a szereteten alapuló emberi közösségek nyelve: „hangsúlyok [*accens*], kiáltások, jajszavak [...], ezek a legrégebb szavak, melyeket az emberiség feltalált, és ez a magyarázat arra, miért voltak az első nyelvek dallamosak és szenvedélyesek, mielőtt egyszerűvé és módszeressé váltak volna.”⁵⁹ A másik ágon pedig a szükségletek nyelve, az egymás segítségére rászoruló, önző és számító emberek artikulált nyelve formálódik. Rousseau az előbbi költőiségét, figurativitását, elevenségét, szenvedélyességét, dallamosságát, énekszerűségét, magánhangzókból építkező voltát állítja szembe az artikulált nyelv szükségleteket kifejező ridegségével és önzésével, kalkulatív racionalitásával, absztrakcióival, fogalmiságával, mesterségesen kialakított mássalhangzóival és nyelvtani szabályaival. Ha létezne még ma is az első nyelv, „nyilvánvaló, hogy e nyelv összes fordulata képekből, érzésekből, alakzatokból állna”. Azonban idővel a „növekvő szükségletekkel, az egyre szövevényesebbé váló ügyekkel, szélesebb körű ismeretekkel a nyelv természete megváltozik; pontosabb lesz, ám kihuny belőle a szenvedély, az érzéseket gondolatokkal helyettesíti, nem a szívhez, hanem az észhez szól.”⁶⁰ A nyelv tehát, természetes fejlődéséből, azaz hanyatlásából adódóan, „pontosabb, világosabb, ám egyúttal nehezkesebb, zöngéltlenebb, hidegebb lesz.”⁶¹

Az eredeti szenvedélyes nyelv nem érvelt, nem okoskodott, nem meggyőzni akart, hanem magával ragadott és ábrázolt. A keleti nyelvekben, azaz „az általunk ismert legrégebbi nyelvekben”, „nincs semmi módszeres és racionális; erőtől duzzadóak és képekben gazdagok. Az első emberek nyelve [...] a költők nyelve volt. [...] Az ember először nem gondolkodott, hanem érzett.”⁶² Az alle-

lek érzelmeivel, pusztán azért, mert nem hanyagolták el a jelbeszédet. Minden szokás ünnepélyes ke-
retek közt zajlott le, hogy e szokásokat annál inkább sérthetlenné tegyék. Mielőtt még az erőt jogai-
ba iktatták volna, az emberi nem bírái az istenek voltak. Az ő jelenlétükben kötötték meg az emberek
szerződéseiket, szövetségeiket, tették egymásnak ígéreteiket. [...] Az eskü kútja, az élő és a látó kút-
ja, a mambréi öreg tölgyfa, a tanúságtétel kórakása: íme ilyenek voltak ezek a durva emlékek, melyek
azonban fenségesek voltak, és a szerződések szentségét pecsételték meg. [...] Az emberek hűségét job-
ban biztosították e néma tanúk, mint amennyire biztosítják manapság a hiú szigorúságú törvények.”
(Jean-Jacques Rousseau: *Emil vagy a nevelésről*. Ford. Győry János. Tankönyvkiadó, Budapest, 1965. 352.)

⁵⁷ Ld. részletesen Ludassy Mária: „Magánhangzók és matematika: Rousseau és Condorcet történe-
lemfilozófiája nyelvelméletük tükrében”. *Holmi*, XIV. (2002), 1. 58–72., 58–64.

⁵⁸ Rousseau: „Esszé a nyelvek eredetéről”, 207.

⁵⁹ Uo. 208.

⁶⁰ Uo. 210. és 211.

⁶¹ Uo. 211. Burke is egy hasonló fejtegetéssel zárta a *Filozófiai vizsgálódás* ötödik könyvét. A túlsá-
gosan csiszolt, tiszta és precíz nyelvek, mint amilyen a francia, erőtlenek, ezzel szemben a keleti nyel-
vek, s „általában a legtöbb tanulatlan nép nyelve a kifejezés nagy erejét és lendületét mondhatja magá-
énak”. (FV, 214.) Ugyanakkor Burke itt inkább csak leír, s nem értékeli.

⁶² Rousseau: „Esszé a nyelvek eredetéről”, 207.

126 gorikus képírás még meg tud őrizni valamit ezen eredeti nyelv impulzivitásából és érzelem-gazdagságából. Ezek a tartalmak azonban már elérhetetlenek a modern kereskedőnépek számára, akik kitalálták a betűírást egy önérdek vezette világ számára. Rousseau-nál tehát az érzelmi fűtöttség és rideg racionalitás, az önszeretet és önzés, a magánhangzók és mássalhangzók, az édes dal- lam és hideg harmónia, képírás és betűírás kettősségében merül fel a nyelv eredetének és fejlődési lehetőségeinek problémája.

A képiség és az érzelmi telítettség szorosan összetartozik. Igaz, a közvetlenül látott képeknél hatásosabbak a szóbeliek:

A beszéd időben elnyúló folyamata kétszeres erővel hat ránk, s egészen más benyomást kelt, [...] [amikor pl. egy] fájdalom sújtotta emberrel találjuk szemben magunkat: a fájdalom látványa ritkán hat meg bennünket annyira, hogy sírva fakadjunk; ám ha engedjük, hogy elmondja mindazt, ami a szívét nyomja, hamarosan a mi könnyeink is elerednek.⁶³

A látható kép ugyan pontosabb utánczást tesz lehetővé, de „a hangok jobban felcsigázzák érdeklődésünket.” Az embert a szenvedélyei indították a beszédre, ezért „első kifejezései a trópusok voltak. A képes nyelv látott elsőként napvilágot, a szó szerinti jelentés csak később született meg. [...] Először a költő szólalt meg az emberben; csak jóval később kezdett logikusan gondolkodni.”⁶⁴ Az *Essai* IX. fejezetében Rousseau a *képzelet* fogalmát is bevezeti, itt az áll, hogy az emberben egyetemesen feltételezhető szájalom (*pitié*) – amelyből a társas erények vezethetők le – „örökre tételen maradna a képzelet nélkül, mely mozgásba hozza... [...] Akinek nincs képzelete, csak önmagát érzékeli, egyedül van az emberek között”.⁶⁵ A képzelet kitüntetett szerepet kap az érzelmek felkeltésében, a másik emberrel való együttérzés lehetőségének megteremtésében (Burke-nél a szimpátia éppen a képzelet alternatívájaként jelent meg a szavak fenségénél), s minden elmélkedés elé és fölé is kerül.

1751-ben írt másik híres filozófiai levelében, a *Lettre sur les Sourds et Muets, à l'usage de ceux qui entendent et qui voient*-ban, Diderot arról beszél, hogy ha a tiszta és világos gondolathoz választékos szóhasználat, ritmus és harmónia társul, akkor a szószéken már megálljuk a helyünket – de ez még nem költészet. Ellenben a költői szöveg minden szótagját áthatja és megeleveníti egy sajátos szellem (*esprit*). Erről nehéz közelebbit mondani, de általa „egyszerre mondatnak ki és mutattatnak be a dolgok”:

⁶³ Uo. 205.

⁶⁴ Uo. 205. és 208.

⁶⁵ Idézi saját fordításában Kelemen János: „Rousseau nyelvelméletéről”. In Neumer Katalin (szerk.): *Minden filozófia...*, 93–102., 99.

ugyanabban a pillanatban, amikor az értelem megragadja a dolgokat, a lélek [*âme*] meghatódik tőlük, a képzelet látja és a fül hallja őket; s így a beszéd többé már nem pusztán a gondolatot erőteljesnek és nemesnek bemutató hatásos kifejezések láncolata, hanem ráadásul egymásra halmozott hieroglifák szövedéke [*tissu d'hieroglyphes*], amelyek lefestik a gondolatot. Azt mondhatnám, hogy minden költészet emblematikus.⁶⁶

A költői beszédben a kimondás, a világos gondolat közlése, elválaszthatatlan annak alapvetően képi ábrázolásától, ez utóbbi teszi költőivé: hieroglifák szövetévé, amelyek „lefestik a gondolatot”. Úgy tűnik, a lélek megragadása minden esetben a gondolat képivé tételét, emblémává sűrítését jelenti. A kép primátusa *A drámaköltészetéről* (1758) c. művében olvasható elmélgedéseiben is egyértelmű. „A költő lelki szeme előtt képek lebegnek, mialatt a drámáját írja: a némajáték, s ő azt szeretné, ha a színpad pillanatról pillanatra visszaadná képeit.”⁶⁷ Mind a drámaköltőnek, mind a színésznek szüksége van a képköltés tehetségére.

Alkalmazzuk bátran a festői alkotás törvényeit a némajátéokra; látnivaló: a ket-tő egy és ugyanaz. [...] Legyen bár minden színész tökéletesen ura saját szerepének, az még csak a kezdet kezdete. Ezután következik az egyes figurák elrendezése: majd közelíteni kell őket, majd távolítani, majd külön, majd csoportba állítani, egyszóval képet kép után formálni, s mindig úgy, hogy a kompozíció nagyszerű legyen és igaz. Jó szolgálatot tehetne a festő a színésznek, s a színész a festőnek.⁶⁸

Innen nézve mind Berkeley, mind Burke emotív nyelv-konceptiója más utat jár be: az érzelmi töltöttséget, a lélek hatásos befolyásolását ők is alapvetőnek tartják az emberi kommunikációban, alapvetőbbnek mindenfajta absztrakciónál vagy kalkulációnál, de ez nem egy „eredeti”, fogalom előtti állapot minősége náluk, amely minőség már csak itt-ott őrződik meg a modern világban (mint Rousseau-nál), hanem, bizonyos értelemben, fogalmak utáni vagy feletti. Nem figuratív, nem emblematikus, nem a látható valamilyen intenzívebb, a lélek érző-érzelmes és értelmes részére egyaránt elevenen ha-

⁶⁶ *Oeuvres complètes de Diderot*, I. 374.

⁶⁷ Denis Diderot: *Színészparadoxon. A drámaköltészetéről*. Ford. Görög Lívia. Magyar Helikon, [Budapest], 1966. 223–224.

⁶⁸ Uo. 222. Diderot drámaelmélete és festészetelmélete szoros kapcsolatban áll egymással, különösen a szenvedélyek kifejezésének terén (erről bővebben ld. Kovács Katalin: *A szenvedélyek kifejezése és a műfajok hierarchiája. A francia festészetelméleti gondolkodás kezdetei*. Eötvös, Budapest, 2004. 89–98.) Diderot a „színpadi kép” és a „drámai fordulat” technikáját szembeállítja egymással, s „a valószerűtlen, hirtelen változást előidéző drámai fordulatnál többre tartja a természetes hatást keltő színpadi képet. [...] A Diderot által elképzelt ideális drámai cselekményt élőképek sorozata alkotná.” (Uo. 91.) S bár a színpadi kép hatása növelhető megfelelő hangokkal, különösen az artikulálatlan szavak, kiáltások szenvedélyességével (bár a szenvedély leghatásosabb kifejezési eszköze mégis a csend), azért a képek kompozíciót szervező központi jelentőségét ez nem csökkenti.

tó (mint Diderot-nál is), hanem éppen ábrázolhatatlansága miatt megrendítő. Írjeink tehát nem a trópusokhoz, a képekhez, a hieroglifákhoz fordulnak, hanem a láthatatlanhoz, éppen nem a képzelőerőhöz, hanem az értelmén túli hanghoz, amely nem nélkülözheti a láthatóban megragadható intellektuálist, de nem is elégszik meg vele: az ábrázolhatatlan hangja, az „*erhabner Zug*” (Lessing), mint láttuk, mással nem helyettesíthető formáló erőt jelent náluk.⁶⁹ Tehát Rousseau-nál bármennyire fontos a zenei, a hangzó, a hallható, azt mindvégig a képi mintájára gondolja el, arra rímelteti, s nem a láthatatlanra.⁷⁰

Természetesen hosszú hagyománya van a kép verbális és textuális értelmezésének is; az *imago dei*, hasonlóan az isteni ígéhez, eredendően nem látható-képi, hanem spirituális természetű. Amikor Isten megteremti az embert saját „képmására és hasonlatosságára”, akkor ebben a mondatban a „képmás” (a héber *tselem*, a görög *eikon* és a latin *imago*) nem látható képet jelöl, hanem egyfajta általános spirituális hasonmást. A következő szó, a „hasonlatosság” (a héber *demuth*, a görög *homoiószisz* és a latin *similitudo*) kifejezetten a képmás nem-képi voltát igyekszik hangsúlyozni, azt, hogy itt nem fizikai hasonlóságról van szó, hanem szellemi hasonlatosságról. Szent Ágostontól kezdve az ikonoklaszta-vita résztvevőin és később alexandriai Philónon vagy Maimonidészen át modern kommentárokig számos szerzőt lehetne citálni, aki szerint a kép eredetileg és elsődlegesen a reprezentált dolog lelkét, lényegét és jelenvalóságát jelenti, s a szemünkkel megfigyelhető fizikai hasonlóság csak egy ebből származtatott, sőt rontott jelentés.⁷¹ Hannah Arendt (Hans Jonas nyomán) szintén elmondja alexandriai Philónról, hogy miközben megpróbálta a zsidó hitet összeegyeztetni a platonikus filozófiával, „még tudatában volt a hallott héber igazság és az igaz görög látványa [vision] közötti megkülönböztetésnek, s az előbbit az utóbbira való pusztá előkészületté formálta át”. Philón szerint az emberi megismerés nagyobb tökéletességének eléréséhez isteni beavatkozásra volt szükség, amely az emberi fölből szemet alkotott.⁷² Plótinosznál azt a számunkra nagyon érdekes megállapítást

⁶⁹ „A melódia pontosan azt éri el a zenében, amit a rajz a festészetben, ez adja a vonásokat és az alakokat, melyeket az akkordok és a hangok [azaz a harmónia] csak színeznek”. (Rousseau: „Esszé a nyelvek eredetéről”, 217.) A zenei utánzást lehetővé tevő melódia és a fizikai arányokon nyugvó harmónia a formáló fenségesség dallam és a szép összhangzás kettősségére utal; ugyanakkor az előbbi rajzzal való szoros analógiája továbbra is a vizualitás megkerülhetlenségét mutatja.

⁷⁰ Itt csak utalni szeretnék arra, hogy a csak hallható fenség és a látható szép kettőssége a későbbiekben újabb és újabb filozófiai régiókat von be a játékba: Lessingnél az idő és a tér fogalmaihoz kapcsolódik, később – a Berkeleyra mint fontos elődjére hivatkozó – Schopenhauernél az akarat és a képzet, s ettől nem függetlenül Nietzsche-nél és dionüszoszi és apollóni kettősségében áll elénk. Heidegger Lét és létező distinkciójánál talán még érdekesebb, hogy nála a gondolkodó *hallja* a Lét hívását.

⁷¹ Vö. W. J. Thomas Mitchell: „Mi a kép?” Ford. Szécsényi Endre. In Bacsó Béla (szerk.): *Kép, fenomen, valóság*. Kijárat, Budapest, 1997. 338–369, 357–360.

⁷² Hannah Arendt: *The Life of the Mind. Volume One: Thinking*. Harcourt, Brace, Jovanovich, New York, London, 1977. 111. S ha már a platonizmus szövege került, hadd hivatkozzam a látás és a szépség kapcsolatára a *Phaidrosz*-ból: Plátón szerint a szépség a leginkább felismerhető, „a legvilágosabban ragyogó” idea e földi világban, amelyet „a legvilágosabb érzékszervünkkel” ragadunk meg, „[h]iszzen a látás a

találjuk, hogy a hetedik platóni levélből ismert „kimondhatatlanról” azért beszélünk mégis, mert „a Róla való beszéd ráébred[zi] a látványra” a hallgatót.⁷³ S itt érdemes ismét Arendtet idézni: „[a]z igazság láthatatlansága a héber vallásban éppen annyira axiomatikus, mint kimondhatatlansága a görög filozófiában, amelyből minden későbbi filozófia axiomatikus előfeltevéseit származtatja.”⁷⁴

Mindenesetre Berkeley alexandriai Philónhoz képest is más utat jár be: nála az idea mindig látható kép; s éppen a belátható igazságok, a természetes teológia érthető tételei válnak a misztérium szavainak előkészítésévé, s nem fordítva. S Burke számára is alapvetőbb és felkavaróbb lesz a homályosság vagy az idea nélküli szavak fensége a tiszta és világos rendezettség szépségénél. Másként fogalmazva: a (be)látható másodlagossá válik a láthatatlanhoz képest, miközben sem Berkeley, sem Burke nem követi a hagyományos negatív teológia stratégiáját: az istenség vagy a fenség nem kerül az emberi szférától végtelen távolságra. Ellenkezőleg. Az ember számára a látvány és mentális kép nélküli szavak összetéveszthetetlen hatása közvetlen élmény lesz: vagy vallási, vagy esztétikai.

legélesebb a testen át érkező érzékeléseink közül”. (250d, ford. Kövendi Dénes) Platón helyenként beszél azért a hallásból származó szépségről is (például *Nagyobbik Hippiász*), de a csak hallható fenségről nem. Már csak azért sem, mert magának a szépnek a látványa „szent félelmet” (250e) kelt, tehát hatása többé-kevésbé egybeesik azzal, amit később a fenségnek kezdenek tulajdonítani.

⁷³ Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*. Ford. Horváth Judit és Perczel István. Európa, Budapest, 1986. 334.

⁷⁴ Arendt: i. m. 119. – kiemelés az eredetiben, Sz. E..

4. Szépség és szabadság: John Macmurray

Denn [...] glaube mir; dem Menschen ist
Ein Mensch noch immer lieber, als ein Engel...
(G. E. Lessing: *Nathan der Weise*)¹

Aligha tévedek, ha azt gondolom, idehaza nagyon kevesen ismerik John Macmurray (1891–1976) munkásságát – e skót filozófusét, az Edinburgh-i Egyetem morálfilozófia professzoráét és egykor neves értelmiségiét, pedig nem érdektelen az, ahogyan és amiről gondolkodik, egyebek mellett a szabadság fogalmának értelméről. Ha meg akarom idézni, talán nem torzítok nagyon, ha Eric Liddle-hez hasonlítom, a Macmurraynél kilenc évvel fiatalabb olimpiai bajnok futóhoz és Kínában tevékenykedő misszionáriushoz, legalábbis a Hugh Hudson által 1981-ben rendezett *Tűzszekerek* (*Chariots of Fire*) című filmben megjelenő – s amennyire tudom, hitelesen bemutatott – alakjához. Mindketten skótok, a szigorú kálvinizmus szellemében nevelkedtek (Macmurray fiatalon szintén Kínába készült missziós céllal, amiről végül egészségi okokból kellett lemondania), szeretetreméltóak és elhivatottak, tetteik és vallott elveik egész életükben szétválaszthatatlan egységet alkottak. Még népszerűségben is összemérhetőek, annak ellenére, hogy Macmurray mára szinte teljesen kikerült a filozófiai köztudatból. A múlt század '30-as éveire tehető elismertségének csúcspontja, ekkoriban nyilvános szereplései miatt ő volt „a filozófus” a szigetország széles publikumának szemében. Még ott találjuk nevét az 1942-es *Freedom: Its Meaning* című reprezentatív kötet rendkívül illusztris közreműködői között (a címlapon Harold J. Laski és Albert Einstein között),² J. B. Coates 1944-es, tíz „modern prófétát” bemutató fontos kis könyvében még önálló fejezetet kap³ (pl. Karl Marx, Aldous Huxley, H. G. Wells és D. H. Lawrence mellett), de aztán kiszáradva szinte teljesen elfelejt-

¹ „...mert embernek, higgy nekem, /Az ember angyalnál is kedvesebb...” Ford. Lator László. (*Bölcs Náthán*, I. felv., 1. jel.)

² Ruth Nanda Anshen (ed.): *Freedom: Its Meaning*. George Allen & Unwin, London, 1942. (A kötet ismertebb szerzői még: Henri Bergson, Benedetto Croce, John Dewey, Thomas Mann, Jacques Maritain, Bertrand Russell és Alfred North Whitehead is.)

³ John Bourne Coates: *Ten Modern Prophets*. Frederick Muller, London, 1944. 100–113. Coates maga is ismert perszonalista filozófus volt ekkoriban, *A Common Faith or Synthesis* c. művéhez (George Allen & Unwin, London, 1942.) Macmurray írt előszót.

132 tik. A művei iránti érdeklődés csak az 1990-es évek második felében éled újjá⁴ valamelyest: időnként a komunitáriusokkal kapcsolatban vagy éppen Tony Blair „szellemi mentoraként” emlegették újra a nevét.⁵

E tanulmány célja mégsem az, hogy John Macmurray „újrafelfedezésében” buzgólkodjon, vagy hogy bármilyen értelemben „rehabilitálja” a szerzőt. Inkább azt szeretném vizsgálni, hogy mit kezd John Macmurray a szabadság problémájával egyrészt azon a XVIII. századi brit morálfilozófiai alapon, amely számára filozófiai anyanyelv, másrészt a XIX. század végén és a XX. elején felvirágzó ún. perszonalizmus eszméinek alkalmazásával? Lehetséges-e ezekből egy hiteles és integráns álláspontot kialakítani? Olyat, amely túlmutat a személyes érvényen?

Háborúk

Alasdair MacIntyre Kierkegaard-t érintő kritikájában írja, hogy – azzal szemben, amit a dán filozófus sugall, miszerint csakis az etikai mellett lehet dönteni, ha már valaki a döntésig eljut – lehetséges az esztétikait is komolyan választani.

Főként azokra a fiatalemberekre gondolok apám nemzedékéből, akik barátaik halálával együtt saját korábbi erkölcsi elveik halálát is látták az ypres-i és a somme-i tömeggyilkosságnál; s akik azzal az elhatározással tértek vissza onnan, hogy többé soha semmi nem fog számítani nekik, és feltalálták az 1920-as évekre jellemző esztétikai trivialitást.⁶

Macmurray éppen ennek a nemzedéknek a tagja. A kezdeti pacifista rezisztenciát feladva, hadi szolgálatra jelentkezett, 1918-ban Arras-nál a *Cameron Highlanders* hadnagyként súlyosan megsebesült, hősiességéért ki is tüntették a *Military Cross*-szal. Otthon már korábban is megdöbbenéssel tapasztalta a háborús hisztériát, a németekkel szembeni esztelen gyűlöletet, amelynek nyomát sem találta a lövészárkokban, sőt beszámol az „ellenséges” né-

⁴ Művei újabb kiadásai, ill. antológiaszerű válogatások írásából: John Macmurray: *Reason and Emotion*. Faber, London, [1935] 1995. (John E. Costello bevezetőjével); *Persons in Relation*. Faber, London, [1961] 1995. (Frank G. Kirkpatrick bevezetőjével); Philip Conford (ed.): *The Personal World: John Macmurray on Self and Society*. Floris Books, Edinburgh, 1996. (Tony Blair előszavával és a szerkesztő bevezetőjével); John Macmurray: *Selected Philosophical Writings*. Ed. Esther McIntosh. Imprint Academic, Exeter, 2004. Megjegyzendő, hogy Macmurray recepciója a neveléstudományban máshogy alakult, de ezzel itt most nem foglalkozom.

⁵ Macmurray, valamint Tony Blair és a *New Labour* nem minden problémától mentes szellemi kapcsolatáról sok cikk született, ld. pl. Simon Prideaux: „John Macmurray and the »Forgotten« Lessons of Capitalism and Community”. *The Political Quarterly*, 76. (2005), 4. 540–549.

⁶ Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában. Erkölcsméleti tanulmány*. Ford. Bíróiné Kaszás Éva. Osiris, Budapest, 1999. 64.

met katonákkal érzett gondolati és érzelmi közösség élményéről.⁷ Amikor pedig 1917-ben, szabadsága idején felkérték, hogy uniformisban prédikáljon egy észak-londoni templomban, arra buzdította az egybegyűlt híveket, hogy vértessék fel magukat a háborús gyűlölet ellen, s készítsék fel lelküket a háború utáni megbékélés nehéz feladatára. A prédikációt követően senki nem fogott kezét vele a templomból távoztában,⁸ ekkor – keresztényi alapon – úgy döntött, soha nem lesz tagja egyetlen keresztény egyháznak sem. S valóban, csak évtizedekkel később, nyugdíjba vonulása után csatlakozott a kvékerekhez (*Society of Friends*),⁹ és élt köztük több mint tíz évet a Buckingham grófságbeli Jordansban.¹⁰ Esméinek 1917-es fogadtatása mélyen megrendítette, de számára ez nem személyének az elutasítását jelentette, hanem az Evangéliumét.¹¹ Evangéliumi moráljával, amely sem fanatikus vagy militáns, sem bárgyú vagy gondolattalan nem volt, általában zavart értetlenséget váltott ki környezetéből; ez az eset ugyan kétségtelenül éles fényben mutatja ezt meg, de élete során még sokszor kellett hasonlóval szembenéznie.

Ebből a néhány életrajzi adalékból az is kiderülhet, hogy Macmurraynek mennyire nem volt érzéke vagy kedve ahhoz, hogy a mindenkori árral ússzon, valamint az is, milyen korán sikerült megszabadulnia a felekezeti korlátoktól, s így vallási kérdésekben is a szabad elmélkedést választania. Ahogy számos kortársának, neki is az első világháború jelentette azt az élményt, amelyet a későbbi nemzedékek számára a holocaust vagy az atombomba ledobása (a múlt század bővelkedett egész nemzedékek gondolkodását meghatározó tragikus történelmi eseményekben¹²) – meggyőzte őt arról, hogy megrendültek az európai civilizáció alapját képező elvek és értékek (SRR, 22.), s a feladata az, hogy keresse ezek megszilárdításának, újraelsajátításának módját. Gondolkodása így sajátos ötvözete lett egy a cselekvés primátusából kiinduló, gyakorlati- vagy morálfilozófiának és a „személyest” középpontba állító vallásfilozófiának. A háború meghatározó élményéből mindenesetre számára nem az következett, hogy semmi sem számít, noha az ő választása is – egy bizonyos ér-

⁷ John Macmurray: *Search for Reality in Religion*. Geroge Allen & Unwin Ltd., London, 1965. 20. (A továbbiakban: SRR)

⁸ A fanatikus német-gyűlölet számos formában megnyilvánult, pl. még német zeneszerzők műveinek előadását is betiltották. A második világháború idején ennek már nyoma sem volt. A kitűnő Myra Hess Mozart, Beethoven, Schumann és más német zeneszerzők zongoradarabjaival lépett fel a *National Gallery*-ben általa szervezett koncerteken a *Luftwaffe* bombázástól sújtott Londonban, s vált ezzel nemzeti hőssé.

⁹ E történetről több kommentátor is megemlékezik, és természetesen maga Macmurray is. (SRR, 21.)

¹⁰ Conford: i. m. 17.

¹¹ Jack Costello SJ: „The Life and Thought of John Macmurray”. In David Fergusson – Nigel Dower (ed.): *John Macmurray. Critical Perspectives*. Peter Lang, New York, etc., 2002. 1–34., 9.

¹² Az Edinburgh-i Várban felépített monumentális – kívülről gótikus templomnak látszó, belül komor, szuronyrohamos-srapneles hősi halál-kultuszt árasztó – első világháborús emlékmű világosan jelzi, senki sem sejtette a megrendelő emlékezni akarók és az építők közül, hogy mi mindent hoz még a XX. század, hogy a rengeteg szenvedés, amelynek emléke azokat a falakat emelte, milyen gyorsan elhalványul.

134 telemben – esztétikai volt. A filozófiát, annak művelését és mindenekelőtt oktatását választotta hivatásul. Egy felvilágosodás kori alapokon nyugvó „esztétikai” szabadságfilozófiát.

Macmurryt a londoni *University College* elmefilozófia és logika katedráján, ahol 1928 és 1944 között tanított, a vallási kijelentéseket merő értelmetlenségnek tartó, logikai pozitivista „Freddy” (Alfred Jules) Ayer követte. Ez akár szimbolikus váltásnak is felfogható, hiszen világosan jelzi, merre fordult a brit filozófia érdeklődése. Ebben az elsősorban logikai pozitivista és nyelvfilozófiai mezőnyben – Ludwig Wittgensteintől John Langshaw Austinig vagy Gilbert Ryle-ig – nem sok keresnivalója maradt egy kissé ódivatú moralistának, aki ráadásul szeret „nagy kérdéseken” merengeni. Békében elvult ugyan Edinburgh nagy presztízsű morálfilozófiai katedráján, de a „szakma” gyakorlatilag nem vett róla tudomást. Sokat szenvedett az egyre fullasztóbb szellemi magánytól. Kommentátorai általában a nyelvi-analitikus fordulat beteljesedése által létrehozott szellemi közegben látják Macmurray marginalizálódásának fő okát. Ez bizonyára nem kedvezett neki, de valószínűleg nem csak erről volt szó.

Itt van mindjárt az a forma, amelyet megnyilatkozásaihoz választott, s amely szinte lehetetlenné tette, hogy a „professzionális” filozófusok komolyan vegyék. Ha végigpillantunk publikációin – most számos közéleti-politikai tárgyú pamfletjétől eleve eltekintve – azt találjuk, hogy ezek különböző egyetemeken vagy éppen a BBC-n elhangzott nyilvános előadások vagy előadássorozatok nyomtatott változatai. Ez magyarázhatja világos, tagolt stílusukat, éleslátásról és érzékenységről tanúskodó plasztikusságukat és viszonylagos rövidegüket (csupa ritka erény egy filozófusnál), de a helyenként szembetűnő leegyszerűsítéseket, redundanciákat és kifejtetlenségeket is. Tudományos apparátussal sem találkozik Macmurray olvasója (igaz, gyakran másoknál sem a hivatalos brit filozófia élvonalából), így többnyire saját olvasottságára kell hagyatkoznia, ha a szerző forrásai érdeklik. Művei helyenként inkább filozofikus hangvételű prédikációknak tűnnek, semmint „szakfilozófiának”.

A prédikáció modelljét követő nyilvános előadás tudatos preferálása nem előzmények nélküli a brit filozófiai hagyományban – akár Benjamin Whichcote-ig visszatekintve³³ –, s úgy gondolom, Macmurray tevékenysége is ide köthető. Az élőbeszéd lehetővé teszi a hallgatósággal való eleven kapcsolat megteremtését, a közös élet problémáira való közvetlen reflexiót, s a mon-

³³ Már Lord Shaftesbury is azért tartja fontos elődjének a cambridge-i platonisták atyamesterét, és adja ki válogatott prédikációit (noha közben fenntartásai is vannak a műfajjal kapcsolatban), mert ezek természetes társiaságra apellálásuk, egyszerűségük, világosságuk és könnyen érthetőségük miatt hatékonyan szolgálhatják széles publikum morális meggyőzését. (Vö. Lawrence E. Klein: *Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early 18th-Century England*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994. 31–33.)

dottak hatásának és relevanciájának azonnali lemerését (s egyúttal kifejezi a közéleti tevékenység preferálását a magányos kontemplációval szemben). Ráadásul Macmurray magas és jóvágású férfi volt, aki szépen is öregedett; fellépése általában nagyon kedvező hatással volt hallgatóságára, ami minden bizonnyal hozzájárult mondandója hatékony átadásához. A közlésnek ezt a formáját egy olyan antropológiára építette, amely szerint csak társias lelkületű emberek szövetsége alkothat tartós és emberhez méltó közösséget. Szerinte mind a cselekvés eszközeit, mind a céljait illető szabadság „elsődleges feltétele [...] az emberi élet inherens társiassága [*sociality*].” Ez az eredendően társias emberi természet azonban nem az intézményekben és a funkcionális vagy organikus viszonyokban leírható társadalom (*society*) megalapozója, hanem az ezt megelőző, a közös élet megosztásában és a személyes viszonyokban megragadható közösségé (*community*).¹⁴ Ez az alapállás egyrészt érthető lenne Macmurray keresztény szocializmusából¹⁵ is, amely oxfordi tanuló- és kutatóéveiben bontakozott ki, de alapjai abban a XVIII. századi morálfilozófiai hagyományban keresendők – Lord Shaftesburytól és Francis Hutchesontól David Hume-on át Dugald Stewartig –, amelynek mind szellemileg, mind (legalábbis Stewart esetében) intézményesen örököse volt.

Macmurray – egyetemi állásai ellenére vagy éppen azért – inkább egy „*public intellectual*” volt, amolyan közéleti értelmiségi, akit gondolatai és eszméi hatékony terjesztésének és alkalmazásának hogyanja jobban foglalkoztatott, mint ezen eszmék hagyományának felkutatása vagy akadémiai fórumokon való analitikus kifejtése; akit a széles nyilvánosság mindig sokkal jobban érdekelt, mint a szűk szakma elismerése. Miközben a gondolkodás minőségéből szemernyi sem kívánt feláldozni, távol állt tőle mindenfajta olcsó népszerűsítés. Sosem magát, hanem az eszméit szerette volna megismertetni, mert azt remélte, azok képesek lehetnek hatékonyan formálni az emberi

¹⁴ John Macmurray: *Conditions of Freedom*. Faber and Faber, London, 1950. 49. és 53–56. (A továbbiakban: CF)

¹⁵ „Talán Macmurray volt az első komoly brit filozófus, akire Marx hatott, vagy aki legalábbis alaposan olvasta. Az ő hozzájárulása ahhoz, amit azóta keresztény–marxista párbeszédnek hívnak, szélesebb és mélyrehatóbb, mint más filozófusoké...” (Andrew Collier: „Macmurray and Marx: The Philosophy of Practice and the Overcoming Dualism”. In David Fergusson – Nigel Dower [eds.]: *John Macmurray*, 69–76., 69.) Macmurray 1930-as évekbeli írásai, mint a *The Philosophy of Communism* (Faber and Faber, London, 1933.), a *Creative Society: a Study of the Relation of Christianity to Communism* (Student Christian Movement Press, London, 1935.) és a *The Cue to History* (Student Christian Movement Press, London, 1938.) a marxi idealizmus-kritika (amely a perszonalista szövegek mélyén is ott húzódik) és a világméretű kommunizmusban végződő történelmi dialektika eszméit gondolják tovább. (Vö. Collier: i. m. 70.) Megjegyzendő, hogy amit Macmurray kommunizmus alatt ért, semmi köze annak történetileg megvalósult formáihoz, inkább a „*community*” általa kifejtett fogalmából értelmezhető. Kézenfekvő párhuzamként adódik az imént emlegetett, glasgowi születésű morál-, politika- és vallásfilozófus, Alasdair MacIntyre, aki szintén keresztény marxistaként kezdte a pályáját Macmurraynél közel négy évtizeddel később. A két filozófus gondolkodása más aspektusokból is összevethető lehetne, ezt vilantja fel pl. Esther McIntosh: „The Concept of the Person and the Future of Virtue Theory: Macmurray and MacIntyre”. *Quodlibet Journal*, 3. (Fall 2001), 4. (<http://www.quodlibet.net/articles/mcintosh-virtue.shtml>, 2008. 05. 27.)

136 életet, alternatívát kínálni kortársai számára egy szabadabb és emberibb élethez. A harmincas évek ígérete volt ez – úgy tűnhetett, „csak” egy átfogó szellemi reformra van szükség egy jobb világhoz, s ő ehhez akart hozzájárulni minden erejével. Valószínűleg sem Szókratész, sem Lord Shaftesbury nem küldött volna be írást a *Mind szerkesztőségébe*...

Szabadság

John Macmurray népszerűségét éppen a szabadság témáját középpontba állító, a BBC-n elhangzott előadássorozattal alapozta meg, amely aztán *Freedom in the Modern World* címmel jelent meg 1932-ben.¹⁶ Mostani vizsgálódásom középpontjában ez a kis könyv, továbbá a fentebb említett 1942-es tanulmánykötetben napvilágot látott írás¹⁷ és a már ugyancsak hivatkozott *Conditions of Freedom* áll – ez utóbbi az amerikai Kingstonban tartott 1949-es előadásain alapul. Mivel ezek a művek sorrendben az első világháború után, a második világháború közepén és a hidegháború idején születettek, nyilvánvalóan vannak hangsúlybeli különbségek közöttük, de ezektől most eltekintek.

Macmurray mindenekelőtt három fajta szabadságról beszél, az anyagi, az élő és az emberi természethez tartozóról, amelyek lényegükben térnek el egymástól, hiszen mind az anyag, mind az organizmus, mind az ember saját természetének teljes és korlátok nélküli kifejezésében vagy megvalósításában éri el szabadságát. (FMW, 176–184.) E három szféra, a személyes, az organikus és az anyagi szintje, felülről lefelé tartalmazza egymást. Másképp fogalmazva, a (természet)tudomány, a művészet, valamint a vallás egymásra épülő világról van szó. Az anyagi szinten a tudomány nyelve illetékes; ez a személytelen-ség és az objektivitás terepe, ahol a harmadik személyű diskurzus uralkodik. Ebből következik, hogy a tudomány korántsem alkalmas a bennünket érdeklő egzisztenciális kérdések felvetésére és megválaszolására, nem illetékes az értékek meghatározásában. Macmurray a *személyes* fontosságát hangsúlyozza, amelynek az érzéshez van köze; s amennyiben ez valódi, csak a művészet és a vallás révén érhető el.

Az „érzés” kulcsszó. Macmurray egyrészt tágan, másrészt speciálisan érti, valami olyanként, ami leginkább a szépség tapasztalatából érthető meg. Az érzés, pontosabban a „valódi érzés” hangsúlyozása nem a privát szenvedélyeink vagy emócióink jogának elismerését jelenti, hanem a szépség valóságra referáló tapasztalatát – azét a szépségét, amely az emberi élet számára fontosabb még az igazságnál is:

¹⁶ John Macmurray: *Freedom in the Modern World*. Faber and Faber, London, 1932. (A továbbiakban: FMW)

¹⁷ John Macmurray: „Freedom in the Personal Nexus”. In Ruth Nanda Anshen (ed.): *Freedom: Its Meaning, 176–193*. (A továbbiakban: FPN)

Hajlom arra, hogy azt gondoljam, a modern élet legrosszabb vonása, hogy nem tud hinni a szépségben. Az emberi élet számára a szépség olyan fontos, mint az igazság – még fontosabb is –, és a valódi érzés hozza létre a szépséget az életben. A modern industriális életet nem azzal bélyegezzük meg a legerősebben, ha kegyetlennek és anyagiásnak, monotonnak és hamisnak nevezzük, hanem ha egyszerűen rútnak, szépérzék nélkülinek. Az erkölcsös életvezetés – szép életvezetés. Ha jobbat akarjuk tenni a világot, a legfőbb dolog, amit tennünk kell, hogy szebbé alakítsuk. Ami inherens módon nem szép, valójában nem jó. Vissza kell nyernünk szépérzékünket, ha nem akarjuk elveszteni szabadságunkat. S ez csak úgy sikerülhet, ha megtanulunk önmagunkért érezni és valóban érezni. (FMW, 218.)¹⁸

Szerinte érzéseink történeti fejlődése messze elmaradt az ész nagykorúvá válása mögött, mely utóbbi gyakorlatilag a XVIII. században lezajlott. A szabad gondolat megjelenését azonban nem követte a szabad, a valódi érzésé. Még mindig azt szokás gondolni, hogy az érzések és emóciók csak úgy megtörténnek velünk, teljesen szubjektívek, csak önmagukra vonatkoznak, csak pillanatnyi lelkiállapotot tükröznek stb. Ezzel szemben érzéseink normális esetben tárgyakra és helyzetekre utalnak a külvilágban, s az utóbbiak hozzák létre az előbbieket. Az érzés nélkülözhetetlen szerepet játszik a dolgok értékelésében, hiszen érzéseink képezik alapját minden értékítéletünknek.

[Az] értékelés folyamata, az átmenet a „nekem tetszik”-től az „ez jó”-ig, egy olyan folyamat, amelynek során megszabadulok a saját élményemre való hivatkozástól és felülemelkedem önmagamon. Ítéletemnek a tárgyat kell jellemeznie, nem engem.¹⁹

Ami a folyamat leírását illeti, mintha csak Kantot hallanánk az esztétikai ítéletekről, s bennük a privátfeltételektől való megszabadulásról (ld. az *ítélőerő kritikája* 40. paragrafusát); vagy David Hume-ot, aki szerint a helyes kritikai ítélethez „egyéni létünkről és sajátos körülményeinkről a lehetőség szerint megfelelően kívülről kell viselkedni [*as a man in general*]”.²⁰ Mégis talán Lord Shaftesbury áll a legközelebb Macmurrayhez ebben a kérdésben, aki a *Soliloquy* III. részének 3. szakaszában arról ír, hogy ahogy a művészetekben, úgy „az élet és az erkölcsök ügyeiben” is törekednünk kell arra, hogy ízlésün-

¹⁸ A szépség, az érzések és a valóság összefüggései másokat is foglalkoztattak ekkoriban, s minden különbségük ellenére e fogalmak kivételes jelentőségét egyaránt elismerték. Hadd utaljak csak a Bloomsbury-kör „esztétájára”, Clive Bellre, akinek 1914-es *Art* c. híres művében például arról olvashatunk, hogy az ízlésnemesítés filantróp iskolai programjait el kellene vetni, hiszen a szépség, pontosabban nála a „szignifikáns forma” befogadásának avatottjai a természeti népek, a gyerekek és a valódi művészek, „mivel ők azok, akik emocionálisan, nem pedig [...] értelmileg érzékenyek a vizuális formákra.” (Reményi Édua: „Formák a művészet homokjában”. *Laokoön*, 5. [2008], <http://laokoön.c3.hu>, 60–76., 70.)

¹⁹ John Macmurray: *Religion, Art, and Science: A Study of the Reflective Activities in Man*. Liverpool University Press, Liverpool, 1961. 35–36. (A továbbiakban: RAS)

²⁰ David Hume: *Összes esszéi* I. Ford. Takács Péter. Atlantisz, Budapest, 1992. 234.

138 ket a megfelelő – szeretetre méltó és kellemes – modellekhez alakítsuk. „Ki ne igyekezne ebben a tekintetben ugyanúgy kényszeríteni a természetet, mint a többi művészetben és tudományban alkalmazott ízlés és ítélőerő esetében?” Tetszésünk nem lehet véletlenszerű és szeszélyes. „*Megtanulom, hogy ezt kedvelem, azt csodáljam és tetszésemre legyen, aszerint, hogy maguk a tárgyak érdemesek-e rá és megerősítenek-e tetszésemben.*”²¹ A Macmurray által alapvető fontosságúnak tartott „emocionális objektivitás” is éppen azt jelenti, hogy érzéseinknek a tárgyakról kell szólniuk; ebben a folyamatban egyszerre ismerjük meg és élvezzük a tárgyat, s nem pedig önmagunkban gyönyörködünk a tárgy segítségével. (RAS, 37–38.)

Emócióink – függetlenül attól, hogy erősen érezzük őket, és nagymértékben befolyásolják tetteinket – lehetnek illuzórikusak, ahogy forgathatunk a fejünkben igaznak vélt hamis gondolatokat is. Az „emocionális érettség” azt jelenti, hogy képesek vagyunk a világ valódi értékeinek közvetlen emocionális tapasztalatára, legyenek azok akár erősen pozitívak, akár szélsőségesen negatívak, s így helyénvalóan és szabadon viselkedni. Megbízni emberi érzéseinkben, s ezek alapján cselekedni nem azt jelenti, hogy azt tesszük, ami nekünk tetszik. Tehát nem azt jelenti, hogy akárhogyan érezhetünk, s akármit tehetünk. Miként az igazságot kereső szabad gondolkodás sem fegyelmetlen, úgy érzelmi életünk szabadsága sem lehet parttalan szeszélyesség: csak érzéseinken keresztül fedezhetjük fel a világ – és benne saját életünk – valódi értékeit. (FMW, 53.)

Gondolhatunk valamit anélkül, hogy valóban gondolkodnánk, érezhetünk valamit anélkül, hogy valóban éreznénk, következképp megtehetünk dolgokat anélkül, hogy valóban megtennénk azokat. Mindig, amikor valami nem valóságos van bennünk, valójában nem vagyunk önmagunk, s viselkedésünkben nem fejeződik ki saját valóságunk, saját természetünk. [...] Ha érzéseink nem valódiak, azaz nem helyesen tapintják ki a körülöttünk lévő világot, akkor azok a cselekvések, amelyek belőlük ébrednek, nem lesznek szabadok, még ha annak is gondolhatjuk őket. Nem lesznek valóban spontánok. Ezért mondom azt, hogy az a személy, aki nem valóságosan gondolkodik vagy érez *nem lehet* spontán, s ezért *nem cselekedhet* úgy, ahogy neki tetszik. (FMW, 171–172.)

Mindezzel együtt Macmurray nem egy szentimentális antiszcientista: oxfordi éveit megelőzően kémiát, majd Glasgowban geológiát tanult kiváló eredménnyel; egész életében érdekelték a természettudományok, és nagyra tartotta eredményeiket. (RAS, 10–11.) Sohasem általában a természettudományok ellen van kifogása, azt viszont lépten-nyomon elmondja, hogy tévedés a természettudományok tényekre irányuló valóság-megismerését a

²¹ Lord Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper): *Sensus communis. Esszé a szellem és a jó kedély szabadságáról (levél egy barátjához)*. Ford. Harkányi András. Atlantisz, Budapest, 2008. 132–133.

létezés minden szférájára kiterjeszteni, univerzális megközelítésmódként előadni.²² Macmurraynél a tények és az értékek nem alkotnak elkülönült világokat sem, ahogy a korabeli neokantiánusoknál. S az értéket nem is nevezi „nem természeti tulajdonságnak” (miként George Edward Moore 1903-as *Principia Ethicája* „a jó”-t): szerinte „mindig valamilyen tény az, amit értékelünk.” Szerencsésebb úgy fogalmazni, hogy „az érték tapasztalata nem eltérő, hanem az értékelt tény tapasztalatánál teljesebb tapasztalat.” (RAS, 32–33.)

Ismerős és némiképp „korszerűtlen” metafora, amely a világnak valamiféle átfogó „esztétikai” látásmódjára utal: az érték teljesebb, gazdagabb, valamiféle jelentős többletet tartalmazó megélését jelenti ugyanannak a dolognak. Újra csak felvilágosodás kori előzményekre utalhatnak vissza: mindjárt – az előző tanulmányokban már emlegetett – Joseph Addisonra, aki éppen a(z esztétikai) képzelőerő működése kapcsán beszél arról a ráadásról, amellyel mi ékesítjük fel és tesszük élvezhetővé és lakályossá vagy „kellemes illúzióvá” az önmagában rideg és embertelen külvilágot, amelyet a fizikai dolgok (a tudományosan megragadható és leírható tények) alkotnak.²³ Vagy utalhatnak David Hume-ra is, aki szerint az ízlés (amely az addisoni képzelőerő esztétikai képességét is magában foglalja) – kreatív képesség, amellyel teremteni tudunk: belsőnkől merítve ékesítjük fel, aranyozzuk be, tesszük végső soron a cselekvő ember világává az ész számára pusztán adott világot:

[az ízlés] nyújtja a szépség és a csúfság, a vétek és az erény érzését. [...] kreatív képesség, s a belső érzésekből kölcsönvett színekkel ékesíti és fényesíti a természeti tárgyakat, és bizonyos értelemben új teremtést visz véghez. A hűvös és elfogulatlan értelem [*reason*] nem indít cselekvésre; [...] az élvezetet és fájdalmat okozó ízlés alkotja a boldogságot és nyomorúságot, és ekként a cselekvés indítékává válik, s a vágy és akarás első forrása vagy kiváltója.²⁴

E hivatkozásokkal egyúttal azt is szeretném érzékeltetni, hogy Macmurrayt nem a századforduló esztéticizmusához, még csak nem is a Bloomsbury-kör²⁵

²² Glasgow-i éveitől kezdve arra törekszik, hogy a természettudományos módszert a keresztény tanok újraértelmezésében is hasznosítsa; hite ugyan szilárd, de ettől még szerinte a tanok kifejtését, interpretációját fejleszteni, korszerűsíteni kell, mivel – s éppen ez tanulhat meg a természettudományok módszeréből – nincsenek abszolút, időtlen megfogalmazások. (Vö. Jack Costello SJ: i. m. 3.)

²³ Vö. Joseph Addison: „A képzelőerő gyönyörei”. Ford. Gárdos Bálint. *Jelenkor*, L. (2007), 11. 1184–1209., 1191–1192.

²⁴ David Hume: *Tanulmány az erkölcs alapelveiről*. Ford. Babarczy Eszter és Miklósi Zoltán. Osiris, Budapest, 2003. 116–117. Ezzel szinte egy időben Denis Diderot a kreativitást egészen máshonnan magyarázza; Kisbali László írja erről: „A zsenit éppen az jellemzi Diderot szerint, hogy egymástól nagyon távoli jelenségek összefüggését is képes felismerni. A vele szemben álló természet ugyanis sajátos véletlenek alapján szerveződő kombináció, amely egyidejűleg mutat teljes rendezettséget (totalitás) és [...] végtelenséget és nyitottságot. Ez a biztosítéka a dolgokban rejlő és általuk kiváltott kreativitásnak.” (Kisbali László: „Diderot időszerűtlensége”. *Holmi*, IV. [1992], 9. 1241–1245., 1245.)

²⁵ Megjegyzendő, hogy munkakapcsolata is volt a kör egyik prominensével: együtt dolgozott ui. Leonard Woolffal abban a beszélgetős rádióműsorban, amely aztán Macmurray szerkesztésében nyomtatásban is megjelent. (John Macmurray [ed.]: *Some Makers of the Modern Spirit. A Symposium*. Methuen,

140 szépség- és szerelem-kultuszához kötném. Szépségen inkább valami olyasmit ért, ami talán a XVIII. századi moralista elődei felfogásához áll a legközelebb, tehát ami a gyakorlattól, a hétköznapokban megélt emberi élettől és annak moráljától elválaszthatatlan. Az viszont kétségtelen, hogy nem említi sem az „ízlést”, mint a XVIII. század egyik esztétikai kulcsszavát, sem más, ezzel szorosan összefüggő kifejezéseket (modor, csiszoltság, jólneveltség stb.). Ízlés helyett érzésről vagy érzékenységről (*sensibility*), néha szépérzékről beszél. Ennek egyik oka talán az lehet, hogy az ízlés szorosan kötődött a művelt társaság vagy a (kultur)társadalom ideáljához, s ennek viszonylagossá válása az ízlés fogalmának és mércéinek elbizonytalanodását vonta maga után. Az ízlések pluralizmusának tapasztalata túlságosan nyilvánvaló volt már Macmurray számára – nem hihette, hogy ez a képesség be tudná tölteni azt az egységesítő és társadalom-szervező szerepet, amely oly fontossá tette a XVIII. században; még akkor is, ha már legalább Edmund Burke-nél (ahogy az előző tanulmányban láttuk) megjelenik egy komoly rivális: a szépség mellett az önállóan elemzett fenséges,²⁶ amivel az egységesen fenntartható (köz)ízlés ideálja végképp problematikussá vált. A másik ok Macmurray saját fogalmainak logikájából adódhat. Arról beszél, hogy a szépművészetek mutatják be az értékeket, s így segítenek a célok kiválasztásában a cselekvés számára. Gyakorlati funkciójuk az érzékenység kifinomultabbá tételében (*refinement*) áll; valamint nélkülözhetetlenek az érzelmek képzésében és az ítélerő finomításában is. (RAS, 42.) Mindez azonban nem dialogikus, nem társias, valójában az alkotó közvetítette emocionális és intuitív értékek „egyoldalú” befogadásáról van szó.

Mert a „közösség” [*communion*] a vallás kulcsszava ugyanabban az értelemben, ahogy a művészeté a „kontempláció”: s a két tapasztalat nagyon különböző. Valóban van egy olyan alapvető értelem, amelyben a kontempláció kizárja a közössé-

London, 1933.) Ugyanakkor pl. Clive Bellnek a már-már hedonista, *highbrow* esztéticizmusa bizonyosan nagyon távol állt Macmurraytól. Bell ugyan maga is az érzések jelentőségéről és valóságot megjelenítő erejéről beszél, de inkább az intenzitásuk és sokféleségük érdekli, s kizárólag a pillanatban megragadott élmény; így ír 1922-ben: „Esztétának lenni azzal az előnnyel jár, hogy értékelni tudjuk mindannak a jelentőségét, ami az érzékeken keresztül jut el hozzánk: átérezzük a dolgokat mint célokat, nem pedig fájdtjuk értük mint eszközökért a fejünk. [...] Az életet mindig érdemes élnie annak, aki megeléli benne azokat a dolgokat, amelyektől a lelke csordultig érzéssel telik meg. [...] Csak a jelent foghatjuk fel – ami annyit tesz, ragadhatjuk meg –; a többi homályos és bizonytalan: ezért aztán, sajnálom, hogy ezt kell mondjam, akik nem a pillanatban élnek, hanem folyvást a múlt és a jövő miatt gyötörődnek, kénytelenek azt »bepótolni«.” (Clive Bell: „The Creed of an Aesthete”. In Stanford Patrick Rosenbaum [ed.]: *The Bloomsbury Group. A Collection of Memoirs, Commentary, and Criticism*. University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, 1975. 371–374., 372. és 374.)

²⁶ Ezzel kapcsolatban Kant is figyelmet érdemel, aki a harmadik Kritikában a következőképpen tesz különbséget a közös érzékként elgondolt ízlésre és a (morális) érzésre alapozható esztétikai tapasztalat között: „Mert ahogyan annak, aki egy általunk szépnek talált természeti tárgy megítélésében közömbös marad, az ízlés hiányát vetjük a szemére, úgy arról, akit egy általunk fenségesnek ítélt dolog nem indít meg, azt mondjuk: nincs benne érzés.” (Immanuel Kant: *Az ítélerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Ictus, Szeged, 1997. 186.)

get. A kontempláció inherens módon magányos cselekvés. Ez a szemlélő attitűdje. A kontempláláshoz félre kell állnunk, s nem kell személyesen involválódnunk. Közben a személyes involváltság a közösség magja. (RAS, 43.)

Tehát a közösség, a személyes kibomlásának közege, a vallás szintjén jelentkezik, így a művészetek, az életmód, a csiszoltság stb. szférájába kívánczozó, mindig társias ízlésnek nem marad hely. Másként fogalmazva: a korábban az ízlés által lehetővé tett esztétikai tapasztalat vallási – ugyanakkor nem misztikus²⁷ – tapasztalattá transzformálódik.

A szabadság problémáját – írja Macmurray 1942-ben – aligha lehet definíció keresésével megoldani, amely csupán a szó jelenlegi használatát vehetné alapul. Ehelyett az egyetemes emberi tapasztalatban kell meglegelni a probléma gyökerét. „A kérdés konkrét eredetére kell rátapintatnunk ahhoz, hogy valódi és ne mesterséges kérdés legyen; azaz életprobléma és ne nyelvi probléma.” (FPN, 176.) Valóban, a nyelvi-logikai analízis nem éppen kedvelt módszere szerzőnknek, noha nyilvánvaló, hogy ennek oka nem az elmeél hiánya. Azonban a nyelvről inkább késő XVIII. századi elgondolásai vannak: szerinte a nyelv önmagunk kifejezésének elsődleges eszköze, amelyet a tudomány megpróbál megfosztani „minden jellegzetességétől, szóképei és mágiája összességétől, pedig ez teszi az érzelem hordozójává és az önkifejezés eszközévé”. Tehát azzal együtt, hogy a tudomány elválasztja saját nyelvét a cselekvéshez szükséges hatásos emocionális motívumok közvetítésének nyelvétől, a személyes kifejezését is ellehetetleníti. „Nem létezik sem az »én«, sem a »te« a tudomány számára, csak az »az«, s emiatt a tudomány teljesen tanácstalan a személyes területén”. Holott az információ még nem tudás: a „tudás mindig személyes, mindig valakié, az információ azonban éppen hogy akárkié.”²⁸

Nemcsak az egymásra épülő világok felől, hanem a szabadság-fogalom Macmurray által tárgyalt típusai felől is közelíthetünk, ahogy A. R. C. Duncan – filozófusunk egyetlen monográfiusa – teszi. Macmurray, egyrészt elemzi a determinizmus és (akarat)szabadság hagyományos metafizikai kérdését, de valójában nem tartja a gyakorlat vagy a közösen élt élet számára releváns problémának; másrészt kifejti a bárki számára megélhető személyes szabad-

²⁷ „[A] művészet a képzeletben teremt; a vallás a valóságban teremt. [...] A misztika önmagában a kontemplatív reflexió kifejeződése. Inkább esztétikai, mint vallási tapasztalat; vagy inkább azt a pontot fejezi ki, amelyen az esztétikai attitűd azt kutatja, hogyan tegye az egész valóságot tárgyává, miközben elveti a művészet korlátját, és beletalál a kimondhatatlanba.” (RAS, 44.)

²⁸ John Macmurray: *Reason and Emotion*. 2nd Edition. Faber and Faber, London, 1962. 150. (A továbbiakban: RE). E másik rendkívül népszerű, sok kiadást megért könyve először még 1935-ben jelent meg. Álláspontja a nyelvről azonban nem sokat változott 1960-ra sem: „A nyelv végső soron mesterséges alkotás, valami, amit emberek alkotnak, hogy emberi szükségletet elégítsenek ki. Nem maga a beszéd konstituálja az emberi faj differenciáját, hanem az az igény, amelyet a beszéd szolgál: a közlés igénye. Tény, hogy a közlés által és a közlésben élünk, amely személyé tesz bennünket.” (RAS, 51.)

142 ság koncepcióját, amely a spontán cselekvés lehetőségéről szól, s egyszerre függ össze szorosan a valóság és a személyes fogalmával:

Tehát a személyek akkor szabadok, amikor tevékenységük személyes természetüket fejezi ki. Hogy tökéletesen szabadok legyünk, tökéletesen személyesnek kell lennünk, személyként tökéletesen valóságosnak. (FMW, 203.)

Harmadrészt, természetesen, érdeklik a politikai szabadság lehetőségei is, amelyek szerinte szorosan kapcsolódnak az előző típushoz.²⁹ Mindenesetre az emberi természethez tartozó, abból megérthető, minden más szabadság-típust megelőző személyes szabadság kifejtése Macmurray egyik legfontosabb filozófiai programja. „Maga az emberi természet legkonkrétabban és legteljesebben a barátságban fejeződik ki” (FMW, 183.), tehát az eredendően társias ember szabadsága csak kölcsönösségen és egyenlőségen alapuló emberi viszonyokban valósulhat meg.

Az igazi erkölcs nem az erkölcsi törvényeknek való engedelmisségben áll. Nem mechanikus. Nem is egy társadalmi eszmény szolgálatában. Nem evolúciós. A személyes szabadságban áll, amely a személyes valóságból ered. Ez a barátság erkölcse. (FMW, 203.)

Érdemes egy pillanatra eszünkbe idézni ehelyütt Stephen Holmes kritikáját korunk antiliberalisainak (a komunitáriusoknak) kedvelt fordulatai közül kettőről: az ember eredendő társiaságának gondolatáról és a közösség már-már mágikus koncepciójáról. Holmes szerint „az ember társias természete” túlságosan lapos belátás ahhoz, hogy komolyan vehessük. Arra a közhelyes gondolatra, hogy az egyént a társadalom konstituálja, nem alapozhatunk semmilyen érvet, amellyel akár támogatni, akár bírálni tudnánk a fennálló politikai intézményi rendet. Illegitim a társiaság koncepciójából arra a következtetésre jutni, hogy a meghitt és szolidáris társadalmi rend valamiféle kötelezően elfogadandó morális érték volna, azaz egy antropológiai tényből – társas lény voltunkból – morális értéket levezetni. Az úr és szolga közötti viszony nem kevésbé társadalmi, mint a bizalmas barátok közötti, legfeljebb kellemetlenebb. S a magánérdek és közjó, az „alantas individualizmus” és a „nemes közösség” szembeállításai is félrevezetőek, hiszen egyrészt, az individualizmus nem feltétlenül antiszociális, nem idegen tőle a másokkal mint egyénnel – s nem mint csoportom tagjaival – való kiemelt foglalkozás; másrészt, a társadalmi kohéziót fenyegető legveszélyesebb erők nem az individu-

²⁹ Vö. Alastair R. C. Duncan: *On the Nature of Persons*. Peter Lang, New York, 1990. 89–114.

alizmusból, hanem a csoportszenvedélyekből és a hadban álló rivális frakciók konfliktusaiból ébrednek.³⁰

Macmurray az eredendő társiasságot korai műveiben a barátság, az '50-es évektől egyre inkább a család vagy az anya–gyermek kapcsolat valódi élményében gondolja el,³¹ s szerinte ez nem téveszthető össze akármilyen más – szervezett vagy funkcionális – társadalmi viszonytal vagy kötelékkel. Továbbá a barátsággal példázható emberi szövetséget vagy közösséget nem annyira erkölcsi mérceként ajánlja a liberális társadalom vagy intézményi rend megítélésére, mint inkább egy termékeny és meglevenítő erejű lelki-szellemi forrásként szeretné bemutatni, még akkor is, ha – ahogy látni fogjuk – ez sem problémamentes. A közösség, amelyről Macmurray a társiasság kapcsán beszél, elsősorban nem az egyházak, a mozgalmak, a frakciók, a szakszervezetek stb. társulása, hiszen ezek többnyire külsődleges célokért szerveződnek, hanem intenzív személyes viszonyok hálójá.³² Noha az individualizmusban valóban veszélyt lát, korlátozottnak és korlátozóknak tartja a csak a személyesben elérhető emberi teljesség és valóság szempontjából, ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy áhítatosan leborulna valamilyen ideológia által definiált közösség magasztossága előtt. Az egyén egyáltalán nincs alárendelve (a „nemes”) közösségének, sőt Macmurray azt írja, hogy „hamis társadalmi erkölcsnek” nevezhető az az elgondolás, hogy

kötelességünk másokat, hazánkat vagy az emberiséget szolgálni. Ez ugyanis azt kívánja, hogy mindig egy közösség tagjának gondoljuk el magunkat, olyan közösség tagjának, amelyik az emberi élet egy magasabb típusává fejlődik majd a jövőben. Ez a szolgálat erkölcsisége. Ez egy hamis erkölcsiség. Hamis, mert az emberi életet pusztán biológiaiainak tekinti, mintha csak élőlények volnánk, nem pedig személyek. [... A] közösség szolgálatának és a közösségért való önfeláldozásnak az erkölcsisége az emberi valóság tagadása. Hiszen mindenkit célra rendelt eszközként kezel. (FMW, 197–199.)³³

³⁰ Vö. Stephen Holmes: *The Anatomy of Antiliberalism*. Harvard University Press, Cambridge, London, 1993. 178–180.

³¹ Vö. David Fergusson: „The Contours of Macmurray’s Philosophy”. In David Fergusson – Nigel Dower (eds.): *John Macmurray*, 35–50., 47.

³² Ezzel együtt nyugdíjas éveiben mégis csak csatlakozik feleségével egy kvéker közösséghez; s bár egész életében rendíthetetlen protestáns, rokonszenvvel fordul a katolikus egyház felé a Második Vatikáni Zsinat után, mert abban az egész emberiséget szellemi közösségbe szervező erőt lélfedezni. (Vö. Jack Costello SJ: i. m. 30.)

³³ Tanulságos felidézni, hogy a Macmurraynél mindössze két évvel idősebb Martin Heidegger egy évvel később, 1933-ban így fogalmazott rektori beszédében: „Önmagunknak törvényt adni: ez a legmagasabb rendű szabadság. A sokat ünnevelt »akadémiai szabadság« kiutasíttatik a német egyetemről, mivel ez a szabadság inautentikus, mert csak tagadó volt. Túlnyomórészt gondtalanságot, a szándékok és hajlamok tetszőlegességét, a cselekvésben és cselekedni hagyásban való kötetlenséget jelentett. A német diákok szabadságának fogalma visszavezettetik most a maga igazságához. Belőle fejlődik ki s jövőben a német diákság kötődése és szolgálata.” (Martin Heidegger: *Az idő fogalma. A német egyetem önmegnyilatkozása. A rektorátus 1933/34*. Ford. Fehér M. István. Kossuth, Budapest, 1992. 68–69.)

144 *A személyes és a barátság*

Amikor a fent idézett sorokat olvassuk az „én” és „te” nem-létezéséről a tudomány számára, vagy éppen azt, hogy a közlés alkot *személyt* belőlünk, s „hogy az individuális emberi lény, a *self*, az »Én«, soha nem egysége a személyes életnek, hanem csak a »Te és Én«, hiszen a viszonyosság és kölcsönösség konstituálja a személyest (RAS, 52.), akkor nehéz megállni, hogy ne lapozzuk fel Martin Buber, Franz Rosenzweig vagy akár Max Scheler műveit, noha nem találunk közvetlen utalást ezekre a filozófusokra sem Macmurraynél. „Az az ember szabad – írja Buber –, aki önkény nélkül akar. Hisz a valóságban; azaz: hisz Én és Te valóságos kettősének valóságos összekapcsolódásában.” Vagy az *ego*-val szembeállított személy meghatározása kapcsán:

Az Én-Te alapszó Én-je személyként jelenik meg, és szubjektivitásként ébred tudatára önmagának (szubjektivitásként, tőle függő genitivus nélkül). Az *ego* úgy jelenik meg, hogy más *ego*-któl elrúgja magát. A személy úgy jelenik meg, hogy más személyekkel viszonyba lép. [...] A viszony célja: a Te-nek, vagyis önnön lényegének a megérintése, mert minden Te érintése által az örök élet lehelete érint meg minket.³⁴

E gondolatok is egyértelműen visszaköszönek Macmurraynél, hiszen a személyes nála is a vallási tapasztalatban nyeri el végső értelmét – 1935-ben így ír:

létezik az egyetemes emberi tapasztalat azon terepe, amely a vallás szférája. S ez a személyes viszonyok szférája. [...] Az Istennel való közösség eszméje a véges személyes viszonyok empirikus élményének egyetemes megfelelője, s jelentését csakis ebben a tapasztalati szférában lehet felfedni és megérteni. (RE, 202. és 210.)

Ugyanígy idézhetnék Schelertől³⁵ vagy Gabriel Marceltől (akit Macmurray személyesen is ismert). Nyikolaj Bergyajev sem maradhat említés nélkül, aki egy 1935-ben angolul is megjelent kötetében ezt írja a személyes és a szabadság összefüggéséről:

Ha van örök elem a demokráciában, [...] az biztosan nem egy nemzet szupremáciájának eszméjével kapcsolatos, hanem az emberi személyiség szubjektív jogainak eszméjével, a szellemi élet szabadságával, a lelkiismeret, a gondolkodás, a beszéd és a kreativitás szabadságával. [...] [A] személyiség szabadságának szellemi és nem társadalmi eredete van; az határozza meg, hogy a szellemi és nem a társadalmi vi-

³⁴ Martin Buber: *Én és Te*. Ford. Bíró Dániel. Európa, Budapest, 1991. 72. és 76–77. Buber művének már a harmincas években létezett angol fordítása (Martin Buber: *I and Thou*. Trl. Ronald Gregor Smith. T. & T. Clark, Edinburgh, 1937.).

³⁵ Vö. pl. Max Scheler: *Az ember helye a kozmoszban*. Ford. Csatár Péter. Osiris, Budapest, 1995. 43–52. és 56–58.

lágban gyökerezik... [...] A liberális demokráciákban éppen azért következett be a szabadság megkövülése, mert azt kizárólag az individuálisban (nem a személyesben) fogták fel, s gyakran úgy értették, hogy annyit tesz: „hagyj békét nekem”. Így a szabadság azt jelenteti, hogy mindenki visszahúzódik önmagába, saját családjába vagy egyéni gazdasági érdekeibe, saját üzleti vállalkozásába.³⁶

Nem törekedhetem még közelítő képet sem adni erről a jelentős és sokrétű szellemi áramlatról, e néhány idézettel csak azt kívántam érzékeltetni, hogy Macmurray a harmincas-egyvenes évekre az ún. „perszonalizmus” széleskörű filozófiai és teológiai irodalmából meríthetett.³⁷ Sőt már komoly angol nyelvű szakirodalom is rendelkezésére állhatott, például Knudson 1927-es terjedelmes monográfiája, amely a Friedrich Heinrich Jacobitól és Friedrich Schleiermachertől eredeztethető, sajátos profilját az amerikai Borden Parker Bowne-tól elnyerő perszonalizmussal (és persze a jóval korábbi előzményeivel) foglalkozik.³⁸ Egyes perszonalista gondolatok már a század elejére annyira közkinccsé váltak, hogy például a később a Bloomsbury-kör tagjaként számon tartott E. M. Forster 1910-es *Howards End* című, sok szerzői meditatálást tartalmazó regényében is ezt olvashatjuk: „[a] végtelenségnek csak a magánélet tart tükröt; csak a személyes érintkezés sejtetheti, és semmi más, hogy köznapi tapasztalatokon túl egy másfajta személy is létezik.”³⁹ E regény – a „mindent

³⁶ Nicolas Berdyaev: *The Fate of Man in the Modern World*. Trl. Donald A. Lowrie. Student Christian Movement Press, London, 1935. 41. és 45. (Ennél a kiadónál Macmurraynek, aki korábban aktív szerepet is vállalt az SCM-ben, több műve is megjelent, ahogy fentebb láttuk.) Ugyanabban az 1942-es kötetben, amelyből Macmurray esszéjét is idéztem már, Maritain így fogalmaz a személyes és a szabadság összefüggése kapcsán: „A szabadság [...] a függetlenség és az ujjongás szabadsága, amelyet – páli és nem kanti értelemben – az autonómia szabadságának is nevezhetünk, vagy ugyanúgy az emberi személy kiterjesztése szabadságának is. Ez természetesnek veszi a választás szabadságának létezését bennünk, de alapvetően különbözik attól.” (Jacques Maritain: „The Conquest of Freedom”. In Ruth Nenda Anshen [ed.]: *Freedom*, 210–228., 210.)

³⁷ J. B. Coates így látja a brit perszonalista vonulatokat 1949-ben: „Négy fő perszonalista jellegű mozgalmat lehet megfigyelni. Elsőként ott van a miszticizmus újjáéledésének tendenciája főként keleti ihletésből, amelyet Gerald Heard és Aldous Huxley összegzett; politikailag pacifista és defetista, s összességében nélkülözi a francia perszonalista iskola józanságát és kiegyensúlyozottságát. Másodikként megemlítendő az, amit a »lényegi kereszténység« reneszánszának nevezhetünk, ebben John Macmurray hatása érvényesül, ez vezetett olyan testületek megalakulásához, mint az Új Európa csoport és a Keresztény Baloldal, s egy ponton jelentős hatást gyakorolt a Közjóléti Pártra is. Harmadrészt ott van John Middleton Murrynek, az *Adelphi* szerkesztőjének, az iskolája, amely főként abban jeleskedett, hogy megpróbált közösségeket szervezni a szocializmus elsajátítása céljából, a szocializmuson inkább életmódot, mint politikai elméletet értve. Negyedszer a »nyílt konspirátorok« csoportjairól is beszélhetünk, akik főleg H. G. Wellstől nyerték az indíttatásukat: ők elfogadták a vallási megújulás szükségességét, de úgy hitték, hogy annak jellegében humanisztikusnak kell lennie, elsősorban az egységesített világ felépítését kell megcélözni a új emberi beilleszkedés elérésére tervezett nevelés egyetemes rendszerének segítségével.” (J. B. Coates: *The Crisis of the Human Person. Some Personalist Interpretations*. Longmans, Green, London, New York, Toronto, 1949. 27.)

³⁸ Albert C. Knudson: *The Philosophy of Personalism. A Study in the Metaphysics of Religion*. The Abingdon Press, New York, Cincinnati, 1927.

³⁹ Edward Moore Forster: *Szellem a házban*. Ford. Réz Ádám. Lazi, Szeged, 2003. 86. (Kézenfekvő lenne itt G. E. Moore 1903-as *Principia Ethicája* „Ideal” című utolsó fejezetére hivatkozni, de Forster, saját bevallása szerint, nem olvasta a több Bloomsbury-tagra is nagy hatást kifejtő művet.)

146 összekötni” jegyében – a társadalmi és a személyes emberi kapcsolatok lehetőségeivel foglalkozik: a szerelemmel, a barátsággal és a közel tökéletes megoldásként bemutatott bajtársiassággal (*comradeship*).

John Macmurray 1953–1954-ben tartotta Gifford-előadásait Glasgowban. Maga a felkérés ugyan még nagy tudományos megbecsülést jelzett, de a *Form of the Personal* összefoglaló címen, két önálló kötetben megjelent szöveg,⁴⁰ amelyet főműnek szokás tekinteni, hiszen summája a szerző legfőbb gondolatainak, már gyakorlatilag visszhangtalan maradt. A bejelentett program ismerős: „[b]e kell vezetnünk a második személyt mint az első szükséges korrelációját, s nem egyedül az »Én« álláspontjáról kell gondolkodnunk, hanem a »Te és Én« álláspontjáról.” (SaA, 38.) Pontosan húsz évvel később, 1973–1974-ben Hannah Arendt volt a felkért Gifford-előadó Aberdeenben. Halála után ezekből az előadásokból állította össze Mary McCarthy a szintén kétkötetes *Life of the Mind*ot,⁴¹ amely viszont eléggé meglepte Arendt hűséges olvasóit szokatlan, „metafizikai” témaválasztásával. A két mű fogadtatása és hatása valójában nem lenne említendő egy lapon, ahogy a két filozófus – akik, a legjobb tudomásom szerint, sehol sem hivatkoznak egymásra, és nem is találkoztak – mai ismertsége sem.⁴² Ezzel együtt érdekes párhuzamosságokat figyelhetünk meg cselekvés-, közösség- és szabadság-koncepciójuk között. Nem törekszem részletes összehasonlításukra, inkább csak szeretném majd felhasználni Arendt egyes gondolatait – amelyek jó részére még vissza fogok térni a következő tanulmányban is – néhány Macmurrayre vonatkozó észrevétel megfogalmazásához.

Kézenfekvő a barátság értelmezésével kezdeni, hiszen ezen keresztül plasztikusan mutatható be, mennyire jelentős Macmurray számára a személyes mint a teljes és korlátozás nélküli önkifejezés egy elkerülhetetlenül dialogikus közegben, amivel szemben Arendtnél a politikai barátság koncepcióját találjuk, amely az emberi pluralitás tényét emeli ki; s az ezzel szorosan összefüggő szabadságot nem az önkifejezés korlátlanságában, hanem az együtt valami újba belekezdés spontaneitásában leli meg.

⁴⁰ John Macmurray: *The Self as Agent. (The Form of the Personal, Vol. 1.)* Faber and Faber, London, 1957. (A továbbiakban: SaA); *Persons in Relation. (The Form of the Personal, Vol. 2.)* Faber and Faber, London, 1961. (A továbbiakban: PiR)

⁴¹ Hannah Arendt: *The Life of the Mind. Volume One: Thinking.* Harcourt, Brace, Jovanovich, New York, London, 1977.; *The Life of the Mind. Volume Two: Willing.* Harcourt, Brace, Jovanovich, New York, London, 1978.

⁴² Egyvalakiről tudok, aki legalább személyében összekapcsolhatja őket, és akinek történetesen még budapesti vonatkozása is van, minthogy ő alapította a Közép-európai Egyetem nacionalizmussal foglalkozó kutatóközpontját 1993-ban: Ernest Gellnerről van szó. Gellner 1947-től két évig Macmurray asszisztense volt Edinburgh-ban, s Arendtnek is jó ismerője és kommentátora: „Ha Hannah Arendt nem létezett volna, valószínűleg ki kellene találni őt” – ezzel a mondattal kezdődik az eredetileg a TLS-ben közölt recenziója egy Arendtről szóló monográfiáról (Ernest Gellner: „Számadás a borzalomról”. Ford. Keszthelyi András. *Café Babel*, 11–12. szám [1994], 89–99.).

A barátság nagyon régi filozófiai téma, legalább Arisztotelész *Nikomakhoszi etikájának* VIII. és IX. könyvéig nyúlhatunk vissza.⁴³ Arisztotelész a barátság különböző típusairól beszél, de ezek közül a „jellemen alapuló barátság”, amelynek „célja önmagában van” (1164a), kitüntetett jelentőségű, noha megjegyzi, a kölcsönös élvezetre vagy haszonra alapozott barátságok is feltétebb tartósak (1159b), s nagyon üdvösek is lehetnek. Az erényből származó barátságot finom megkülönböztetésekkel határolja körül, ugyanakkor hangsúlyozza, a különböző változatok között nincs áthidalhatatlan szakadék, átalakulhatnak egymásba. Egyrészt tehát, elkülöníti a jóindulattól (a „tétlen barátságtól”), mivel a „jóindulat megnyilvánulhat ismeretlenekkel szemben is, sőt úgy is, hogy azok tudomást sem vesznek róla – a barátság azonban nem” (1166b); másrészt az egyetértéstől is, amelyet „az állami életben megnyilvánuló barátságnak” (1167b) nevez. A barátság tiszta formáját a szerelmesek kapcsolatához hasonlítja, hiszen a barátok is együtt akarnak élni:

a barátság: közösség. S ahogy viszonylik az ember önmagához, éppúgy viszonylik a barátjához is; önmagát illetőleg pedig annak az érzékelése, hogy létezik, értékes; ugyanúgy értékes tehát a barátját illetőleg is; ennek az érzékelésnek a tevékenysége pedig az együttélésben valósul meg, tehát egészen természetes, ha a barátok az együttélésre törekzenek. (1171b–1172a)

A barátság az erkölcsi elvek hasonlóságán alapul, s gyakorlása erkölcsi fejlődéssel jár:

az erkölcsös emberek barátsága erkölcsös marad, s a társas együttélés által egyre erősebbé lesz. S így nyilván jobbakká is lesznek, tevékenységük és egymás folytonos figyelmeztetése által: mintegy lemintázzák magukban azt, amit egymásban kedvükre valónak látnak; innen van az a mondás: „nemes lelkű embertől csak nemes dolgokat tanulhatsz.” (1172a)⁴⁴

Arisztotelésznél tehát kétségkívül kitüntetett jelentőségű a közösen élt életben, az örömök és erkölcsi elvek megosztásában megnyilvánuló, csak kevesekkel fenntartható barátság, amely persze távolról sem azonos a modern intim-szentimentális barátsággal. Emellett azonban más típusúakról is beszél, köztük a „polgártársi” viszonyban megnyilvánuló politikai barátságról, ame-

⁴³ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Európa, Budapest, 1987. (Ebből a fordításból származnak a közvetkező idézetek.)

⁴⁴ Később Cicero *De officiis*a is kitüntetett emberi viszonyként mutatja be a barátságot: „[F]őként a barátságban van szerepe a közös életnek és életmódnak [*vita autem victusque communis*], a tanácsoknak [*consilia*], a beszélgetésnek [*sermones*], [a biztatásnak, *cohortationes*], a vigasztalásnak [*consolationes*], időnként a korholásnak is. Az a barátság a legkellemesebb, amelyet az erkölcsi elvek hasonlósága kapcsol egybe.” (Marcus Tullius Cicero: „A kötelességekről”. Ford. Havas László. In Havas László (vál.): *Cicero válogatott művei*. Európa, Budapest, 1987. 289–345., 308–309.)

148 lyet az „egyetértés” (*homonoia*) terminussal fejez ki. „A polgártársi viszonyban még csak lehetséges, hogy valaki sok emberrel tartson fenn barátságot, anélkül hogy tolakodó volna, sőt még becsületes is maradhat a szó igazi értelmében” (1171a). Ez utóbbi fogalom olyan metszéspontnak fogható fel, ahol barátság és politika átmehet egymásba, hiszen a lényegileg politikai barátság a tagoknak az igazságosságról vallott azonos (vagy legalább egymáséval harmonizáló) felfogásában áll.⁴⁵ Így az állami életben megnyilvánuló barátság összefügg a közösséggel és az igazságossággal,⁴⁶ s mint ilyen, királyi utat biztosít a barátságban megnyilatkozó erkölcsiség kiterjesztésére.

Macmurraynél, természetesen, az állampolgár és a személy közötti távolság jóval nagyobb. „A polgár számottevően alacsonyabb valami, mint a személy, hiszen a polgársága csak egy korlátozott aspektusa a személynek.” (RE, 100.) Nem is egyszerű áthidalni a közöttük lévő különbséget. Az ő hőse már nem a mindig a jóra törekvő „becsületes ember”, aki „mindennek a mértéke” (1166a), hanem a szabad ember, aki szabadságát, annak teljességében, csak a személyesben képes megtapasztalni. A politikai intézményekben megnyilvánuló állam nem a végső instancia, nem arról van szó, hogy a közösség alacsonyabb formái az állami közösség alá tartoznak, az állami élet egy-egy részét képezik, „a nekik megfelelő baráti viszony pedig mindig az illető közösséghez tartozik.” (1160a) Macmurraynél a barátság alkotta közösség előbbre való minden szervezett és intézményes társulásnál, s ezért alapvetően más is:

A társadalom a személyes viszonyokban megélt élet kedvéért létezik. A személyes élet ellenben nem a társadalom kedvéért. Aki mégis így gondolkodik, megpróbálja feje tetejére állítani a világot. (RE, 102.)

Macmurraynél sem az erkölcsi elvek hasonlósága, sem a személyek morális tökéletesedése nem hangsúlyos elem: a barátság elsősorban a szabadság feltétele, a személyes megvalósulásának, tehát a kiteljesedett én szabad önkifejeződésének a terepe. Ehhez Arisztotelész után sokat kellett változnia a barátság értelmezésének, e hosszú és bonyolult történetnek még néhány pillanatát szeretném felidézni.

Arisztotelész, Cicero, Horatius vagy Seneca – s persze számos más antik szerző – fejtegetései a barátság filozófiai hagyományának egyik fő vonalát jelentik, de Macmurray számára legalább ekkora jelentősége lehetett a keresztény teológusok vonatkozó írásainak is. Távolról sem egyértelmű, hogy a klasszikus barátság koncepciója hogyan egyeztethető össze a *caritasszal*, a

⁴⁵ Vö. Ronald Beiner: *Political Judgment*. Methuen, London, 1983. 80–82.

⁴⁶ Barátság és igazságosság ugyanazon személyek között nyilvánul meg. „S csak annyiban lehet szó emberek közti barátságról – amint hogy igazságosságról is –, amennyiben ápolják a közösséget. Ez a közmondás tehát: »a barátok vagyona közös«, nagyon is igaz, mert a barátság közösségben nyilvánul meg.” (1159b)

keresztény felebaráti szeretettel. Ismeretes Szent Ágostonnak a barátságot némiképp leminősítő álláspontja a *Vallomásokból*, ahol barátja, Nebridius halála felett kesereg: „nyomorúságos az esendő dolgok szerelmétől legyőzött minden lélek. Ízekre hullottan gyötrődik, ha elveszti őket. Érzi nyomorúságát, amellyel nyomorult volt már akkor is, mielőtt ezek a dolgok kicsúsztak a kezéből.” A nyomorúság érzése és a múlandó élethez való ragaszkodás élménye kötődik a barát elvesztéséhez, ezért így fohászkodik: „[l]me nézz a szívem mélységeibe Istenem, ha emlékezéseim föltörnek belőle. És reménységem, az ilyen indulatok salakjaitól te megtisztítasz engem. Magadhoz irányítod szememet és lábamat a törből kivonod.”⁴⁷ Az evilági, pusztulásra ítélt dolgok – mint amilyen egy barát is – kockázatos tárgyai a szeretetnek. C. S. Lewis⁴⁸ meglehetősen kritikusan ítéli meg a *Vallomások*nak ezt a részét. Szerinte az az ágostoni gondolat, hogy ne a múlandó dolgokra, hanem az örökkévalóra irányítsuk szeretetünket, ha azt akarjuk, hogy ne kínban, hanem áldásban legyen részünk, sokkal inkább a sztoikus közöny megjelenése, és semmi köze az igazi felebaráti szeretethez (sem a barátságához, sem a szerelemhez). Lewis szerint a szeretet mindig kockázattal jár, sebezhetővé tesz, nem lehet ilyen módon megúszni a sérüléseket.⁴⁹

Szent Ágoston szerint a keresztény mindenkit Istenben szeret. „Boldog, aki téged szeret, barátját benned és ellenségét miattad szereti. Csupán akkor nem veszíti el szereteteit az ember, ha az el nem veszíthetőben szereti valamennyit. És ki más ez, mint a mi Istenünk?”⁵⁰ A klasszikus hagyományt nagyon is jól ismeri a jeles egyházatyja: Arisztotelészt idéző fordulattal beszél Nebridiushoz fűződő viszonyáról: „barátom másik énje voltam”; Horatiusra utalva így folytatja: „úgy éreztem én is, hogy a lelkem és az ő lelke, bár két testben, de csupán egy lélek.”⁵¹ Karl Jaspers megjegyzi: „[e]zek meglehetősen ritka mondatok Ágostonnál, a keresztény-ágostoni szeretet teljesen a felebarátunkra irányul, minden felebarátunkra mint emberre. Az embert nem mint egyént szeretjük.”⁵²

A XII. században Rievaulx-i Szent Aelred, e jótollú szerzetes, Cícero, Szent Ágoston és Clairvaux-i Szent Bernát gondolataiból kiindulva írja meg a *De amicitia spirituali* című munkáját Észak-Yorkshire-ben. A kolostori hagyományban nem

⁴⁷ Aurelius Augustinus: *Vallomások*. Ford. Városi István. Gondolat, Budapest, 1987. 104.

⁴⁸ Lewis, bár néhány évvel fiatalabb, Macmurray nemzedékéhez tartozik, sőt egy időben voltak Oxfordban hallgatók, majd fellowk az első világháború után. J. B. Coates a negyvenes évekből származó műveit taglaló kritikájában dicséri Lewis szerzői erényeit, de eléggé avítottan értékeli vallási tanításait. Coates számára végig Bergyajev a legfőbb referencia, aki a szellem szabadsága letéteményesének tűnik fel Lewis tekintélyelvű és merev ortodoxiájával szemben. (Vö. Coates: *The Crisis of the Human Person*, 205–220.) Lewis általam többször hivatkozott műve (*The Four Loves*, magyarul: *A szeretet négy arca*) 1960-as.

⁴⁹ Vö. C. S. Lewis: *A szeretet négy arca*. Ford. Orzóy Ágnes. Harmat, Budapest, 1995. 132–133.

⁵⁰ Augustinus: i. m. 108.

⁵¹ Uo. 105.

⁵² Karl Jaspers: *Plato and Augustine*. Trl. Ralph Manheim. Harcourt, Brace & World, New York, 1962. 98.

150 állt minden gyanú felett a barátság: egyrészt a barátok elkülönültek a többiekől, amivel megbontották a szerzetesi nyáj egységét; másrészt a köztük esetlegesen szövődő homoerotikus vonzalmak további nemkívánatos következményt jelentettek. Szent Aelred azonban megvédi a barátságot anélkül, hogy feloldaná a *caritas*ban. Említett műve dialógus, amelyben ő maga beszélget különböző kolostori barátaival, az első sorokban Ivóhoz szól:

Íme itt vagyunk, te és én, és remélem, egy harmadik, Krisztus, itt van köztünk. Nincs senki, aki most megzavarna bennünket, aki megakasztaná baráti társalgásunkat, semmifajta fecsegés vagy lárma nem fogja háborítani ezt a kellemes magányt. Jer hát, szeretett barátom, nyisd ki a szíved, s e baráti fül számára tárj fel mindent, amit csak akarsz, és fogadjuk hálával e hely, a pillanat és a kötetlenség adományát.⁵³

A barátságnak tehát nagyon világos spirituális tartalma van, a barát társaságában Krisztussal is vagyunk. A szentség jelenléte éppen a barátok közötti kölcsönös bizalomban és hűségben tapasztalható meg. A barátság utat nyit a mennybe. Ugyanakkor Szent Aelred „kellemes magányt” ír, tehát a többiek-től való elkülönülést nem tagadja. Ennek nagyon szép üdvtörténeti magyarázatát kapjuk. Szerinte mind a barátság, mind a felebaráti szeretet természet adta vágy az emberi szívben. Azonban a bűnbeesést követően a jóknak meg kell különböztetniük a felebaráti szeretetet a barátságtól, észre kell venniük, hogy

a szeretetet ki kell terjeszteniük még az ellenségeikre és a romlottakra is, de az akarat és az eszmék semmiféle egysége nem létezhet a jók és bűnösök között. S így a barátság, amely a felebaráti szeretethez hasonlóan először mindenki között fennállhatott, a természeti törvény értelmében csak a csekély számú jók között maradhatott meg.⁵⁴

A barátság tehát a tiszták adománya vagy kiváltsága marad a bűnbeesés utáni világban. Megléte egy olyan állapotot idéz, amelyben még ember és ember, ember és isten tökéletes harmóniában létezett.⁵⁵

⁵³ Aelred of Rievaulx: *Spiritual Friendship*. Trl. Mary Eugenia Laker. Cistercian Publications, Kalamazoo, Mich., 1977. 51.

⁵⁴ Uo. 64.

⁵⁵ Lewis ugyan nem említi Szent Aelredet, s nem alkalmazza ezt az üdvtörténeti megoldást, de amit a barátságról ír, az – úgy gondolom – visszaköthető ebbe a hagyományba: „elődeink a barátságot olyan valaminek tekintették, ami szinte emberi mivoltunk fölé emel bennünket. A szeretet eme fajtája, amely szabad az ösztönöktől és minden kötelezettségtől, kivéve attól, amit a barát saját jószántából vállal, amely szinte tökéletesen mentes a féltékenységtől és attól az igénytől, hogy szükség legyen ránk, lényegében lelki szeretet. Ilyennek képzeljük az angyalok egymás iránti szeretetét.” (Lewis: i. m. 84–85.)

Jeremy Taylor, akit hitszónoki ékesszólása miatt Shakespeare-hez hasonlítottak kortársai, tekintélyes életművet hagyott utókorára, benne egy kis értekezéssel *Discourse on Friendship* címmel 1657-ből. Az arany százú püspök azt a tézist próbálja bizonyítani, hogy a „keresztény könyörületesség barátság az egész világ iránt”.⁵⁶ A kereszténység előtti időkben nagy becsben tartott barátság valójában egy előkép vagy prototípus, amely éppen a *caritas*ban teljesebben ki tökéletesen, nyerheti el legszebb formáját. Jól ismert, sokak által és sokféle „pogány” érték megmentésére alkalmazott stratégia ez. Lord Shaftesbury, akivel visszatérünk a barátság nem teológiai hagyományába, hivatkozik is Taylor művére 1709-es (az első tanulmányban részletesen tárgyalt) *Sensus communis*ában, amely már a címében is egy *baráthoz* szóló levél formáját ígéri. Megjegyzi, hogy Taylor összes példáját a barátságra a kereszténységet megelőző korokból veszi, s valójában azt is beismeri, hogy ez tiszta formájában mennyire ritka manapság. Lord Shaftesbury, akinek szerepét különösen a barátság, a szabadság és a csiszoltság (kultúra) fogalmának modernkori összefűzésében látom jelentősnek, világos különbséget tesz a (magán)barátság és a felebaráti szeretet vagy általános jóindulat között – ez utóbbit minden kereszténynek kötelessége érezni felebarátjai és különösen hozzátartozói iránt. A magánbarátság esetében „arról a különös viszonyról van szó, amelyet két különböző lélek egyetértése és összhangja, a kölcsönös megbecsülés és a kölcsönösen viszonzott gyengédség és szeretet alakít ki, s amelyet félreérthetetlenül barátságnak nevezünk.”⁵⁷ Kölcsönösség és lelki harmónia, gyengédség és megbecsülés – ebben nem sok új elem van, legfeljebb a felhasznált kifejezések érzelmesebb töltete. Ami igazán érdekes, az a szabad szellemű baráti érintkezésnek a (magas) kultúra (*politeness*) egészét fenntartó és meghatározó szerepe, valamint az, hogy még a *caritas*nál is alapvetőbbnek látszik. Rövidebben bár, de újra idéznem kell:

Minden csiszoltság feltétele a szabadság. A baráti összeütközések során folyamatosan csiszoljuk egymást, s ledörzsöljük egymás hegyes szögleteit és durva éleit. Ha itt korlátokat emelünk, az emberek értelmét elkerülhetetlenül megeszí a rozsdá. A korlátozás elsorvasztja az udvariasságot [*civility*], a jólneveltséget [*good breeding*], sőt magát a felebaráti szeretetet [*charity*] is, míg színleg a védelmükben lép fel.⁵⁸

⁵⁶ „[A]mikor a barátságokat a világon a legnemesebb dolgok közé sorolták, a könyörületesség [*charity*] jelentéktelen volt, mint a repedéseken átszűrődő vagy egy gyújtóncse középpontjában összegyűjtött napsugár; de a könyörületesség kiterjesztett barátság, mint mikor a napkorong a keleti hegyek orma fölé emelkedik.” (Jeremy Taylor: „Discourse of the Nature and Offices of Friendship”. In Charles Page Eden [revised and corrected]: *The Whole Works of the Right Rev. Jeremy Taylor, D. D., Lord Bishop of Down, Connor, and Downpatrick*. In Ten Volumes. Longman, Brown, Green, and Longmans, etc., London, 1854. 1, 69–98., 72.; Harkányi András fordítása, ld. Lord Shaftesbury: i. m. 98.)

⁵⁷ Lord Shaftesbury: i. m. 97.

⁵⁸ Uo. 13.

152 A humor és a kritikus szellem szabadsága, amelynek üdvös hatásairól szól ez a filozófiai levél, hangsúlyosan csak baráti társaságokban juthat érvényre, egymásban megbízó és egymást kívülről-belülről jól ismerő emberek közösségében, a „közös érzék” alkotta közösségben.⁵⁹ A levél hangneme és stílusa is erre apellál: a megszólított Barátnak pontosan értenie kell e megszorítás miértjét. A szélesebb nyilvános színtereken már nem működhet ez a fajta kritika és szellemesség: a nagy publikum előtt szólók jól teszik, ha sokkal körültekintőbben és fegyelmeltebben nyilvánulnak meg. Csak a baráti társaság közegében élhető meg a közös kultúra elevenségéért felelős szellemi szabadság.

Macmurraytól aforisztikus tömörsége miatt előszeretettel idézik: „[m]inden jelentős [*meaningful*] tudás a cselekvés érdekében van, és minden jelentős cselekvés a barátság érdekében.” (SaA, 15.) Számos más helyet is citálhatnánk, de álljon itt egyik legkorábbi meghatározása a barátságra:

az emberi természet legpontosabban és legteljesebben a barátságban fejeződik ki. [... Két bizalmas barát] képes arra, hogy együtt gondolkodjon és érezzen. Egymás gondolatának és érzésének [*affection*] tárgyai. Mindketten a másik szempontjából gondolkodnak és éreznek [*feel*]. S viselkedésüket is a másik szempontja irányítja. Együtt terveznek, együttműködnek és megosztják örömeiket és gondolataikat. Ezért szabadok – szabadon gondolkodnak, szabadon éreznek és szabadon cselekszenek – egymás társaságában. (FMW, 183.)

Ez kétségtelenül intim és szentimentális. A másik magam elé helyezése pedig a *sensus communis* előzékenységként felfogott római sztoikus értelmezését idézi. A szabadság egyfajta, csak a barátunk társaságában megélhető kötetlenségnek látszik, örömteli spontaneitásnak – kritikus éle eltűnik, s inkább az élmény-jellege hangsúlyos.⁶⁰ Kantnál is azt olvassuk, hogy (társias) finom ember az, aki „képes másokkal megosztani örömét”, sőt szüksége is van arra, hogy „másokkal közösségben” élvezze az adott esztétikai tárgyat, magányosan nem is lenne képes tetszést érezni.⁶¹ Az érzések, a *sentimentek* megoszthatósága már a XVIII. századi ízlésesztétikáknak is alapproblémája volt, de ott az ízlés mint *sensus communis* alkotta közösség feltételezésével remélni lehetett valamiféle megoldást. Macmurray erre már nem hivatkozhat, ezért a személyes kapcsolatokban megélt bizonyosságra próbál alapozni. Az így

⁵⁹ „Mert nem szabad elfelejtenie, barátom, hogy én kizárólag a klub szabadságának [*liberty of the club*] védelmében írok Önnek, s a szabadságnak arról a fajtájáról, amelyet csak barátok és azok az úriemberek engednek meg maguknak, akik tökéletesen ismerik egymást.” (Uo. 21.)

⁶⁰ Idegenek társaságában szerepet kell játszanom – írja Macmurray –, ha bizalmas barátok társaságát választom, „akiket jól ismerek és megbízom bennük, ez a feszélyezettség eltűnik, és átadja helyét a szabadságnak. Megengedhetem magamnak, hogy a teljes énem megjelenjen. Azt mondhatom, ami az eszembe jut, »természetesen« viselkedhetem. Nem kell félnem a kritikától, s spontán lehetek, anélkül beszélhetek és cselekedhetem, hogy a következményekre kellene figyelnem.” (FPN, 181.)

⁶¹ Vö. Kant: i. m. 222.

létrejövő közösség biztosan másmilyen, mint Lord Shaftesbury vagy Kant ízlésközössége.

A személyes kapcsolatok hálójaként elgondolt szövetség ugyanis mindig párok között konstituálódik, Én-Te kapcsolat, s nem egy mindnyájunk által valamiképpen osztott közös – érzelmi és intellektuális – platformon alapul. Különálló párok között kialakult összecsengések rendszere, ahol mindenki mindenkivel személyes viszonyban van, de külön-külön, tehát olyan közösség, „amely személyeknek mint személyeknek az egysége”, s amelyet „kölcsonös vonzalom [*mutual affection*] konstituál és tart fenn”, azaz az összes tag pozitív és érdeknélküli személyes viszonya mindenki máséhoz. (PiR, 158.) Macmurray közössége nem csoport abban az értelemben, hogy külső vagy belső „tartalmi” egyetértés jellemezné a tagokat, legfeljebb, ha mondhatom így, egy „formai” kritérium: teljes emberi mélységében és szabadon megélt párkapcsolatok fenntartása. Ugyanakkor Macmurray intenzív személyes viszonyai is csak úgy tölthetik be a nekik szánt szerepet, ha odaértjük mögéjük a – széles értelemben vett – humanizmus tradícióját, amelynek értelmében bizonyos alapvető erények hiányában eleve képtelenek lennének önzetlen vagy kölcsönös emberi viszonyt létesíteni. Egyes írásaiban úgy érzi, a *sensus communis* gyakorlati-politikai-kulturális jelentőséggel bíró közös nevezőjét mégis helyettesítenie kell valamivel, olyankor a közösségi ünnepek és rítusok nélkülözhetetlenségére hívja fel a figyelmet, mivel azokban megpillantható a barátság, a személyes valódi tapasztalatának örökkévaló ideálja.

Macmurraynél tehát a barátok ideális közössége nem ismeri a feszültséget, a vitát vagy a kritikát, pláne nem a versengést; minden kapcsolat pozitív, kölcsönös és érzelmes. Mindenesetre erősen emlékeztet arra az ideálra, amelyet Szent Aelred tételezett fel a bűnbeesés előtti állapotban. Hannah Arendt egészen másképp gondolkodik erről. Vegyük azt a szép előadását, amelyet a Lessing Díj átvételekor tartott Hamburgban 1959-ben. Különbséget tesz a Rousseau és Lessing nevéhez köthető, másképpen a modern és az antik, avagy az *erószra* és a *phília*ra alapozott barátság-fogalom között.⁶² Szerinte a modernek közül Rousseau a legfőbb hirdetője annak a barátságnak, amelyet az intimitással lehet meghatározni: ebben a viszonyban a barátok megnyílnak egymás számára, feltárják szívüket, s közben elfordulnak a világtól. Ez a modern elidegenedett individuum esete, aki csak a magánszférában és intimitásában hajlandó és meri felfedni magát. Ezzel szemben a görögöknél a barátság a

⁶² Arendt szeret dichotómiákban gondolkodni, ebben is észrevehetjük ezt, hiszen Platónnál nem, de még Arisztotelésznél sem találjuk meg *erósz* és *phília* ennyire világos és éles kettéválasztását. Vö. pl. Ronna Burger: „Hunting Together or Philosophizing Together. Friendship and Eros in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*”. In Eduardo A. Velásquez (ed.): *Love and Friendship: Rethinking Politics and Affection in Modern Times*. Lexington Books, Oxford, New York, 2003. 37–60. és Mogyoródi Emese: „Phília és philosophia: a »barátság« szerepe Platón filozófia-felfogásában”. In Laczkó Sándor – Dékány András (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 4.: A barátság*. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Librarius, Szeged, 2005. 9–28.

154 (nyilvános) diskurzusban, a világ terét létrehozó beszédben jelenik meg. Annak az emberségnek, amely a barátok között folyó beszédben jut kifejezésre és folyamatosan formálódik is benne (amelyet a görögök filantrópiának, a latinok, nem azonos tartalommal, *humanitas*nak hívtak):

az emberiség inkább józan és hűvös, mintsem szentimentális; [...] nem a testvériség, hanem a barátság példázza; [...] a barátság nem meghittén személyes viszony, hanem politikai elvárásokat hoz létre, és megőrzi a világgal való kapcsolatot...⁶³

A megosztás mozzanata itt is fontos, hiszen a világot osztom meg másokkal a velük folytatott beszédben: de ez a világ a nyilvános világ, a közös dolgaink világa, így semmi köze az intimitás melegségéhez. Arendt másutt azt írja: a szeretetet (beleértve a világtól elforduló keresztény szellemiséghez kitűnően illeszkedő *caritast*) meg kell különböztetni a barátságtól, mert az előbbi azonnal véget ér, ahogy nyilvánosan megmutatják, s inherens világ-nélkülisége miatt csak hamis vagy torz politikai célokra – például „világmegváltásra” – lehet felhasználni.⁶⁴ Arendtet a politikailag értelmes barátság koncepciója érdekli – ahogy persze, kissé más értelemben, Macmurrayt is –, aminek példáit az antik szerzőknél és Lessing *Bölcs Náthánjában* fedezi fel. Úgy gondolja, éppen a szeretet, intimitás, együttérzés⁶⁵ és testvériség szentimentális tartalmaitól kell megtisztítani a barátságot, hogy annak politikai relevanciáját visszanyerhessük.

Macmurray számára viszont ezek a tartalmak korántsem tűnnek elvetendőeknek. Arendtet a közös valóságra vonatkozó, azt tárgyaló beszéd izgatja, amely létrehozza a nyilvános-politikai teret, s ezzel megteremti a kapcsolatot és egyúttal fenn is tartja a szükséges távolságot az egymással viszonyban álló emberek között. Ezzel szemben Macmurray ahhoz a hagyományhoz kapcsolódik, amely a szeretetben látja *önmagunk kiterjesztésének*, a közös élet megosztásának mozgatóját, a cselekvés azon motívumát, amely a célszerű együttműködés terminusaiban elgondolt társadalom fogalmától elválasztott közösség formáihoz vezet:

[az éhséggel] szemben a szeretet azon cselekedetek motívuma, amelyekben kiterjesztjük azt, ami a miénk, valami vagy valaki másra. [...] Az első típus [ti. az éhség] a munkában való funkcionális együttműködést idézi elő, s ennek alapformái gaz-

⁶³ Hannah Arendt: „Embernek lenni sötét időkben. Gondolatok Lessingről”. Ford. Veres Máté. *Holmi*, XIX. (2007), 4. 407–425., 420.

⁶⁴ Vö. Hannah Arendt: *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago, 1958. 51–52. Vagy még radikálisabb megfogalmazásban: „A szeretet, éppen természeténél fogva, világnélküli [unworldly], s sokkal inkább ezért, semmint ritkasága miatt, nem pusztán apolitikus, hanem politika ellenes, talán a legerőteljesebb az ember politika ellenes késztetései [forces] közül.” (Uo. 242.)

⁶⁵ „Mivel az együttérzés megszünteti a távolságot, az emberek közötti evilági teret, ahol a politikai ügyek, az emberi viszonyok szférája elhelyezkedik, politikai szempontból irreleváns és következmények nélküli.” (Hannah Arendt: *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Európa, Budapest, 1991. 112.)

daságiak. A második [ti. a szeretet] a közös élet megosztására ad alkalmat. [...] A viszony azon formáira, amelyek a közös élet megosztására irányuló impulzusból erednek, a „közösség” terminust alkalmazom. (FPN, 186–187.)

Ugyanakkor ez a közösség nem Rousseau *fraternité*-je.⁶⁶ Másképpen fogalmazva: Macmurray kétségkívül „szentimentális” marad, de ennek gyökereit nem Rousseau érzelmességében, hanem sokkal inkább Hutcheson, Hume vagy Adam Smith *sentiment*-jében kell keresnünk. Ebben a hagyományban a *sentiment* döntően megosztható és megosztandó belső (személyes érzelmi és gondolati töltettel rendelkező) tartalmakat jelöl, s sz együttérzéssel függ össze, ahogy Hume-nál olvashatjuk:

Nincs olyan tulajdonsága természetünknek, mely akár önmagában véve, akár következményeit tekintve fontosabb volna, mint az a hajlamunk, hogy szimpátiát érzünk mások iránt, s az érintkezés [*communication*] során magunkévá tesszük másoknak az érzelmeit és nézeteit [*inclinations and sentiments*], legyenek ezek bár mégoly különbözőek a magunkéitól, vagy akár ellentétesek velük.⁶⁷

Hannah Arendt a szeretettel szembeállított tiszteletről azt mondja, hogy az egyfajta intimitás és közelség nélküli barátság, hasonló az arisztotelészi *phília politiké*-hez. Amikor egy személyre tisztelettel tekintünk abból a távolságból, amely a közöttünk meghúzódó világi térből adódik, akkor ez a respektus független az illető csodálható kvalitásaitól és nagyra értékelhető teljesítményeitől. A mindig a *személynek szülő* tisztelet modernkori elvesztése egybeesik azon meggyőződésünk megjelenésével, hogy a tisztelet forrása kizárólag a csodálat vagy a nagyra értékelés lehet; s ez a veszteség „világos jele a nyilvános és társadalmi élet növekvő elszemélytelenedésének.”⁶⁸ A személy – a „ki”, aki vagyunk – a cselekvésben és a beszédben jön létre a nyilvános tereken, olyan viszonyokban, amelyek a barátság *politikai* fogalmával jellemezhetők.

[É]ppen a cselekvés és beszéd szférája, vagyis a cselekedetek alkotta politikai világ az a terület, ahol a személyes minőség kerül előtérbe a nyilvánosság színe előtt, amelyben az mutatkozik meg, hogy „ki ő”, s nem pedig tulajdonságai és egyéni tehetsége.⁶⁹

⁶⁶ Igaz, a „Szabadság, egyenlőség, testvériség” jelmondatot a közösség adekvát meghatározásának tartja – s mint az egymással „viszonyban lévő személyek önmegvalósításának” közösségét írja le. (PiR, 158.) Más művei azonban nem támasztják alá a közösség fogalmának ilyen értelmezését.

⁶⁷ David Hume: *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Gondolat, Budapest, 1976. 422.

⁶⁸ Arendt: *The Human Condition*, 243.

⁶⁹ Hannah Arendt: „A kultúra válsága”. In Uő: *Múlt és jövő között*. Ford. Módos Magdolna. Osiris – Readers International, Budapest, 1995. 204–232., 230.

156 Ez a „politikai” személy fontos közvetítő és átmeneti funkciót tölt be – ahogy Ronald Beiner, Arendt mindmáig egyik legjobb kommentátora is megjegyzi –, hiszen nem is magányos, de nem is él testvériségben. „Nem kell, hogy az emberek idegenek maradjanak egymás számára, de ebből nem következik, hogy testvérek lehetnek. A barátság fogalma közvetít a kettő között.”⁷⁰

Az izolált egyén és a szervezett társadalom közötti átmenet pozícióját tölti be Macmurraynél is a barátság mintájára elgondolt személyes viszony fogalma, amely egyúttal teljesebb is az előbbieknél; ugyanakkor ez a személyesség nála nem a (politikai) nyilvánosság terében konstruálódik meg. A közlés, amelyben létrejön, nem a nyilvános politikai vita; a releváns cselekvés nem a közéleti szereplés. Macmurray ugyan illúzióknak tartja a XIX. századi romantika hatására népszerűvé vált érzélgős szeretetet vagy szerelmet (*sex-love*), az érdeknélküli és erotikától mentes szeretet alkalmasnak tűnik számára, hogy erős és nyilvánvaló emberi vonzalmak motívumát lássa benne.

Mindenesetre Arendt megkülönböztetése tisztelet és szeretet között (rímelve a fentebb említett distinkcióra fenséges és szép, avagy érzés és ízlés között) legalább *Az ítélőerő kritikájának* 27–29. paragrafusára megy vissza; Arendt számára Kant harmadik *Kritikája* nagyon fontos szöveg, Macmurraynek jóval kevésbé.⁷¹ Arendt tehát a közös beszéd és cselekvés terének meghatározása kapcsán beszél a barátságról. Ennek az alapvetően politikai koncepciónak nincs és nem is lehet köze semmilyen, ezt a teret – s vele az emberi pluralitást – megszüntető közelséghez, melegséghez, intimitáshoz, érzékiséghez. Macmurray álláspontja csak abban hasonlít ehhez, hogy az általa szükségesnek tartott szeretet sem lehet „erotikus”. Ugyanakkor a közelséget eredményező „esztétikai” szeretet hangsúlyozása mellett a konverzáció XVIII. századi fogalmára is hivatkozik. Így ír a *Reason and Emotion*-ben: „[k]ét bensőséges barát közötti társalgás nem pusztán információk cseréje, hanem a szövetség eszköze is. A beszéd segítségével közösségre [*communion*] lépnek. Ezt a különös tapasztalatot általánosítjuk a vallásban.” Természetesen mindig van témája az ilyen társalgásnak, de „ez nem a leglényegesebb eleme”; ugyanakkor nem is öncélú csevegésről van szó, hiszen az nem hozna létre szövetséget. Akár a leghétköznapibb, harmadik személyben előadott téma is érdekes lehet, ha a beszélők szövetségéből merítve második személyű jelentőségre tesz szert. „Ami a társalgásnak személyes jelentőséget ad, az az élmény és a tu-

⁷⁰ Beiner: i. m. 122.

⁷¹ A Gifford-előadásokban ugyan külön fejezetet szentel Kantnak, minden modern filozófia atyjának, és „a romantikusoknak” (utóbbiakon itt Lessinget, Herdert és kiváltképp Hamannat, a „hit filozófusát” értve), de inkább csak az első két *Kritikával* foglalkozik, a harmadikkal – amelynek pedig legtöbb köze lehetne skót elődjeihez – kevésbé, s akkor is úgy, mint a produktív képzelőerő köré épített művészetfilozófiával. (Vö. SaA, 39–61.) *Az ítélőerő kritikájára* vonatkozó megjegyzéseit éppen a Kanttal szemben Hume-ra hivatkozó Hamann interpretálása kapcsán teszi. Észak Mágusának Hume filozófiáját illető (félre)értelmezéséről később Sir Isaiah Berlin írt szép tanulmányt: „Hume and the German Anti-Rationalists”. In Uő: *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. The Hogarth Press, London, 1979.

dás kölcsönös megosztása.” (RE, 146–147.) A beszélők végső soron önmagukat kommunikálják egymásnak.

Ha barátok vagyunk és megérintjük egymást, amiről beszélünk, s amit erről mondunk, hidat képez, amely átíveli az egyéniségeink között húzódó szakadékot – a személyiség kölcsönös érintkezésének [*commerce*] hídját, amelyen elkülönült énjünk átkelhetnek, hogy találkozzanak egymással, és egységbe olvadjanak. Ez rejtelmesnek tűnhet így, s nehezen érthetőnek, pedig a mindennapi tapasztalat köz-helye. (RE, 147.)

Míg Arendtnél a nyilvános politikai szféra jelenti a „világot” mint amit filozófiailag vizsgálni érdemes, skótunk számára inkább az egygyé olvadás mindennapi misztériuma, hiszen nála mindig a vallási tapasztalat megértése lebeg a horizonton. Számos külsődleges céllal folytathatunk konverzációt, de „ezek nem méltók [*dishonesties*] a társalgáshoz és az egymás közötti viszonyukkal teljesen elégedett személyek szabad kommunikációjához.” (RE, 148–149.) A barátok érintkezése nem valamilyen célt szolgáló eszköz, hanem

valami szélesebb és átfogóbb. Nem is önmagában vett cél. A személyes kommunikációban való együttlétezés módja. Időbe vetett és változékony kifejezése egy közöttük lévő örök és változatlan egységnek. Az – ami; és az a jelentősége – ami; mert személyes viszonyuk kölcsönösségéből ered, ez táplálja és tartalmazza. (RE, 149.)

A „híd” és az „egység” ismerős képei szervezik ezeket a gondolatokat;⁷² a „tér” Arendt által kedvelt metaforája – mint látni fogjuk – más összefüggésben jelenik meg Macmurraynél.

Közösség és társadalom

Macmurray számára tehát a barátság (bármennyire is idillinek tűnik) személyek – s nem egének, polgárok, bajtársak stb. – közötti viszony:

Szükségem van rád, hogy önmagam lehessenek. Ez egy teljesen pozitív személyes viszony iránti igény, amelyben – mivel megbízunk egymásban – együtt gondolkodhatunk és érezhetünk és cselekedhetünk. Csak ilyen viszonyban lehetünk valóban önmagunk. (PiR, 150.)

⁷² Vö. „[A]kikben ugyanis ugyanazok a törekvések és szándékok, azokkal történik meg, hogy ugyanolyan örömet találjanak egymásban, mint saját magukban, és teljesül, amit Pythagoras kíván a barátságtól, hogy a sok egygyé váljék.” (Cicero: i. m. 308.) Avagy: „Csak azáltal kerülhetünk más személyekkel a tudó részvét állapotába, ha a szabad aktuusaikat utánozzuk és velük együtt végrehajtjuk [...], vagy csak akkor, ha a szellemi szeretet tartása által lehetővé váló »megértés« útján [...] valamely személy akarásával, szeretetével – ezáltal vele magával –, ahogyan mondani szokás, »azonosulunk.«” (Scheler: i. m. 57–58.)

158 A szabadság a köztünk mint személyek közötti kapcsolatok minőségétől függ. Nem véletlen, véli Macmurray, hogy azonnal elnyomást vagy zsarnokságot emlegetünk, ha szabadságunkat fogyni látjuk: ösztönösen tudjuk, csak más személy vagy személyek korlátozhatják szabadságunkat. Sohasem egyszerűen azt gondoljuk, hiányzik a szabadságunk, hanem azt, hogy elvették tőlünk. „Az emberi szabadság bármilyen problémájának megoldása a személyek közötti viszonyok megváltoztatásától függ.” Ezért tévedés azt gondolni, hogy pusztán hatalmunk növelése megoldhatná szabadságunk kérdését. „Valójában hatalmunk növelése, amennyiben nem jár együtt a személyes kapcsolatok megváltoztatásával, elkerülhetetlenül csökkenteni fogja a szabadságot.” Hiába tágulnak ki ugyanis lehetőségeink, ha a hatékony cselekvés feltételei változatlanok maradnak, hiszen így inkább nőni fog a szakadék lehetséges (szubjektív) szándékaink és valóban elért (objektív) eredményeink között. (FPN, 185–186.)

Tehát a szabadság az emberi kapcsolatok függvénye, s az emberi társulást, mint már említettem, Macmurray két alaptípusra osztja: a célját önmagában hordó közösségre és a mindig közös célok mentén szerveződő társadalomra. Az előbbi – a personalista barátságként szerveződő⁷³ – a szereteten alapul, és a közösen élt élet megosztását jelenti. Ugyanakkor ez nem a közös dolgainkról szóló nyilvános beszédben és a közösen elhatározott tettekben ölt testet, mint Arendtnél, hanem az intim baráti társalgásban, amelyben a személyes korlátozás nélkül megvalósulhat. A közös élet kölcsönös megosztásának vágya a szociábilis emberi természetbe ágyazott (FPN, 187–188.), ezért minden emberi szövetség végső soron innen érthető meg. A barátságot – amely nem alapulhat közös célokon (noha tartalmazhat ilyeneket) és nem lehet kívülről megszervezni – két elv konstituálja: az egyenlőség és a szabadság, amelyek egymást is feltételezik. „A barátságot felfedi a szabadság pozitív természetét.” (CF, 72–73.)

Az emberi szabadság nem pusztán szabad embereket követel, hanem szabad emberek közötti viszonyt is. Ennek végső alapját a valódi barátság képezi. Minden valóság, hogy úgy mondjam, minden jelentőség a barátság körül sűrűsödik, azaz egy személy és egy másik függetlenül valóságos személy közötti valódi viszony körül. (FMW, 173.)

Ugyanakkor a barátság létrehozhat konstruktív együttműködést is, de mivel nem a közös célok konstituálják, elviseli a kitűzött célok megváltozását is,

⁷³ Fentebb megemlítettem, de még egyszer világossá szeretném tenni, hogy Macmurray írásaiban nem csak a barátság mintájára elgondolt közösség-konceptióval találkozhatunk. „A család az eredeti emberi közösség, s minden utána következő közösségi forma alapja és eredete. Következésképpen ez minden közösség normája, így aztán minden közösség – testvériség. [...] Egy társadalom minél inkább megközelíti a család modelljét, annál inkább megvalósítja magát mint közösség vagy mint, ahogy Marx hívta, igazi emberi társadalom.” (PiR, 155.) Mind C. S. Lewisnak, mind Arendtnek – csak az eddigiekben citált szerzők közül – komoly fenntartásai voltak az ilyen elképzelésekkel szemben.

amelyre semmilyen más partneri kapcsolat nem képes. Sőt a közös célok adott esetben fejleszthetik és elmélyíthetik a barátságot. Ebből Macmurray szerint az következik, hogy „a személyes viszonyok kapcsolatában a közösség képes létrehozni és önmagán belül tartalmazni a társadalmat.” Ezért szerinte nyilvánvaló, „ha a közösség problémáját megoldottuk, akkor jó úton vagyunk, hogy megoldjuk a társadalomét is.” (FPN, 188.) Természetesen azt is elismeri, hogy a közvetlen önérdék elegendő motívuma lehet egy társulás létrejöttének, tehát a társadalom, bizonyos határok között, független lehet a közösségtől. Ugyanakkor „a gyakorlatban a barátság hiánya számos módon korlátozza a hatékony együttműködés lehetőségeit.” Minél jobbak a személyes viszonyok, annál könnyebb az együttműködés, s ennek az ellenkezője is igaz. Az együttműködés csak akkor megy simán, ha az érintett egyének közötti személyes viszonyokat „alacsony feszültségi szinten” lehet tartani. (FPN, 189.)

Ha ugyanis – figyelmeztet Macmurray – elismerjük a funkcionális viszonyokban megragadott társadalom igényét arra, hogy jogosan várja el az egyénektől a privát céljaikon való felülemelkedést és az önfeláldozó lojalitást a hatékony együttműködés kedvéért, azaz a közös célok kedvéért, s ha a személyesebb viszonyokban pusztán lehetséges veszélyforrást látunk a szervezet egységének megbontására – mely álláspont abszurd a közösség szempontjából, hiszen az önmagán belül tartalmazza az értékeket és célokat, s benne a személyek abszolútak és nem a célok –, s így az emberi társadalmat alapvetően politikai és gazdasági együttműködésnek látjuk, akkor az egyén szabadságát nem tudjuk megvédeni a csoport szuverenitásával szemben. Az egyén nem képes fellépni az állammal szemben, hiszen pusztán individuumként nem is nagyon tud létezni, ezért a szabadság védelmében a közösségi viszonyhoz kell fordulni. (FPN, 191–192.) Macmurray azt állítja, hogy szabadságunkat (indifferens) liberális törvények és (személytelen) demokratikus intézmények önmagukban nem garantálhatják, s hogy valódi szabadságunk csakis a közösségi viszonyokban őrizhető meg.

De mit is kezdünk a személyes viszonyok közössége vagy a baráti szövetség kapcsán elmondottakkal a politikai szabadság szintjén? „A személyes élet is lényegét tekintve az emberek közötti viszonyok élete.” Azonban ez nem a szokott értelemben elgondolt társadalmi élet, amely szükségképpen személytelenséget és közömbösséget tartalmaz. A két forma alapjaiban tér el egymástól, s annak is nagyon szomorú vége lenne, állítja Macmurray, ha a személyesség igényével lépünk fel társadalmi színtereken. A társadalmi életben való cselekvés során *szükségképpen* korlátoznunk és gátolnunk kell önmagunkat a sikeres együttműködés érdekében. (RE, 96–97.) A szabadság tapasztalata különböző szinteken jelenik meg az ember életében, de Macmurray szerint a magasabb szinteken megjelenő szabadság – pl. éppen a politikai szabadság – az alapszintűtől függ, erre épül, tehát ha ott sikerül megoldást találni, akkor mindenhez megvan a kulcs, hiszen a közösség alapján érthetjük meg

160 a társadalmat. A közvetlen személyes viszonyok összefüggésében megta-
pasztalt szabadság tárgyalása vezethet a szabadság problémájának radikális
megoldásához. Erről azonban szerzőnk elismeri, hogy vélhetőleg nehezen
lehetne alkalmazni a gyakorlatban, ezért nem is kell teljes megvalósítására
törekednünk, ugyanakkor segítségünkre lehet annak megértésében, hogy
magasabb szinteken, mint amilyen a politikai és gazdasági szféra, egyáltalán
milyen lehetőségek kínálóznak, mennyire lehetnek hatékonyak a gyökereikig
el nem hatoló reformok. (FPN, 182.)

Ez azonban, valljuk be, a benne rejlő tiszta szándék ellenére, eléggé el-
nagyolt gondolatmenet. Ahol „aprópénzre” váltja eszméit, ott a közösség-
re vonatkozó elgondolásait az önkormányzatokra vonatkoztatja. Például a
Constructive Democracy címen kiadott 1943-as előadásaiban a modern, gaz-
daság által irányított demokrácia hiányosságairól és válságairól ír, e helyett
a közösség eszményét megvalósító „pozitív és konstruktív” demokráciát
ajánlja. Szerinte ugyanis csak így volna esély a kormányzati hatalom haté-
kony korlátozására, s ezzel „a személyes szabadság és a kulturális élet szabad-
sága” megőrzésére. Ha elméletben nehéz is megoldani azt a kérdést, hogyan
szavatolhatók a szabadságjogok a teljes gazdasági ellenőrzés feltételei köze-
pette, azért a gyakorlat kínál lehetőségeket:

Képesek lehetünk olyan feltételeket létrehozni, amelyek pszichológiailag lehe-
tetlenné teszik egy bármennyire hatalmas kormányzat számára is, hogy átlépje
az autoritása elé állított ama korlátokat, amelyeket egy közösség állított fel...
[...] Mert a demokrácia nem elsősorban politikai szerveződés kérdése, hanem a
személyes élet minőségéé. A szabadság iránti szenvedély, amely miatt az emberek
inkább a halált választják, mint a szolgaságot, az emberi méltóság és a személyes
felelősség érzése [*sense*], az egyenlők szövetségének szeretete – ezek azok a gyöke-
rek, amelyekből [a demokrácia] ered.⁷⁴

Az ismert republikánus fejtegetés újdonsága (legalábbis a klasszikus szerzők-
höz, s nem pl. Bergyajevhez képest), hogy nem polgárokról és erényeiről, ha-
nem személyekről és viszonyaikról hallunk. Mindenesetre a társadalmi szer-
veződés ezen *minőségi* formája a gyakorlatban „a helyi önkormányzat egy szá-
mottevő kiterjesztését”⁷⁵ jelenti.⁷⁶

⁷⁴ John Macmurray: *Constructive Democracy*. Faber and Faber, London, 1943. 37–38.

⁷⁵ Uo. 40.

⁷⁶ Amikor Hannah Arendt az általa propagált „politikai” modernkori megjelenésére akar pél-
dát hozni, akkor ő is a spontán szerveződő tanácsokat említi: ezek vagy a forradalmi időszakokban fel-
lépő forradalmi bizottságok, vagy maguktól megszerveződő önkormányzatok. Az alulról felépülő ta-
nácsrendszert a professzionális politikai intézményrendszer alternatívájának gondolja, amiben radi-
kálisabb is Macmurraynél.

Szépség és szabadság

Mindenesetre Macmurray szerint a társadalom tagjai közötti személyes viszonyok határozzák meg a társadalmi struktúrát, amelytől a (politikai) szabadság függ. (FPN, 186–187.) A politikai életben nélkülözhetetlen igazságosságot egy olyan intézményrendszer szavatolhatja csak, amelynek részeit a szabadság biztosítására gondolták ki és hozták létre. Ugyanakkor a demokratikus intézmények önmagukban nem elégségesek: vannak ezek működtetésében sikeres országok és meglehetősen sikertelenek is. A náciizmus történelmi tapasztalata világossá tette, hogy Németországban és másutt „hatékonyan alkalmazzák a demokratikus intézményeket a szabadság ellen. Láttuk, hogyan használják fel az igazságosság eszközeit a zsarnokság kiépítésére és fenntartására.” (CF, 53.) Tehát a modern társadalmakban a demokratikus szervezetet legfeljebb a szabadság szükséges, de korántsem elégséges feltételének tarthatjuk.

A politikai szabadság absztrakt és személytelen. Az együttműködés viszonyainak jellegében lakozik, s e viszonyok összeegyeztethetők a személy iránti közömbös-séggel és a legkülönfélébb egyéb motívumokkal. A felvilágosult önérdék, legalábbis bizonyos határok között, az együttműködésre irányuló erőfeszítést fogja szolgálni, különösen akkor, ha azt egy közös ellenség váltja ki. De a személyes szabadság nem egyeztethető össze ilyen motívumokkal. Csak szövetségben valósulhat meg. Valóban, az elérhető politikai szabadság mértéke és minősége végső soron ama szövetség kiterjedésétől és minőségétől függ, amely e politikai szabadság támogatására elérhető. (CF, 69.)

Az emberi társas együttműködést hatékonyan szabályozni képes politikai szabadságot a személyes realitásban lehet csak megalapozni; a személyesben megélt szövetségből – amely ősforrása, egyfajta élményszerű bizonyosságot nyújtó ihletője minden más társulási formának – kell lelki-szellemi meg-elevenítő erőt merítenie. Nem legitimációs alapról van szó, inkább egy spirituális forrásról. Hiszen „a politikai szabadság szavatolása a demokratikus intézményeken túl egy másik tényezőtől is függ, s ez pedig belső és szellemi tényező.” (CF 53.) Megint csak egyfajta „esztétikai” többletről beszélünk, amellyel nekünk kell felruházni a politikai intézményeket, ha azt akarjuk, hogy jól és hatékonyan működjenek. Edmund Burke azt írta a *Regicide Peace* második levelében:

A személyes szabadság, a legelevenebb [emberi] érzés és a legfontosabb [emberi] érdek, [...] inkább az életmódok összeállásából [*system of manners*] és az élet szokásaiból ébred, mintsem az állam törvényeiből.⁷⁷

⁷⁷ Edmund Burke: *The Works of the Right Honourable Edmund Burke in Twelve Volumes*. London, 1887. (Facsimile ed., Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1975.) V, 374.

162 Macmurraynél a „*system of manner*” helyét a személyes kapcsolatok szövődése vette át, a *manner* és morál közötti XVIII. századi áthallás helyett a szabadság és szépség érzése közötti átfedés válik jelentőssé. S noha a szabadság mint a cselekvésben megelevenedő minőség – Montesquieu kimeríthetetlen, a cselekvés során újra és újra megismételhető „alapelveitől” megihletve⁷⁸ – Hannah Arendt írásainak is visszatérő gondolata, Arendt azért ugyanott arról is beszél, hogy az „alapelvek nem az én bensőjéből irányítanak”, nem kötődnek sem személyhez, sem csoporthoz, „hanem mintegy kívülről ösztönöznek”. Továbbá arról, hogy politikai szabadság csak az emberi pluralitás világában jöhet létre. Mindenütt megjelenhet, ahol egy „Mi” születik: közös világunk alakításának szóban vagy tettben végrehajtott folyamatában. Élesen szemben áll ez a filozofikus szabadsággal, amely az önmagammal folytatott bensőséges dialógus mintájára gondol el minden emberi viszonyt és közlekedést. Az ember barátjával – aki (Arisztotelész megfogalmazásában) „nem egyéb, mint önmagunknak a mása” – „ugyanolyan viszonyban van, mint önmagával” (1166a). Az így elgondolt „barát” vagy „szeretett személy” vagy „Te” – Arisztotelész, Karl Jaspers vagy Martin Buber másik énje – és a vele való viszony nem alkalmazható a politikai szférára. A politikai szabadság ugyan valóban közösségben tapasztalható meg, de ez a „Mi” mindig plurális közössége, s nem az „Én-Te” személyes közössége. Arendt hibásnak tart minden olyan próbálkozást, amely a bensőséges személyesség extrapolációjaként gondolja el a politikát.⁷⁹ E kritikai észrevétele Macmurrayre is érvényes, aki folyamatosan azon van, hogy összefüggéseket és kölcsönvonatkozásokat fedjen fel a két szféra között.

E tanulmány elején már idéztem az 1932-es mű záró passzusaiból, hogy Macmurray szerint „a modern élet legrosszabb vonása az, hogy nem tud hinni a szépségben.” Pedig a szépség az igazságnál is fontosabb – nyilvánvalóan az emberi együttélés, a társadalom és kultúra színterein. „Ami inherens módon nem szép, valójában nem jó. Vissza kell szerezniünk a szép iránti érzékünket, ha nem akarjuk elveszíteni szabadságunkat. S ezt csak úgy tudjuk megtenni, ha megtanulunk önmagunkért érezni, ha megtanulunk valóban érezni.” Ez a modern civilizáció alapkérdése. „A művészetre és a vallásra kell figyelniünk; mindkettő az érzés szabadságától függ.” (FMW, 218.) Az erkölcsi eszméink közönségesége – Arendttal azt mondhatnánk: „banalitása” – okozza a legsúlyosabb válságokat korunkban, s e közönségeséget „rossz érzésnek” is hívhatnánk. Szép és jó eredendő összefüggése arra a platonikus hagyó-

⁷⁸ Vö. Arendt: „Mi a szabadság?” In *Uő: Múlt és jövő között*, 151–180, 160–161. Természetesen Macmurray is úgy tartja, hogy a szabadság alapvetően a cselekvés folyamatában megnyilvánuló minőség: „A szabadság a cselekvés modalitása, s a cselekedeteket nem szemlélik, hanem végrehajtják.” (FPN, 179.) „[A] szabadság az az eszme, amely a cselekvéssel kapcsolatos. [...] A szabadság azt jelenti, hogy szabadon megtehetünk valamit.” (FMW, 169.) S még folytathatnám.

⁷⁹ Arendt: *The Life of the Mind*. Vol. II. *Willing*, 200.

mányra utal vissza, amely – jórészt a már említett XVII. századi cambridge-i neoplatonikus teológusok közvetítésével – Macmurray XVIII. századi moralista elődjei számára is magától értetődő volt. Nála azonban máshova helyeződik a hangsúly: a széperzés és a szabadság közvetlen összefüggésére.

Cselekvés és játék

Bár Macmurray szabadság-fogalmát idáig inkább a közösség, a személyes viszonyok felől elgondoltnak láttuk, legalább ennyire fontos a cselekvésben megmutató minőség volta is. A fenti idézet azt állítja, hogy a szépség újrafelfedezése lehetővé tenné számunkra a helyes tájékozódást az értékek világában. A valódi érzés segítségével tehetjük szebbé, értékesebbé a minket körülvevő világot. Az érzés szabadságának a művészet és a vallás lehet csak az iskolája; s a felszabadított, a valóságot letapogató, arra mindig érzékeny érzés helyes motívuma lesz tetteinknek és életvezetésünknek. Mind az intellektuális reflexió, amely az igazságot kutatja, mind az esztétikai reflexió, amely a szépséggel foglalkozik az emberi személyiség önmagán felülemelkedni képes természetét fejezi ki, de a cselekvés az, ami elsődleges: „a személyiség teljessége a cselekvésben mutatkozik meg, s különösen a cselekvés forrásaiban, a dinamikus motívumokban, amelyek meghatározzák és irányítják annak véghezvitelét.” Az emberi természet abban a képességünkben áll, hogy önmagunkon kívül is képesek vagyunk kontaktusban élni a külvilággal; hiszen „az önmagunk fölé emelkedés meghatározó jellegzetessége az emberi személyiségnek mint egésznek.” (CF, 78.) Ez sem az anyagi, sem a növényi vagy állati természetre nem jellemző, s mivel a szabad élet minden szférában a megfelelő (belső) természet kifejezésében ragadható meg, az ember ennek az önmagán kívülre irányultságnak a kifejezésében – a spontaneitásában – viselkedhet szabadon. E spontaneitás nélkül nem tehetjük a szó valódi értelmében azt, amit szeretnénk, nem lehetünk szabadok. Így lesz a parttalan szeszélyességnek vagy önkénynek kényszer nélküli korlátja vagy inkább mércéje a természetünk – amely újra csak XVIII. századi gondolat. Következésképpen egyedül a valódi természetét ismerő ember, azaz „a valóságos személy cselekedhet szabadon”. „Személyes valóság hiányában a szabadság lehetetlen.” (FMW, 168.)

Minden valódi cselekvés teremtő, s csakis a közvetlen érzéki tudathoz fűződő viszonyban lehetséges. Nagyon egyszerűen látható működés közben ez az elv, amikor gyerekeket (és felnőtteket, akik frusztrációiktól és előítéleteiktől váratlanul megszabadulnak) látunk táncolni és énekelni. Teljességük és a világról való közvetlen tudatuk abban a cselekvésben fejezi ki magát, amely *bájos és szép*, mert érzelmileg elevenek és közvetlen kapcsolatban vannak a világgal. (RE, 45. – az én kiemelésem, Sz. E.)

164 Tehát a szabad és spontán játék, az önfelelt mozgás és érzelmkifejezés példázza a valódi, a világra közvetlenül referáló, szabad, mindig kreatív cselekvést. Tánc és ének – báj és szépség. Úgy tűnik, a *játék szabadságában* találhatjuk meg Macmurray cselekvéseméletének esztétikai értelmezését. Ugyanez nyilvánul meg minden művészi kreativitásban. J. B. Coates írja, hogy Macmurraynél a kreatív spontaneitás minőségétől függ a művészet teremtése és befogadása, s ez egyben a személyes individualitás lényege is.

Enélkül senki sem lenne igazán eleven. A kreatív önkifejezés képessége tesz bennünket emberré – ahol ezt nem érték el, ott az ember még az állati szinten van, a benne lévő emberi még nem bontakozott ki. [...] [A] jövőben minden férfi és nő művész lesz abban az értelemben, hogy a kreatív önkifejezés életük legfőbb tevékenysége lesz.⁸⁰

Másutt az életörömről beszél, a test szerveinek egészséges működéséből adódó jóérzésről, amikor bármire képesnek érezzük magunkat. Ennek az energiának természetes kifejeződése a főként gyerekeknél megfigyelhető rivalgás, éneklés vagy tánc. Természetesnek látszik az a feltételezés, hogy a ritmikus mozgás és a harmonikus hang – a testi jóérzés megnyilvánulásai – a testi létezés ritmusát fejezik ki, eredetük a testi szervek „sima és harmonikus összjátékában” lelhető fel. Innen ered a műalkotások és az organizmusok közötti szoros kapcsolat elképzelése. Macmurray szerint a filozófia története is számos példát szolgáltat arra a tényre, hogy ha valahol esztétikai szemmel kezdtek nézni a világot, azonnal organikus terminusokkal fejezték ki magukat. Érdemes különbséget tenni munka és játék között. Az előbbi instrumentális, valamiféle végeredményre irányul, amelynek elérése után megpihenhetünk, miközben, úgy érezzük, bennünket is eszközszerűvé tesz. Ellenben a játék során cselekvéseink önmagukban rejtik értelmüket. A tevékenység végzése maga a gyönyörűség, s a tevékenységben lelt öröm abban akar kifejeződésre jutni, ami létrejön, olyan báj (grace) kölcsönözve, amely semmiféle technikai előállítással nem volna létrehozható. S éppen az ilyen tapasztalatok szolgáltatják az igazi értékek (*intrinsic values*) létezéséről való elsődleges tudásunkat. (RAS, 31–32. és 50.) Így végül ha közvetve is, rálelünk a tér metaforájára Macmurraynél: ez a játéktér. Nem a nyilvánosság szférájára, a világi térre, hanem arra a lelki potencialitásra vagy mozgástérre, amelyben az igazi emberi értékek közvetlenül és folyamatában megélhető érzéki-esztétikai valósággá válhatnak számunkra – szabad emberek számára.⁸¹

⁸⁰ J. B. Coates: *Ten Modern Prophets*, 102–103.

⁸¹ Arendt persze másként vélekedik a gyermeki játék jelentőségéről. (Vö. Hannah Arendt: „Az oktatás válsága”. In *Uő: Múlt és jövő között*, 181–203., 190–191.) Nála inkább a virtuozitással jellemzett művészi performansz lesz a szabad cselekvés modellje (ahogy a következő tanulmányból kiderül), s nem

Nem kívánom azt sugallni, hogy John Macmurray a múlt század egyik méltatlanul elfelejtett gondolkodó óriása volt, azt viszont igen, hogy filozófiai perspektívája és gondolkodói stílusa – minden anakronizmusa ellenére – szép példája a felelősségteljes és szellemi mélységet sem nélkülöző filozofálásnak, amely nem elsősorban eredetiségével, hanem szintetizáló erejével akart hatni. Az első világháború megrázó élménye után Macmurray újra elevennek akarta látni a humanista és felvilágosodás korabeli kultúra értékeit, összhangba szeretne volna hozni azokat az új, természettudományos világgal, ill. az ennek következményeként kialakult társadalmi, gazdasági és politikai civilizációval. Egy olyan harmóniára vágyott, amely valaha a középkorban létezett Európában. Ezt írta 1933-ban:

A modern szellem, amely történelmileg az európai haladás korlátozott világában fejlődött, gyorsan a modern világ szellemévé válik. Hogy mi következik, nehezen jósolható. Majdnem biztos, hogy egy egységesülő világ-civilizáció, amely a természettudományok vívmányain alapszik. S talán megjelennek a kezdetei egy új kultúrának, amelyet a modern szellem a saját maga számára fog teremteni. Mert az emberi szellem el fog veszni kultúra nélkül, mint ahogy a test elpusztul élelem nélkül; a hagyományos kultúra – a tőke, amelyet a középkor felhalmozott, s amelylyel a modern szellem táplálta magát a hosszú erőfeszítés során, hogy felépítse üzemét és beindítsa gépeit – már majdnem elfogyott.⁸²

Macmurray ennek az új kultúrának a világrahozatalában szeretett volna *tevékeny* részt vállalni egész életében: a szépség és a szabadság értékrendjének újraalkotásában. Vagy úgy is lehet fogalmazni, hogy a „valódi vallás” megalapozására törekedett, amely minden nem evilági idealizmust elutasít és ragaszkodik ahhoz, hogy Jézus királyságát ezen a világon valósítsa meg, mint az egyenlőség, szabadság és közösség emberi szféráját.⁸³

A második világháborút követően Macmurray számára valahogy „kizökönt az idő”. Fáradhatatlanul újra és újra elmondja a még a '30-as években kiérlelt eszméit, át is fogalmazza őket, máshova tesz hangsúlyokat, de lényegükön már nem változtat. Amíg a két világháború között a harmónia, egység, önkiteljesedés, szépség vagy a közösség elsődlegességének gondolata valódi társadalmi-politikai és személyes alternatívának tűnhetett, egy belülről jövő és gyökeres szellemi reformmal visszaszerezhetőnek ígérte a klasszikus értéket, addig a XX. század második felében ez a stratégia és ezek az intellektuális eszközök már nem működhetek – Macmurray elsősorban ezért szigetelődik el, s nem pusztán azért, mert az angolszász filozófiában a logikai-analitikus nyelv válik uralkodóvá.

a kreativitásban megjelenő (gyermeki) spontaneitás. Talán nem véletlen, hogy az ember alapvető tevékenységformái – munka, előállítás és cselekvés – között nem tünteti fel és nem elemzi a játékot.

⁸² John Macmurray: „The Modern Spirit”. In Uő. (ed.): *Some Makers of the Modern Spirit*, 1–36., 36.

⁸³ Vö. Jack Costello SJ: i. m. 19.

166 Írásai – eleganciájuk, liberalizmusuk, humanizmusuk, dogmától és fanatizmustól mentes vallásosságuk mellett – valóban eklektikusak, színvonaluk olykor hullámzó, s néha a „tanító célzat” sem tesz jót nekik. Mindezzel együtt Macmurray élete és gondolatai irigylésreméltó egységgé állnak össze, egy szép akkorddá – szabad és emberi harmóniává. S ez szívszorítóan korszerűtlen.

5. Szabadság vagy szépség: Hannah Arendt

*Die Blumen haben ihre Schönheit von der Vergänglichkeit.
(I. Kant: Vom Gefühl für das Schöne... – Aus dem Nachlaß)*¹

Hannah Arendt *The Human Condition* című művében² arról ír, hogy a ko-ra-modernséggel kezdődően „a társadalmi” (*the social*) felemelkedésével és uralomra kerülésével kell számolnunk. Ez számára alapvetően veszteséget jelent, a nyilvános szféra torzult változatának megjelenését, amelyben lassan teljesen háttérbe szorul és elfelejtődik „a politikai” (*the political, das Politische*) mint a nyilvános tér eredeti, az emberi szabadság megvalósulásával legmélyebben összefüggő tartalma. Ez a modernitással szembeni kritikái attitűdöt alátámasztó történetfilozófiai koncepció, amely elválaszthatatlan az emberi tevékenység-formák arendti tipológiájától – mely utóbbi tétje a politikailag releváns cselekvés (*action*) elválasztása a munkától (*labour*) és az előállítástól (*work*) –, többek tetszését is érezhetően megnyerte, köztük Jürgen Habermasét,³ Charles Taylorét⁴ vagy éppen Jan Patočkáét⁵ – de nyugodtan hivatkozhatott volna rá Richard Sennett⁶ vagy Alasdair MacIntyre⁷ is. Úgy gondolom, Arendt nietzschei és heideggeri inspirációjú „politika-felejtés”

¹ „A virágok a mulandóságnak köszönhetik szépségüket.” Ford. Mesterházi Miklós. (*Hátrahagyott antropológiai észrevételek*, 868.)

² Hannah Arendt: *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago. 1958. (A továbbiakban: HC)

³ Jürgen Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Ford. Endreffy Zoltán. Századvég–Gondolat, Budapest, 1993. 72.

⁴ Charles Taylor: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge University Press, Cambridge, 1989. 500–502.

⁵ Jan Patočka: „Eretnek esszék a történelem filozófiájáról”. Ford. Németh István és Kiss Szemán Róbert. In *Uő: Mi a cseh? Esszék és tanulmányok*. Kalligram, Pozsony, 1996. 254–365., 282–285.

⁶ Richard Sennett: *A közéleti ember bukása*. Ford. Boross Anna. Helikon, Budapest, Helikon, 1998. Vö. Dana R. Villa: *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton University Press, Princeton, NJ, 1999. 158–165.

⁷ MacIntyre sokat vitatott koncepciójában a modern kor az emotivizmus diadalát hozta a morálfilozófiában, amely szerint az erkölcsi ítéletek mindig „attitűdök vagy érzések kifejezései” (így aztán az egyetértés „semmilyen racionális módszerrel nem biztosítható” erkölcsi kérdésekben). „Az emotivizmus áthatja kultúránkat. Miközben ezt mondom, természetesen nemcsak azt akarom kijelenteni, hogy az erkölcs nem az, mint valaha volt, hanem – s ez a fontosabb – azt is, hogy ami valaha erkölcs volt, nagyrészt eltűnt, s hogy ez elkorcsosulást, súlyos kulturális veszteséget jelez.” (Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában. Erkölcselméleti tanulmány*. Ford. Bíróné Kaszás Éva. Osiris, Budapest, 1999. 26. és 40–41.)

168 elgondolása valóban érdekes, s akkor is képes új megvilágításba helyezni a felvilágosodás egyes politikai jelenségeit, ha közben nem is lehet maradéktalanul elfogadni. A jelen írásban megfogalmazott kritika Arendt elemzésének egy figyelemreméltó hiányára hívja fel a figyelmet, e nagyon is széleskörű tudással rendelkező filozófusnő egyik különös vakfoltjára. Julia Kristeva jegyzi meg egy helyen, hogy Arendt minden jel szerint nem ismeri az ízlésről szóló XVIII. századi szövegeket, amit „csak sajnálhatunk, mivel ez arra kárhoztatja, hogy szűkebbre szabja az érzések összjátékáról és a vélemény némajátékáról szóló vizsgálódását.”⁸ Másképpen megfogalmazva, Arendt nem érzékeli azt, amit a kibontakozó „esztétikai” jelent a felvilágosodás morál-, társadalom- és politikafilozófiájában. Valójában minden, ami az „esztétikai” jelzöt kaphatná, számára gyanús: szentimentális, érzelgős vagy romantikus, olyasmi, aminek nincs és nem is szabad, hogy köze legyen az őt érdeklő politikaihoz vagy nyilvánoshoz. Nagyon szép és egyben tanulságos, ahogy Lessinget méltatva fogalmaz:

A világhoz való viszonya nem pozitív vagy negatív, hanem radikálisan kritikus és korának nyilvános teréhez viszonyítva teljességgel forradalmi volt. Ez a viszonyulás azonban elkötelezett is maradt a világ iránt, sohasem rugaszkodott el a világ szilárd talajától, és sohasem jutott el a *szentimentális utópizmus* végletéig.⁹

Úgy tűnik, a köztéren folyó politikai cselekvés és értelmes beszéd(aktus) felől nézve „az esztétikai” – e minden ízében modern érzékenység, életstílus és diskurzus – legjobb esetben is csak teljesen irreleváns lehet: az elzárkózó, befelé forduló individuum magánügye; rosszabb esetben pedig a mindig csak erőszakkal érvényesíthető politikai ideológia utópiáinak támogatója. Ez a viszonyulás nem teszi lehetővé Arendt számára, hogy a jó társaság fogalma körül szerveződő „esztétikai politikát” felismerje, pedig azt – éppen az általa ajánlott megkülönböztetést felhasználva – termékenyen lehetne úgy értelmezni, mint „a politikai” újjászületését „a társadalmiban”. Kétségtelen, ennek keretét egyfajta „esztétizálódás” jelenti: egy olyan közzféra lehetősége és modellje jön létre, amely lágyabb, a szó egy bizonyos értelemben „civilizáltabb”, mint az a meglehetősen kompetitív politikai világ, amelyet Arendt a görög polisban feltételezett, s amelyet a *par excellence* politikai tapasztalatként volt szokása bemutatni. Avagy úgy is fogalmazhatnánk, hogy ez az eredeti politikai születik újjá, emelkedik fel ismét a jó társaságok kialakulásával a

⁸ Julia Kristeva: *Hannah Arendt: Life is a Narrative*. Trl. Frank Collins. University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London, 2001. 75.

⁹ Hannah Arendt: „Embernek lenni sötét időkben. Gondolatok Lessingről”. Ford. Veres Máté. *Holmi*, XIX. (2007), 4. 407–425., 408. (A továbbiakban: L) – az én kiemelésem; a fordítást módosítottam, Sz. E.

XVIII. században, ebben a „társias évszázadban”.¹⁰ Lássunk mindjárt egy jellemző gondolatmenetet a *Human Condition*ből:

A társadalom felemelkedése óta, a háztartásnak és a háztartási gazdálkodásnak a nyilvános szférába való belépése óta, az új tartomány egyik legszembetűnőbb jegye a növekedés ellenállhatatlan tendenciája, a tendencia arra, hogy felfalja a politikai és a magán tartományait, valamint az intimitás újonnan létrejött szféráját is. Ennek a folyamatos növekedésnek, amelynek nem kevésbé állandó gyorsulását legalább három évszázada megfigyelhetjük, az ereje abból a tényből ered, hogy a társadalmon keresztül maga az életfolyamat az, amelyet ilyen vagy olyan formában belefolyatnak a nyilvánosságba. [...] A magánélet egyik jellegzetessége – még az intim felfedezése előtt – az volt, hogy az ember nem mint igazi emberi lény létezett ebben a szférában, hanem csak mint az emberi fajnak egy példánya. Éppen ez volt a végső oka a magánszféra iránt tanúsított rettentő megvetésnek az antikvitásban. A társadalom felemelkedése megváltoztatta az egész szféra megítélését, de aligha alakította át természetét. A társadalom minden típusának egyöntetű ismérve, a konformizmusa, amely csak egy érdeket és egy véleményt enged meg, végső soron az emberiség egy-ségében gyökerezik. (HC, 45-46.)

Írásom célja, hogy a felvilágosodás olyan jelenségeire mutassak rá, amelyek alapján mégiscsak azt gondolhatjuk, megváltozott itt egynek s másnak a természete is, nem csak a megítélése.

Politika

„A politikai” (vagy a „politikum”), azaz a politikai ember szférája – az emberi pluralitás világa. Ez a pluralitás nem vezethető vissza az egyén személyes érdekeire, vágyaira és viszonylataira. Ahogy az előző tanulmányban a Macmurrayvel való összevetéskor is említettem, a *Life of the Mind* második kötetében Arendt arról ír, hogy komoly filozófiai hibát követ el, aki azt hiszi, „hogy a dialógus intimitása, a »belső aktus«, amelyben önmagához »fordulok« vagy »egy másik önmagához« – aki Arisztotelésznél a barát, Jaspersnél a szeretett, Bubernél a Te – kiterjeszthető, és a politikai szféra számára paradigmatickussá válhat.”¹¹ A „Mi” emberi tere nem érthető meg és nem is működhet a személyes emberi mintájára. Ez egy nagyon fontos belátás, amely egyrészt nyilvánvalóan összefügg Arendtnek az európai filozófiai gon-

¹⁰ Vö. Ulrich Im Hof: *Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung*. Beck, München, 1982.

¹¹ Hannah Arendt: *The Life of the Mind. Volume Two: Willing*. Harcourt, Brace, Jovanovich, New York, London, 1978. 200.

170 dolkodást szolipszizmussal vádoló kritikájával,¹² másrészt azért nem teljesen előzmény nélküli. Elég, ha – miként tanítványa és követője Ronald Beiner is felhívja a figyelmet – Arisztotelészre gondolunk, akinek *Politikájában* élesen elkülönülnek az emberi társulás alacsonyabb fokai (köztük a család) a polisz önmagával elégedett formájától.¹³ Arendt „a politikai” eredeti értelmét az antik görög polisz és a korai római köztársaság politikai tapasztalatában fedezi fel vagy konstruálja meg (noha távolról sem beszélhetünk ugyanarról a tapasztalatról e két esetben). Azt is elismeri, hogy „a politikai” tisztán csak nagyon rövid ideig volt jelen a történelemben, ugyanakkor ezek a pillanatok eszmévé nemesedve hosszan kihatottak az utókorukra:

a történelem e néhány szerencsés pillanata döntő jelentőségű; a politika értelme – a politikum szerencsés és szerencsétlen oldalát egyaránt felmutatva – csak bennük mutatkozik meg teljességében. Ezáltal válnak mértékadóvá [...] úgy, hogy bizonyos eszmék és fogalmak, amelyek rövid időre teljes valósággá váltak, azokat a korszakokat is meghatározzák, amelyek számára a politikum teljes megtapasztalása nem adatik meg.¹⁴

Később azonban, számos történelmi körülmény hatására – amelyek között a kereszténység előretörése, s ezzel a világtól, az evilági tértől való elfordulás normává alakulása, talán a legjelentősebb – „a politikai” eredeti értelme fokozatosan elhomályosult. Albrecht Wellmer tömör összefoglalóját érdemes itt idéznem, amelyben Arendt központi fogalmait sorolja el „a politikaival” való viszonyukban:

Arendtnél a „politika” a szabad és egyenlő polgárok együttes cselekvése, akik a nyilvános megjelenés és a nyilvános szabadság terében cselekszenek együtt. Csak egy ilyen térben tromfolja a szakértők „tudományos bizonyosságát” (és technikai hozzáértését) a polgárok ítéletében és beszédében lévő meggyőző erő; csak egy ilyen térben éri el a cselekvés, a valami újba belekezdés sajátosan emberi képessége legteljesebb valóságát; csak egy ilyen térben válik teljesen nyilvánvalóvá és a közös világunk megteremtésének (és fenntartásának) erejévé az emberi pluralitás alapvető ténye, amely konstitutív magának az emberi életnek a számára. Végezetül, csak egy ilyen térben jöhet létre a politikai hatalom, mivel az abból a „világi köztes térből” emelkedik ki, amelyet a kezdeményező cselekvés nyit meg a politikai cselekvők között.¹⁵

¹² Margaret Betz Hull: *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. RoutledgeCurzon, London, New York, 2002. 44–45.

¹³ Ronald Beiner: *Political Judgment*. Methuen, London, 1983. 139.

¹⁴ Hannah Arendt: „Mi a politika?” Ford. Mesés Péter. In Uő: *A sivatag és az oázisok*. Gond–Palatinus, Budapest, 2002. 9–22., 59. (A továbbiakban: MP) Ez a szöveg még az 1950-es években németül íródott, de töredékben és a szerző életében kiadatlan maradt.

¹⁵ Albrecht Wellmer: „Arendt on Revolution”. In Dana Villa (ed.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000. 220–241., 226.

A terek és a térrel kapcsolatos metaforák valóban nagyon fontosak Arendtnél, alapvetően meghatározzák az emberi ügyekről való gondolkodását;¹⁶ ahogy az éles fogalmi distinkciókat is kedveli. Mindenesetre ez a sajátos republikanizmusként¹⁷ jellemezhető politika-felfogás nyilvánvalóan szembe helyeződik mindenfajta instrumentális politikával, szakértői és/vagy párt-politikával vagy adminisztrációval. A *forradalom* c. könyvéből¹⁸ megtudjuk, hogy a republikánus szellemet, elveket és intézményeket a modern korban csak a forradalmakban láthatjuk újjászületni; igaz, ezek nem mindig sikeresek, pontosan azért, mert „a társadalmi” igényei – alapvetően a nyomor csökkentése – hamar előtérbe kerülnek, kizárólagossá lesznek, s ellehetetlenítik „a politikai” terének megszilárdulását, a szabadság intézményeinek megalapítását, ami szavatolhatná e republikánus szellemiség tartósságát. Mégis a modern forradalmak éltethetik a reményt, hogy „a politikai” újra megjelenhet, hogy állandó potencialitásként számolhatunk vele. Arendt lelkesen írja az 1956-os magyar forradalomról:

Ha létezett valaha Rosa Luxemburg „spontán forradalma” – egy elnyomott nép hirtelen fölkelése a szabadságért és semmi másért [...] –, akkor abban a megtiszteltetésben van részünk, hogy most tanúi lehetünk ennek. [...] Mihelyt bekövetkezik egy olyan esemény, mint a spontán magyar felkelés, felülvizsgálatra szorul mindenfajta politika [policy], elmélet és a jövő lehetőségeinek előreléjezése.¹⁹

„A társadalmi” tehát a modern kor hajnalán emelkedik fel, s foglalja el lassacskán a közélet minden területét. Azért azt is látni kell, hogy csak részben történeti fogalomról van szó, hiszen Arendt szerint „a társadalminak” mindig is megvolt egy bizonyos pre-politikai minősége: „az ember »társadalmi« lény, mielőtt »politikai« lénnyé lesz”. (HC, 32.) Itt tehát antropológiai vagy – talán szerencsésebb azt mondani – egzisztenciális kategóriaként merül fel. A család vagy a háztartás társas viszonyai egy olyan közeget jellemez-

¹⁶ „[M]indenütt, ahol emberek jönnek össze – akár a magán-, akár a társadalmi, vagy nyilvános politikai szférában –, egy tér keletkezik, amely magába foglalja, s egyben el is választja őket egymástól. E terek mindegyikének megvan az idők folyamán változó saját szerkezete, s e változás a magánszférában a szokásokban, a társadalmi szférában a konvenciókban, s közszférában pedig a törvényekben, alkotmányokban, statútumokban és az ehhez hasonlóknak mutatkozik meg. Mindenütt, ahol emberek összegyűlnek, egy világi tér alakul ki közöttük, s e köztes térben játszódnak le minden emberi ügy. Az emberek közötti tér, a világ maga, bizonyosan nem létezhet emberek nélkül...” (MP, 39–40.)

¹⁷ Ld. erről: Patricia Springborg: „Hannah Arendt and the Classical Republican Tradition”. In Gisela T. Kaplan and Clive S. Kessler (eds.): *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*. Allen & Unwin, Wellington, London, Boston, 1989. 9–17.

¹⁸ Hannah Arendt: *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Európa, Budapest, 1991. (A továbbiakban: F)

¹⁹ Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Ford. Braun Róbert et alii. Európa, Budapest, 1992. 604–605. (A továbbiakban: T) *A Totalitarizmus*-könyv második kiadásában szereplő tizennegyedik fejezet („Epilógus: gondolatok a magyar forradalomról”) első változata (a különbségek minimálisak) önállóan is megjelent: „Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution”. *The Journal of Politics*, 20. (1958), 1. 5–43., 8.

172 nek, amely az élet szükségleteihez, ezek kielégítéséhez, az élet újratermeléséhez kötik a benne élőket. „A politikai” keletkezésének előfeltétele viszont éppen az ezen szükségletektől és szükségszerűségektől való megszabadulás. A társadalmi felemelkedéséhez vezető történeti folyamatot Arendt így írja le: „[a] görög gondolkodás szerint a politikai szerveződésre való emberi képesség nem pusztán eltér, hanem közvetlen ellentétben áll azzal a természetes társulással, amelynek a középpontjában az otthon [*oikia*] és a család áll.” A poliszban élő ember a „létezés két rendjéhez” tartozik: a magánba és a közösségibe. S csak az utóbbi lehet a magasabb és valódi humanitás szférája, a szabadság tere. (HC, 24.) Azonban e politika-felfogás hagyományában töres keletkezett, amelyet Arendt egy görögből latinra fordítás példáján is bemutat – ismét csak Heidegger juthat eszünkbe, aki nagy jelentőségűnek és nagy veszteséggel járónak tartja a görög szavak latinra átültetését.²⁰ Amikor Arisztotelész *zoón politikonját* Seneca *animal socialis*nak fordítja, akkor az eredendően politikus lény fogalma elkezd átalakulni az eredendően társadalmi ember fogalmává. Tehát a politikus embert – amin Arisztotelésznél a poliszt alkotó polgárt kell érteni, s egyáltalán nem minden embert –, aki képes szabadon cselekedni és beszélni a nyilvános tereken, lassan felváltja a társadalmi ember, akinek érdekeit, életvezetését, társulási hajlandóságát már a család vagy a háztartás viszonyai határozzák meg. A magánszféra innentől kezdve már nem pre-politikai tér, mert szempontjai, érdekei, preferenciái nyilvános vagy politikai helyeslésre és támogatásra tartanak igényt. (HC, 23–24.) Ez a folyamat teljeseedik ki a XVII. század végén és a XVIII. század elején, amikor a társadalom végleg kiemelkedik „a háztartás árnyékos belső teréből a nyilvános szféra világosságába”, s Arendt szerint ez a jelenség az európai modernség karakterisztikus jege lesz. (HC, 38.)

Társadalom

Az értelmezők általában egyetértenek abban, hogy „a társadalmi” vagy a „társadalom” többféle értelemben szerepel Arendt szövegeiben. Itt most csak két fontos kommentárt idézek, egyikük Seyla Benhabib, aki azt írja:

²⁰ „A római gondolkodás átveszi a görög szavakat, de a jelentésüknek megfelelő, azonos eredetű tapasztalat nélkül, a görög szó nélkül. A nyugati gondolkodás talajtalansága ezzel az átültetéssel kezdődött.” (Martin Heidegger: „A műalkotás eredete”. Ford. Bacsó Béla. In *Uő: Rejtektutak*. Szerk. Pongrácz Tibor. Osiris, Budapest, 2006. 9–69., 14.) Megjegyzendő, hogy Arendtnél nem csak „veszteségként” értelmeződik a görög és római tapasztalat különbsége. Pl. a gondolkodásában nagyon fontos tekintély vagy kultúra fogalma római – mégpedig görög előzmény nélkül. Amellett is lehet érvelni, hogy „a politikai” értelmezésében a római tapasztalat valójában fontosabb számára, mint a görög. (Vö. Jacques Taminiaux: „Athens and Rome”. In Dana Villa (ed.): *The Cambridge Companion...*, 165–177.)

A *társadalmi* terminusának három uralkodó jelentése van Arendt műveiben. Az egyik szinten a *társadalmi* a kapitalista árucseres gazdaság kifejlődésére utal. A második szinten a tömegtársadalom aspektusaira utal. A harmadik és legkevésbé kidolgozott értelemben a *társadalmi* a szociabilitásra utal, a civil társadalom és a civil társulások életminőségére.²¹

Margaret Canovan szerint: „[v]ilágos [...], hogy a »társadalomnak« Arendtnél kettős értelme van, részben a »nemzeti háztartással«, részben pedig azzal függ össze, hogy a teljes népességet felszívják azok az életformák, amelyek korábban az »előkelő társaságot« jellemezték.” Tehát a piacgazdaság és egyfajta arisztokratikus eredetű mentalitás megjelenésére és gyors térnyerésére utal a társadalom szó használata. Arendt felhasználja a „burzsoá” és „citoyen” közötti ismert megkülönböztetést, s azt állítja, hogy

a „társadalomról” szóló koncepciója mindkét [azaz: piacgazdasági és mentális] aspektusában szemben áll egy polgárok alkotta köztársaság lehetőségével. [...] Számára a társadalom mindkét aspektusa a nyilvános élet torz változatait képviseli, amelyeket inkább a konformitás, semmint a pluralitás jellemez: „a társadalom mint egész feltételezett egyetlen érdeke a gazdaságban, s éppúgy a csiszolt társaság feltételezett egy véleménye a szalonban [HC, 40.]”²²

Tehát a szükségképpen pluralitásban létező citoyenek nyilvános tetteikkel és vitáikkal létrehozzák és fenntartják a közöttük meghúzódnó nyilvános teret, amely „a politikai” színtere; a modern burzsoá ellenben a simulásra törekszik, a minél tökéletesebb „szocializálódásra”, hogy ennek révén hatékonyabban érvényesíthesse privát érdekeit.

Ehelyütt számomra a legérdekesebb „a társadalmi” szociabilitásként való értelmezése. Ez mindenekelőtt

az emberi interakció mintáit [jelenti]; az öltözködésben, étkezésben, szabadidő eltöltésében és általában az életstílusokban megmutatkozó ízlés módozatait; a különbségeket az esztétikai, vallási és polgári viselkedésekben és modorokban és külső megjelenésekben; a házasságok, barátságok, ismeretségek és kereskedelmi ügyletek kötésének és szocializációjának mintáit. Röviden a *társadalmi* a *polgári és társulások társadalmát* jelöli, az emberi viszonyoknak azt a szféráját, amely sem nem gazdasági, sem nem politikai, sem nem katonai, sem nem bürokratikus-adminisztratív. A *társadalmi* terminus jelentése közeli kapcsolatban van a francia *la bonne société* vagy a német *gute Gesellschaft* ízléseivel és modoraival jelle-

²¹ Seyla Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Sage, Thousand Oaks, London, New Delhi, 1996. 23.

²² Margaret Canovan: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992. 119–120.

mezhető kifinomult társaság XVIII. századi értelmezésével. Ez egybevág azzal is, amit Norbert Elias a „civilizáció folyamatának” írt le.²³

Canovan szintén azt hangsúlyozza, hogy Arendtnél az udvari társaság vagy a szalon egy „torz nyilvános tér” volt, valójában egy színpad színészekkel, akiknek egy meglehetősen kritikus közönség előtt kellett folyamatosan játszaniuk.

Nagyon kevésbé volt ez egy olyan aréna, amelyen belül az egyének pluralitása megerősíthetett és eltérő nézőpontjaik fényt vethettek a világra, a társadalom módfelett konformista volt, az ízlés, a viselkedés és a vélemény változékony árfolyamához való ragaszkodást erőltette, és nagy nyomást gyakorolt az egyénekre, hogy a megfelelő szerepeket eljátsszák.²⁴

A királyi udvarokban és arisztokrata szalonokban fejtő felütő fertőzés később a teljes polgári társadalomra szétterjedt a XIX. században, majd az egész népességre a XX-ban. Úgy fest, Arendtnél a *bonne société* kritikája előkészíti és megelőlegezi a tömegtársadalom és -kultúra kritikáját.²⁵

Amíg „a politikai” a szabad *cselekvés* és beszéd(aktus) színtere – ahogy még a pluralitásé, s az ítéletek meghozatalának bátorságáé is –, addig „a társadal-

²³ Benhabib: i. m. 28. S ha már megemlítődött Elias, akkor érdemes megjegyezni, hogy ő éppen a mesterkelt udvariasság (a civilizáció) és az igazi erény kiművelése (a kultúra) különbségének XVIII. századi tisztázására hívja fel a figyelmet: „Van tehát egy réteg [ti. az értelmiségi középréteg, a polgárság], mely messzemenően el van zárva mindenfajta politikai tevékenységtől, alig gondolkodik politikai s csak félénken nemzeti kategóriákban, s amelyet teljesen szellemi, tudományos vagy művészi teljesítménye legitimál; vele áll szemben az a felső réteg, amely ebben az értelemben semmit sem »teljesít«; öntudatának és önigazolásának középpontjában a megkülönböztetett és megkülönböztető viselkedés kialakítása áll. Ezt a réteget tartja szem előtt Kant, amikor arról beszél, hogy »civilizálódunk, szinte túlságosan is«, »mindenféle illemben és modorban«, hogy »a becsülés keresése... csupán hasonlít az erkölcsösséghez.«” (Norbert Elias: *A civilizáció folyamata*. Ford. Berényi Gábor. Gondolat, Budapest, 2004. 68.)

²⁴ Canovan: i. m. 119.

²⁵ Erről még ld. Hannah Arendt: „A kultúra válsága. Ennek társadalmi és politikai jelentősége”. Ford. Módos Magdolna. In *Uő: Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Osiris-Readers International, Budapest. 1995. 204–232., 205–206. (A továbbiakban: KV) Benhabib szerint létezik a szociabilitás témájának egy alternatív megközelítése Arendtnél, amelyet a Rahel Varnhagen életéről készült korai könyvében (Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen: the Life of a Jewish Woman*. Trl. R. & C. Winston. Harcourt, Brace, Jovanovich, San Diego, 1974. Arendt már 1933-ban megírta ezt a könyvet, az utolsó két fejezetét 1938-ban, de az először csak 1957-ben jelent meg angolul.) Ielhetünk meg: a német-izidő Rahel Varnhagen (1771–1833) híres berlini szalonja „a szociabilitás helye volt, ahol a különbözőség és megkülönböztetés iránti egyéni vágy feltételezhetett egy interszubbjektív realitást. A szociabilitás e tere, amelyre a szalon csak az egyik példa, rámutat Arendt a társadalmi felemelkedéséről szóló genealogikus magyarázatának egy olyan dimenziójára, amely teljesen hiányzik a *Human Condition*ből. [...] Ezen alternatív genealógia szerint a modernitást nem lehet egyszerűen azonosítani az árucserre viszonyok terjedésével és a kapitalista gazdaság növekedésével, s nem is redukálhatjuk a modernitást egyedül a tömegtársadalom elterjedésére. A modernitás a társadalmi interakció új formáit hozza, társulási mintákat, szokásokat és erkölcsöket is.” (Benhabib: i. m. 29.) A Rahel Varnhagenről szóló életrajz részletes elemzését magyarul ld.: Biró-Kaszás Éva: *Felelősség a viláért. Hannah Arendt gondolkodói útja a totalitarizmus elméletének kidolgozásáig*. Vulgo, Debrecen, 2005. 83–116.

mi” a viselkedés (*behaviour*) és képmutatás színpada – miként a konformizmusé,²⁶ s az előítéletekbe való kapaszkodásé is. Arendt így ír *A forradalomban*:

A képmutatás [...], olyasmivel tündökölni, ami nincs, azóta veti rá csillogó és megtevesztő fényét a francia társadalomra, amióta Franciaország királyai elhatározták, hogy udvarukba gyűjtik a királyság nemeseit, hogy ostobaságok és intrikák, hívságok és megaláztatások s színtiszta erkölcsstelenségek színjátékával kötelezzék el, mulatassák és rontsák meg őket. Mindaz, amit tudni akarhatunk a modern társadalomnak, a tizenhétedik század előkelő társaságának, a tizenkilencedik finom társaságának, végül pedig saját századunk tömegtársadalmának ezekről a gyökereiről [...], híven fel van jegyezve Saint-Simon [herceg] memoárjaiban, az effajta világiasság „örök” és velős bölcsessége pedig La Rochefoucauld[m] máig felülmúlhatatlan maximáiban maradt fenn. (F, 135.)²⁷

A versailles-i udvar mint a „romlottság és képmutatás színpada” az a tér, ahol „a társadalmi” normái, mintái, attitűdjei kialakulnak és működni kezdenek. A cselekvés és viselkedés szembeállításával mellett ez a hely a teatralitás értelmezési problémáit is felveti. Hiszen azt is olvassuk, hogy a „polis és az egész politikai szféra a látszatok ember alkotta tere volt, s az emberi cselekedetek és szavak az előtt a közönség előtt zajlottak és hangzottak el, amely bizonyította valóságukat és megítélte értelmüket.” (F, 133.) Mielőtt politikáivá válna, a pluralitás szférája a megjelenés tere, „a többiek jelenléte” (vö. MP, 63.). Úgy tűnik, létezik „a társadalmi” színpada, ahol szerepeket játszunk, képmutatóan viselkedünk, ahol konformista módon igyekszünk megfelelni az elvárásoknak, legalább látszatra; valamint „a politikai” tere, amelyben cselekszünk, amelyben a szabadságunk ezáltal megnyilvánul, s amely lehetőséget biztosít arra, hogy megmutassuk a többieknek, velük nemesen vetélkedve, kik vagyunk, ahelyett, hogy maszkok mögé rejtőznénk.²⁸

²⁶ Olay Csaba felhívja a figyelmet arra, hogy Arendtnek a *Human Condition*ben található jellemzése a „társadalmiról” egy lényeges vonatkozásában Heidegger *Lét és időjében* kifejtett autenticitás–inautenticitás ellentétpárjának feleltethető meg, azzal kiegészítve, hogy Arendt történeti dimenzióba helyezi: „bizonyos mértékben historizálja a heideggeri »az-ember« [*das Man*] elemzést, s így a modernség válik azzá a korrá, amelyet az inautenticitáshoz kell hozzárendelnünk. A hozzárendelés [...] számol azzal, hogy minden korban létezik konformitás.” (Olay Csaba: *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. L'Harmattan–Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2008. 74.)

²⁷ A hivatkozott művek: Réz Pál (vál. és ford.): *Saint Simon herceg emlékiratai*. Európa, Budapest, 1975. François de La Rochefoucauld: *Maximák*. Ford. Szávai János. Helikon, Budapest, 1990.

²⁸ Villa felhívja a figyelmet arra, hogy Arendt az *ancien régime* társadalmának teatralis képmutatása ellenében az önmegmutatás két másik színpadi modelljével is szolgál. Egyrészt Szókratész erkölcsi integritása kapcsán (amely Luther „Itt állok, nem tehetek másként” moráljának görög változata), ti. hogy a (morális) cselekvő úgy kíván megjelenni önmaga számára, ahogy szeretné, ha mások őt látnák, így a cselekvő és a szemlélő egy személyben egyesülnek. Másrészt Machiavellit értelmezve beszél arról, hogy a politikában nem az az érdekes, ki is valójában a cselekvő, csak az számít, ahogyan a többiek szemében megjelenik. Mindenesetre sem az internalizált közönség szókratészi elképzelése, sem a valódiról leválasztott nyilvános én Machiavelli-féle koncepciója nem tesz egyenlőség jelet az én színpadi megjelenítése és a képmutatás közé. (Vö. Villa: *Politics, Philodophy, Terror*, 137–138.)

S ha már Arendt felhozta La Rochefoucauld herceget, akkor emlékeztetni szeretnék az első tanulmányban már idézett gondolataira a *De la société* című elmélkedéséből.²⁹ Szükségünk van a finom emberek (*honnêtes gens*) társaságára, a velük való érintkezésre (*commerce*), miközben *viselkedésünkben* állandóan alkalmazkodnunk kell elvárásaikhoz, igényeikhez, érzékenységeikhez. A finomkodás (*politesse*) kultúrája ez, amelyet – mások mellett – már La Bruyère és Lord Shaftesbury is hevesen bírált. Arendt kritikája is innen értelmezhető: nem lelkesedik ezért a (nevezzük így) „negatív társiaságért”, amelynek értelmében az ember kizárólag önző céljai érdekében, kénytelen-kelletlen viseli el mások társaságát, s veszi figyelembe elvárásaikat. Muszáj elrejtene az amúgy leküzdhetetlen önszeretetét, emiatt kényszerül arra, hogy folyamatosan „viselkedjen”: a konformizmus az egyetlen lehetséges és civilizált módja a társas életnek. A szociabilitás értelmezése azonban túllépett La Rochefoucauld szellemes és kesernyés gondolatain, éppen az *esztétikai* érzékenység formálta közösség esetében, ahol az udvari *politesse*-ből már a legmélyebb emberi tartalmakat adekvátan megmutatni képes *politeness* lett.

Virtuozitás

Itt érdemes röviden szót ejtenem az „esztétikai” jelző megjelenéséről az Arendtről szóló szakirodalomban, mert úgy gondolom, az nem nélkülözi a kétértelműséget és a bizonytalanságot, ami nyilvánvalóan az „esztétikai” jelző természetéből is következik. Gyakran találkozunk azzal a megállapítással, hogy Arendt „esztétizálja” a politikát – a jelen írás (legalábbis egy történeti aspektusból) ennek éppen az ellenkezőjét állítja. Jelesül azt, hogy Arendtnek éppen „az esztétikai” iránti gyanakvása és előítéletei vezetnek oda, hogy bizonyos fontos jelenségeket nem vesz észre a modernitás kialakulásában.³⁰ Hadd hozzak csak egyetlen példát, Dana R. Villa már hivatkozott, amúgy remek könyvét, amelyben egyrészt arról olvasunk, hogy Arendt szerint az

²⁹ [François de] La Rochefoucauld: *Réflexions, sentences et maximes morales*. Nouvelle édition. Éd. G. Duplessis, Paris, 1853. 217.

³⁰ Az „esztétikai” terminus (és az egész beszédmód) iránti ellenszenvének forrása maga Heidegger lehetett, aki pl. *A világkép korában*, „az újkor lényegi megjelenítésmódjai” között felsorolja az újkori tudományt, a gépi technikát, valamint azt az újkori folyamatot, „melyben a művészet az esztétika látókörébe kerül”, s ezzel „a műalkotás az élmény tárgyává válik, és ennek köszönhetően számít a művészet az emberi élet kifejezésének” – helytelenül, természetesen. Továbbá azt, hogy „az emberi tevékenységet mint kultúrát fogják föl és valósítják meg. A kultúra ekképp a felsőbb értékek megvalósulása az ember legfőbb kincseinek ápolása révén. A kultúra lényegében rejlik, hogy mint ilyent a maga részéről gondozásba vegyék, és így kultúrpolitikává tegyék”; valamint „az istenektől való megfosztottságot”. (Martin Heidegger: „A világkép kora”. Ford. Pálfalusi Zsolt. In *Uő: Rejtektutak*, 70–102., 70.) Vagy: „Az anyag és a forma megkülönböztetése – a legkülönbözőbb változatokban – *éppenséggel minden művészetelmélet és esztétika fogalmi sémája*. De ez a vitathatatlan tény nem bizonyítja, hogy [...] ez a megkülönböztetés] a művészet és a műalkotás területéhez eredendően hozzátartoznék. [...] A fogalom pár a legelcsépeltbbek egyike, mely alá mindent és bármit be lehet sorolni.” (Heidegger: „A műalkotás eredete”, 18.)

emberi pluralitás eminens politikai jelenségét azért nem sikerült soha elméleti figyelemben részesíteni, mert a nyilvánosságot, a politika világát mindig a kontempláció és az előállítás (*fabrication*) felől közelítették meg. Továbbá a politikai cselekvést is az alkotás (*making*) mintájára konstruálták meg, amely a cselekvés és az erőszak „gyászos azonosításához” vezetett (hogyan is készíthetnénk rántottát, ha nem törjük fel előtte a tojásokat?), s ez magyarázza annak a kísértésnek az óriásira növekedését is, hogy

megpróbálják az emberanyagot valami rendezett, szép, teljes formára „faragni”. Platóntól Marxig a hagyomány bőséges bizonyítékát adja *ennek* a tendenciának: ez az elméletíróknál látható tendencia a politikai tapasztalatok és ítéletek esztétikai és előállítással kapcsolatos terminusokba való áthangszerelésére. Az eredmény régen is, most is az erkölcsi iszonyat.³¹

Másrészt, néhány sorral lejjebb, ez áll: „senki nem tagadhatja, hogy Arendt »esztétizálja« a politikát, amikor a cselekvést olyan metaforák segítségével írja le, amelyeket az előadóművészetektől, különösen a színháztól vesz.”³² Így tehát az ember rendezett, szép formára faragásának igénye volna az Arendt által helytelenített politikai esztétizálás; a politikai cselekvés valamiféle színházi előadásként történő bemutatása pedig az általa elkövetett esztétizálás (dacára annak, hogy Arendt maga – legjobb tudomásom szerint – sehol nem nevezi „esztétikainak” politikafilozófiai törekvéseit).³³

Mindenesetre Arendtnél a Villa szövegében egyaránt „esztétikainak” titulált két megközelítés világosan elkülönül. Először is valóban szó van a politikai cselekvés „teatralitásáról”, amely a *virtuozitás* minőségét hozza magával – ennek azonban, Arendt szándékai szerint, semmi köze az esztétikaihoz. „A görög polisz valaha pontosan az a »kormányzati forma« volt, amely olyan tettet biztosított az emberek megjelenése számára, ahol felléphetek, olyan szín-

³¹ Villa: *Politics, Philosophy, Terror*, 78–79.

³² Uo. 79–80.

³³ Arendt „esztétizálása” másként is fel szokott merülni. Sokak számára kézenfekvőnek tűnik az *Előadások Kant politikai filozófiájáról* c. előadásaira hivatkozni, amelyekben *Az ítélelőerő kritikáját* próbálja Kant rejtett politikai filozófiájaként értelmezni. Hogy mennyire *nem* „esztétikai” ez az interpretáció, arra lentebb röviden kitérek. Avagy szokás még az Arendt által politikailag kitüntetett fontosságúnak tartott „valóságérzetet” is esztétikai értelemben érteni: „Az élvezet [*pleasure*], amely alapvetően a valóság felfokozott érzékelése, a világ iránti szenvedélyes nyitottságból és szeretetből fakad.” (L., 409.) Ld. erről a megközelítésről: Kimberley Curtis: *Our Sense of the Real: Aesthetic Experience and Arendtian Politics*. Cornell University Press, Ithaca, London, 1999. Arendt egyik magyar kommentátora, Kovács Gábor így fogalmaz: „Arendtet a társadalmi kérdések politikumból való kizárása miatt sokszor éri elitizmus és arisztokratizmus vádja, számos bírálója mutat rá a politikum esztétizálásából adódó veszélyekre...” (Kovács Gábor: „Hannah Arendt két modernitása”. In Balogh László Levente – Biró-Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Kalligram, Pozsony, 2008. 319–336., 332.) Ebben az összefüggésben, ha jól értem, „a politikai” tétnélküliként, társadalmi tartalmak nélkülüként, üres teatralitásként bemutatása minősülne esztétizálásnak.

178 házat hozott létre, ahol megjelenhetett a szabadság.”³⁴ A színház itt a politikai performansz terét és közegét leíró metafora, de ami – különösen görög értelemben – „színházi”, az még egyáltalán nem „esztétikai”. Ráadásul Arendt fejtegetéseiben a virtuozitás egyáltalán nem pusztán az előadóművészethez és a színházhoz kötődik, hanem – mint mindjárt látjuk – a hajózás, a gyógyítás stb. gyakorlatában is megmutatkozik, s ezeket aztán már végképp nem nevezné senki esztétikainak.

Másodszor Arendt nagyon fontosnak értékeli a „mindennél világibb” műalkotásokat az emberi kultúra értelmezéséhez: „a kultúra bármely tárgyalásának a[z alkotó] művészet jelenségéből kell kiindulnia”, miközben világosan elhatárolja a fogyasztástól is és a (politikai) cselekvéstől is.

A műalkotásokat [...] megkülönböztetjük egyrészt a fogyasztási javaktól, amelyeknek tartóssága a világban alig haladja túl az elkészítésükhöz szükséges időt, másrészt pedig a cselekvés eredményeitől, az eseményektől, a tettektől és a szavaktól, amelyek önmagukban olyan múlandóak, hogy szinte nem is maradnának fenn azon az órán vagy napon túl, melynek során a világban megjelentek, ha nem őrizné meg őket egyrészt a meseszöví emberi képzelet, másrészt az előállító képesség. (KV, 216.)

Bármennyire fontos is Arendt számára a műalkotás, az ember szép formára faragására irányuló politikai törekvéseket valóban iszonyatosnak gondolja; továbbá azt is világossá teszi, hogy a műalkotások nem lehetnek adekvát modelljei a politikai képződményeknek: sem az intézményeknek, sem az alkotmányoknak, sem az államnak – noha mindnek nagy hagyománya van.³⁵ Az előállításban létrejövő műalkotást „a független létezés jellemzi; az államra pedig mint a cselekvés produktumára az jellemző, hogy határozottan azoktól a további cselekvésektől függ, amelyek létezését folyamatosan biztosítják.” A politika művészetként kizárólag azért gondolható el, mert a cselekvés tartalmazza a „virtuozitás mozzanatát”, amely „olyan kiválóságot jelöl, amit az előadóművészetekhez sorolunk.” (Sz, 162.) Bizonyos értelemben tehát választani kell: *szabadság vagy szépség*. Arendt úgy gondolja, téves és veszedelmes, ha a megalkotott szép mű mintájára gondoljuk el „a politikait”, helyette a virtuozitás spontaneitását és performativitását ajánlja figyelmünkbe. Ugyan mind a kettő a „világban”, a megjelenés terében mutatkozhat csak meg; s a vi-

³⁴ Hannah Arendt: „Mi a szabadság?” In *Uó: Múlt és jövő között*, 151–180., 162. (A továbbiakban: Sz)

³⁵ Vö. Josef Chytrý: *The Aesthetic State. A Quest in Modern German Thought*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1989. Kimberley Curtis ugyan elismeri, hogy Arendt a *poiészisz* kontextusában beszél arról, hogyan jelenik meg a szépség a világunkban (vö. HC, 168.), azért hozzátéveszi, hogy ez egyaránt alkalmazható az előadóművészetekre, s így a szó és a cselekvés „művészetekre” is, még ha a szép mű alkotása és a cselekvés közötti különbségek szembeszökőek is. (Curtis: i. m. 95–96.) A szépség fogalma valóban elbírná ezt a kiterjesztést, de Arendt mégsem használja azt az utóbbi kontextusban, s Curtis sem támasztja alá idézettel ezt az állítást.

lág számára egyaránt kitüntetett jelentősége van a művészeteknek – a bennük tartóssá tett és átörökíthető szépségnek – és a szóban és tettben megnyilvánuló szabadságnak. Mégis másról van szó. 1964-ben a Günter Gaus által készített, híres interjúban Arendt egy másik összefüggésben játssza ki egymással – az eddigiek fényében meglepő módon – szépség és szabadság kérdését:

A világ elvesztése, amit a zsidó nép a szétszórás folyamán elszenvedett, és ami minden párianépnél egy csak rájuk jellemző melegséget eredményezett: nos, ez változott meg Izrael állam megalapításával. [...] [A]z ember drágán fizet a szabadságáért. A sajátos zsidó lét, a világ elvesztésének jegyében, valami nagyon szép dolog volt [etwas sehr Schönes]. [...] Ez valami nagyon szép volt: ez a „minden társadalmi kötöttségen való kívülállás”, ez a teljes előítéletmentesség... [...] Mindez természetesen óriási károkat szenvedett. Az ember fizet a felszabadulásáért. [...] Tudom, hogy a szabadság árát meg kell fizetni, de nem mondhatnám, hogy szívesen fizetem.³⁶

Arendt szerint „a politika *raison d'être*-je a szabadság” (Sz, 154.); ezt több helyütt is megírja, s a kifejtésben elő szokott kerülni Machiavelli neve:

amíg valaki cselekszik, addig szabad – de nem előtte vagy utána, hogy cselekszik, mert cselekedni és szabadnak *lenni* egy és ugyanaz a dolog. Hogy megvilágítsam, mit értek ezen, hadd hívjam fel olvasóim figyelmét Machiavellire, aki újra felfedezte a szabadság régi fogalmát³⁷ és jóval Montesquieu előtt érthetően megfogalmazta. Az ő *virtúja*, amely a világ *fortunájára* válaszol, nem a római *virtus* és nem is az, amit az erény [*virtue*] szó alatt értünk. Inkább annak felel meg, amit virtuozitásnak hívunk, annak a minőségnek, amely nem az alkotóművészetekben virágzik, hanem egy művészet gyakorlásának ügyességében lehelhet föl, s amelynek érdeme ennek az ügyességnek a végrehajtásában van, s nem valamiben, ami túléli ezt, mint egy végtermék, miután a művész munkájának végéhez ért. Ennek és Machiavelli *virtújának* elég sok köze van a görög *arethé*hez, még ha Machiavelli keveset vagy semmit sem tudott is a görögökről.³⁸

Arendt arra is utal, hogy a görögök a politikai cselekvés sajátosságának leírásakor

olyan összevetésekhez folyamodtak, mint a furulyajáték, a táncolás, a gyógyítás, a hajózás – tehát olyan művészetekhez, amelyben a művész virtuozitása elsődleges tényező. Mivel minden cselekvés virtuozitást igényel, s mivel a virtuozitás

³⁶ „Mi marad? Az anyanyelv”. Ford. Balogh László Levente. In Balogh László Levente – Biró-Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül*, 11–42., 34–35.

³⁷ Arendtnek az itt elővezetett Machiavelli-értelmezése távolról sem közhelyeszerű. Machiavelli *libertà* fogalmának különféle jelentéseiről szóló részletes elemzést, ld. Marcia L. Colish: „The Idea of Liberty in Machiavelli”. *Journal of the History of Ideas*, 32. (1971), 3. 323–350.

³⁸ Hannah Arendt: „Freedom and Politics”. In Albert Hunold (ed.): *Freedom and Serfdom. An Anthology of Western Thought*. D. Reidel, Dordrecht, 1961. 191–217., 196.

jellegetes sajátossága az alkalmazott művészeteknek, széles körben elterjedt az a vélemény, hogy a politika egyfajta művészet. Amennyiben, ahogy gyakran így van, a művészet szón alkotó művészetet értenek, s az Államot műalkotásnak tekintik, mint, valóban, a legnagyobb emberkéz alkotta műalkotást, akkor ez az idea tökéletesen hamis.³⁹

A politika tehát nem alkotóművészet, de nem is tudomány. „Az Állam nem műalkotás, mert, ha másért nem, létezése sosem független azon emberek cselekedeteitől, akik létrehozták.” Ellenben akkor járunk el helyesen, ha az előadó művészet mintájára gondoljuk el a politikai cselekvést: a zene, a balett, a színház, amelyek mindegyike közönséget igényel, akik előtt a virtuozitás megmutatható, ahogy a cselekvésnek is „politikailag szervezett szférára” van szüksége.⁴⁰

A cselekvés ilyen bemutatása sok kritikát kapott (pl. hogy háttérbe szorul a cselekvés motívumainak és következményeinek kérdése a performatív kiválóság javára, vagy hogy a „virtuóz” cselekvők közötti küzdelem és egyediségük felfedésének igénye nem illeszkedik maradéktalanul⁴¹). Számomra azonban most csak az érdekes, hogy a Machiavellire és a Montesquieu-re tett hivatkozások mellett Arendt nem utal a virtuozitás azon fogalmára, amely éppen a XVIII. század elejének korai esztétikai diskurzusában merül fel, s amely erősen kötődik az ízlés, a jó társaság, a jó modor, a csiszoltság és a konverzáció témáihoz. Amikor Lord Shaftesbury elkezd használni a virtuózó (*virtuoso*) kifejezést, már közel százéves hagyományra támaszkodhat Angliában⁴² – ahogy ezt már az első tanulmányban is említettem –, de nála új értelmézést kap a szó: némi anakronizmussal azt mondhatnánk, a virtuózó az esztétikailag érzékeny ember, s mint ilyen, az erkölcsi nevelés, képzés, csiszolódás tökéletes alanya. Érdemes újra idéznem a híres sorokat a *Soliloquy: or Advice to an Author* c. írásából: „[m]eggyőződésem, hogy *virtuosónak* lenni (persze csak amilyen mértékben ez egy úriemberhez illik) jelentősebb lépés afelé, hogy erényes és józan ítéletű ember váljon valakiből, mint tudósnak lenni, már amit ezalatt manapság érteni szokás.”⁴³ Az *Esztétikai leveleket* író Schiller nagyon jól ismerte Lord Shaftesbury művét, nem véletlen a hasonlóság az ott kifejtett koncepció és a nemes lord gondolatai között.

³⁹ Uo. 197.

⁴⁰ Uo. Ez a gondolatmenet megismétlődik a szabadságról szóló esszéjében. (Vö. Sz, 161–162.)

⁴¹ Vö. Villa: *Politics, Philosophy, Terror*, 136. skk.

⁴² Erről részletesen ld. Walter E. Jr. Houghton: „The English Virtuoso in 17th Century, I–II.” *Journal of the History of Ideas*, 3. (1942), 51–73. és 190–219. A virtuózó jelentésének átalakulásáról Lord Shaftesburynél, ld. Wessely Anna. „The Knowledge of an Early Eighteenth-Century Connoisseur: Shaftesbury and the Fine Arts”. *Acta Historiae Artium*, 41. (1999/2000), 279–309.

⁴³ Lord Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper): *Sensus communis. Esszé a szellem és a jó kedély szabadságáról (levél egy barátjához)*. Ford. Harkányi András. Atlantisz, Budapest, 2008. 117–118.

A virtuózó a műkedvelő, műértő, kifinomult, elegáns világfi, aki nyitott a világra, s ebben a világban is él és mozog. Palemonról mondják *A moralisták*-ban, hogy egy „lángelme, ki a legnagyobb [köz]ügyekre alkalmas”, ugyanakkor a bölcsesség és a tudomány is mélyen érdekli:

te vagy az egyetlen társasági [*well-bred*] ember, akinek kedve támadt volna bölcselétről beszélgetni egy oly jó kis kompánia [*good company*] körében, mint amely tegnap körülöttünk kialakult, amint együtt kocskáztunk a Parkban. [...] E név [ti. a virtuózó] egyaránt alkalmazható a te fajta szerelmesre és a bölcselőre: lett légyen bármi is a tárgy – költészet, zene, bölcsélet avagy a szépnem.⁴⁴

„A világ” azért lehetséges, mert vannak virtuózók, akik képesek sajátos módon szemlélni és élvezni a dolgokat, s ők is azért és azáltal lehetnek virtuózók, mert lakják ezt a világot. Amely nyilvánvalóan politikai is, hiszen mind közéleti-politikai kérdések, mind kulturális-művészeti területekre kerülnek itt: a filozófia, a tudomány és a vallás kérdéseitől az operabemutatókon át a divatjelenségekig nagyon sok minden belefér. A társaságkedvelő virtuózó kifinomult ízlése felől minden közügy megítélhető és megítélendő. Ráadásul nem egy szűk kasztról van szó, nem, mondjuk, a dandyk elődjait tisztelhetjük bennük. „Kisebb vagy nagyobb mértékben, a maga módján mindenki *virtuoso*: mindenki a maga gráciáját hajszoja, s a maga ilyen vagy olyan alakot öltő Vénuszának udvarol. A dolgokban rejlő *venustum*, *honestum*, *decorum* ellenállhatatlanul utat tör magának.”⁴⁵ A század végén, 1794-ben Herder Lord Shaftesburyt „nemes íróként”, „a humanitás *virtuosójaként*” jellemzi,⁴⁶ sőt ekként mutatja be mesterét, Kantot is: „[a] gondolatokban leggazdagabb beszéd folyt ajkairól; tréfa, elmésség és jókedv mind rendelkezésére állt, és nyilvános előadása a legszórakoztatóbb társalkodás volt.”⁴⁷ Kant maga Az *ítélőerő*

⁴⁴ Lord Shaftesbury: „A moralisták: filozófiai rapszódia”. Ford. Fehér Ferenc. In Márkus György (szerk.): *Brit moralisták a XVIII. században*. Gondolat, Budapest, 1977. 71–248., 71–72.

⁴⁵ Lord Shaftesbury: *Sensus communis*, 76.

⁴⁶ „Elég sokan bíralták és kifogásolták helyenként erőltetett stílusát, a sok élcet, amelyet a pap-sággal kapcsolatban megengedett magának, azt az ötletét, hogy »a szellemesség és a humor mindennek a próbaköve, a legkomolyabb igazságoké is«; művészeti ízléséről szintén lehetne mondani ezt-azt. Ám a benne lakozó elmélyültebb filozófiai lélek, a morálban tanúsított *honestuma* és *decoruma*, száz finom észrevétele az alapelvekről, az erkölcsökről, az alkotásról és az életmódról – minden gáncs ellenére cáfolatlan maradt. Nem tudom elképzelni, hogy egy elfogulatlan, becsületes ember a tisztelet érzése nélkül tenné le ennek az írónak a könyveit... [...]. Mind Leibniz, mind Diderot, Lessing és Mendelssohn nagyra tartotta őt mint a humanitás *virtuosóját*. Kiváltképp századunk legjobb koponyáira hatott, ama férfiakra, akik az igazért, a szépért és a jóért fáradoztak töretlen becsületességgel.” (Johann Gottfried Herder: *Briefe zur Beförderung der Humanität, Band 1 und 2*. Hrsg. Heinz Stolpe mit Hans-Joachim Kruse und Dietrich Simon, Aufbau, Berlin, Weimar, 1971. 1, 161–162.)

⁴⁷ Idézi: Alfred Baeumler: *Az irracionális problémája a XVIII. századi esztétikában és logikában* Az *ítélőerő* kritikájáig. Ford. V. Horváth Károly. Enciklopédia, Budapest, 2002. 255. – Johann Christoph Wieland (1733–1813), aki ugyancsak nagy tisztelője Lord Shaftesburynek, a *Teutscher Merkur*-ban közzölt esszéiben sokat közvetített a derű, a társiaság és a szabadság szelleméből Európa más tájaira is. Egyik magyarországi híve, Kármán József *A nemzet csinosodásában* – amely az *Urania* című folyóirata utolsó

182 *kritikája* első részének záró szakaszában, „az ízlés módszertanában” mind-azt a társadalom-, kultur- és politikafilozófiai mozzanatot elismétli,⁴⁸ ami a XVIII. század egyik központi jelentőségű fogalmává tette az ízlést. Kant kifejti, hogy az „emberiséghez méltó”, „az embert az állati korlátozottságtól megkülönböztető” társiasság vagy boldogság eléréséhez „*humanitásra*” van szükség, amely a „*részvétel általános érzését*” és az emberi benső általános megoszthatóságának képességét jelenti. Egy népet csakis „*törvényes társiasság*” tehet „*tartós közösséggé*”, amelynek eléréséhez fel kellett fedezni „*annak művészetét, hogy a legműveltebbek miként oszthatják meg eszméiket a nyersebb gondolkodásúakkal*”, s hogy „*az előbbiekből kibővült gondolkodásmódja és kifinomultsága hogyan hozható összhangba az utóbbiak természetes egyszerűségével és eredetiségével*”. Ahol ezt megoldották, ott sikerült a szabadságot és az egyenlőséget a kényszerrel egyesíteni, hiszen megtalálták „*a magasabb kultúra*” és a természet közötti helyes „*közepet*”, amely „*a mércét jelenti az ízlés mint általános emberi érzék számára is*.”⁴⁹ Arendt sehol sem

esszéjeként jelent meg 1794-ben –, miután emlékeztetett arra az eddigre már közismert igazságra, hogy a „*magános, félre való élet, az elzárkózás a világtól, elzár a gondolkozástól is. [...] Sivatag üresség* uralkodik az ily fejekben”, egy szélesebb civilizatorikus perspektívát vázol fel: „*Azt, hogy valami dolog tessen, csak akkor érzük el, ha azt kedveltetővé, hasznossá vagy szükségessé tenni tudjuk. A *mord ábrázat*, melyet a tudományokra ruházunk, sok jó igyekezetet visszajesztett. A műzsák szeretik a gráciáktól kísértetni magokat. A *kellemesség* egy a legelső tulajdonságai közül a tudományoknak. Enélkül elvesztik azt, ami által lehetnek közönséges, és csupán egynehány setét cellákban és komor odokban vonják meg magokat, és vagy némely kevés bölcsekedők elzárt kincsévé, vagy ami rosszabb, egy rend monopóliumává változnak. A nyájas *populáritás*, amely oly csodákat szül és egy vad nemzetből egy csinos és kiformált népet készít, csak akkor párosodik össze a tudományokkal, ha ezek a gráciáktól rózsaköteleiket kölcsönözik. Azok a fellegetes idők, melyben oly szomorú volt hazai tudományaink állapota, már széjjel kezdenek verődni, ámbár *Wieland, aki a gráciákat* hozzánk lehozni tudta volna, még köztünk nem született.” (*Uránia*, Első esztendő [1794], 3. kötet, 302–316., 305. és 308.) A nyitottság, a kritikai szellemet kiművelő társalágás, a derű, a nyájasság és a csinosság (azaz: a csiszoltság) itt már nem is korlátozódik a „*jó társaság*” elitjére. Ezek az értékek eddigre összefonódtak a felvilágosodás programjával, a döntően már Locke-ra és Newtonra hivatkozó filozófiai és tudományos törekvésekkel. Egy „*vad nemzetből egy csinos és kiformált népet*” létrehozni – nehéz ennél „*politikaibbat*” és esztétikaibbat elgondolni.*

⁴⁸ Ez csak azért érdekes, mert Kant a tiszta ízlésítélet feltételeink elemzése során következetesen elhatárolta az esztétikai ítéletet mind a megismerési ítéletektől, mind a kellemesre vonatkozó érzéki és a jóra vagy hasznosra vonatkozó morális-pragmatikus ítéletektől. Miután így előállt immár tisztán „*az esztétikai*”, az eredmény kissé meglepő: a tiszta esztétikai ítélet paradigmaticus példái a véletlenül formásra összekapcsolódó falombok, a „*szép hókristályalakok*”, a szabad zenek fantáziák, „*a virágok, a madártollak vagy a kagylók*” stb. Csupa tartalom és jelentés nélküli „*tetszetős*” (szubjektív-célszerű) forma. Sőt kiderül, a tiszta ízlésítélet számára egy az eredetihez megszólalásig hasonló művirág éppúgy megfelel, mint a mezőn talált eredeti. Ezért aztán a 41. paragrafustól kezdődően Kant nekilát visszaagatni az ízlésre a hagyományosan hozzákapcsolódó társadalmi, civilizációs és morális tartalmakat. A „*széphez fűződő empirikus érdek*” címén elsorolja mindazt, ami az ízlés kérdését a kifinomultsághoz, stílushoz és általában a civilizáció kialakulásához köti, azaz amit főként a XVIII. századi brit ízlélméletekben dolgoztak ki. A 42. paragrafus a „*széphez fűződő intellektuális érdek*” cím alatt az ízlés morális érzéssel való kapcsolatát tárgyalja (a felvilágosodás korának „*esztétizáló*” moralistáinak és teodícea-íróinak nagyobb dicsőségére); a 43-tól pedig a szépművészet- és zsenielmélet kezdődik, amelynek már csak nagyon halovány köze van a lombkoronák érdekes összefonódásához. Így jutunk végül a 60., záró paragrafushoz.

⁴⁹ Immanuel Kant: *Az ítéleőrő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Ictus, Szeged, 1997. 278–288.

tesz említést a virtuozitás ezen ízléssel kapcsolatos vagy eszétikai-politikai változataról, dacára annak, hogy az egy nagyon jelentős és modellértékű viselkedés- és életmódot, valamint nagyhatású civilizációs programot jelent.

Holott az ízlés virtuózai vagy a megítélés virtuozitása kapóra jöhetett volna Arendtnek „a politikai” és az ítélőerő összefüggéseit tárgyaló gondolatmeneteiben is. Nem beszélve arról, hogy ennek a virtuozitásnak nagyon is köze van a *szabadsághoz*: a szellem és a jó kedély szabadsága éppúgy csak közösségben, a többiek aktív jelenlétében tapasztalható meg a maga teljességében, ahogy az arendti politikai cselekvése. Arendt Machiavelli *virtù*ja mellett Montesquieu alapelveiről beszél a szabad cselekvés értelmezésekor:

minden egyes [cselekvés] cél[ja] megítélhető alapelve fényében, amint elkezdődött a cselekvés. [...] [A]z ösztönző alapelv csakis magának a tettnek a végrehajtásában válik teljes mértékben nyilvánvalóvá... [...] A cselekvés alapelve, céljától eltérően, újra és újra megismételhető, kimeríthetetlen, s az indítékokkal ellentétben nem kötődik sem egy bizonyos személyhez, sem egy bizonyos csoporthoz. Az alapelvek azonban csakis a cselekvés révén nyilvánulhatnak meg, s addig maradnak láthatóak a világ számára, amíg a cselekvés tart, de nem tovább. Ilyen alapelvek a becsület, a dicsőség, az egyenlőség szeretete, ezeket Montesquieu erénynek vagy kitűnőségnek, vagy kiválóságnak nevezte... (Sz, 160–161.)

Arendt a becsület (*honesty*), a jólneveltség és jó modor alapelveit láthatta volna a világ számára megelevenedni a Shaftesbury-féle virtuozításban mint szabad (politikai) cselekvésben.

Szociabilitás

Térjünk vissza „a társadalmi” mint társiasság értelmezéséhez! Arendt explicite is beszél a szociabilitásról például a posztthumusz, Ronald Beiner által kiadott, *Előadások Kant politikai filozófiájáról* c. művében. Úgy gondolom, nagyon tanulságos az, ahogy ehhez a témához nyúl. A második összejövetel alkalmával már arról ír, hogy élete végére Kantnak az egyik legfontosabb témája maradt az emberi társiasság, az a tény, hogy

az emberek kölcsönös függőségben léteznek és nemcsak a puszta szükségleteiket és gondjaikat tekintve, hanem a legmagasabb rendű képességüket, az emberi elmét tekintve is, amely nem működhet az emberi társadalmon kívül: „Nélkülözhetetlen a társaság a *gondolkodó* számára.”⁵⁰

⁵⁰ Hannah Arendt: „Előadások Kant politikai filozófiájáról”. Ford. Pató Attila. In *Uó: A sivatag és az ódzsok*. Gond-Palatinus, Budapest, 2002. 225–372., 233. (A továbbiakban: E)

184 Később Arendt az emberi társulás három szintjét különbözteti meg Kant filozófiájában: „az emberi nem” vagy az „emberiség”, ami „alá van vetve a »történelemnek«, a természet tervének”;⁵¹ az ember „mint eszes lény, a gyakorlati ész ama törvényei vonatkoznak rá, amelyeket ő maga adományoz saját magának, autonóm, önmagában vett cél”; s végül az emberek, akik „földhöz kötött, közösségben élő, a józan ésszel, a *sensus communisszal*, közösség iránti érzéssel felruházott lények; nem autonómak, a mások társaságára még a gondolkodás szempontjából is (»a toll szabadsága«) rászorulnak”. (E, 264.) Úgy gondolom, a probléma az utóbbi változat jellemzésével van. Kantnál a *sensus communis* nem esik maradéktalanul egybe a nyilvános gondolkodás fogalmával és igényével. A kanti közösségi érzék lényegét tekintve esztétikai:

az ízlés több joggal mondható *sensus communis*nak, mint az egészséges emberi értelem, s [...] az esztétikai ítélőerőt inkább megilleti a közös érzék elnevezés, mint az intellektuálist, már amennyiben az érzék szót a pusztá reflexiónak az elmére gyakorolt hatására alkalmazzuk; ekkor ugyanis érzéken az öröm érzését értjük.⁵²

Sensus communisszal vagy ízléssel rendelkezni, nem azonos azzal, hogy kritikai ésszel rendelkezünk. Nem független tőle, de mégsem fordítható át maradéktalanul a kettő egymásba. Amikor Arendt a „toll szabadsága” kifejezést hozza fel, akkor a *sensus communis* emberét azonosítja a nyilvános észhasználat alanyával. Maga a kifejezés az *Ama közönségesen használt szólásról... c.* Kant írásból származik:

A népjogok egyetlen védpalástja a *toll szabadsága* tehát – melyet a nép liberális gondolkodásmódja tart meg amaz alkotmány tiszteletének és szeretetének korlátai között, melyben él, s amely e gondolkodásmódot belécepegteti (s e korlátok közt megmaradni szorítják egymást maguk a tollak is, nehogy elveszítsék szabadságukat).⁵³

⁵¹ Vö. „[A]z ész [...] csak a reflektáló ítélőerő számára szolgáló alaptételei szerint elégséges alapunk van ahhoz, hogy az embert ne pusztán természeti célnak ítéljük, mint minden szerves lényt, hanem egyben a természet *végző céljának* is itt a földön, melyre való vonatkozásban az összes többi természeti dolog a célok rendszerét alkotja. Ha mármost magában az emberben meg kell találnunk azt, amit a természettel való összekapcsolódásának mint célt kell előmozdítnia, akkor ez vagy olyanfajta cél lesz, amelyet a természet is kielégíthet a maga jótékonyágában, vagy pedig abban a készségben és jártasságban fog állni, hogy az ember mindenféle célokra fel tudja használni a természetet (a külső és a belső természetet). A természet előbbi célja az ember *boldogsága*, az utóbbi az ember *kultúrája* volna.” (Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 372.)

⁵² Uo. 220.

⁵³ Immanuel Kant: „Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér”. Ford. Mesterházi Miklós. In *Uő: Történetfilozófiai írások*. Szerk. Mesterházi Miklós. Szeged, Ictus, 1997. 167–212., 201.

Ez pedig nyilvánvalóan a *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?* híres soraihoz utal bennünket: „[a] felvilágosodáshoz azonban semmi egyéb nem kell, csak szabadság, annak is a legártatlanabb fajtája: nevezetesen az ész minden kérdésben való nyilvános használatának szabadsága.”⁵⁴ Ez azonban az észfilozófia Kantja, az itt eszes lényként szereplő ember Arendt megkülönböztetésében inkább a második típusú társulási formába tartozna.

Kant, aki a harmadik *Kritika* fentebb hivatkozott 40. paragrafusában lábjegyzetében egyenesen azt állítja, hogy „[a]z ízlést a *sensus communis aestheticus*, a közönséges emberi értelmet pedig a *sensus communis logicus* névvel jelölhetnénk”, aligha értene egyet azzal, hogy az általa kifejtett ízlés-fogalomból bizonyos értelemben kivonják „az esztétikait” (itt: az érzéssel kapcsolatost, az örömet), s csak a nyilvános-politikai számára hasznosnak tűnő diszkurzívát tartásuk meg belőle. Az igazi probléma persze nem az, hogy ezzel Kant egyetértene-e vagy sem, hanem az, hogy Arendt figyelmen kívül hagy egy elméleti lehetőséget és egy eleven hagyományt.⁵⁵ Az emberek együttélése, Arendt szavaival, a „földhöz kötött, közösségben élő” emberek világa, biztosan nem írható le teljességében, mondjuk, „merőben jogállapotként” elgondolt „polgári állapotként”. Azt nem meríti ki a „polgári alkotmány” mint

olyan szabad emberek viszonya, akik (másokkal való szövetkezésüket illetően egészében élvezett szabadságuk sérelme nélkül) mégis kényszerítő törvények fennhatósága alatt állnak; mert ezt maga az ész akarja így, és pedig a tiszta *a priori* törvényhozó ész, mely nem tekint semmiféle empirikus célra.⁵⁶

Az ítélőerő kritikájának Kantja másként közelíti meg a társulás kérdését:

Egy elhagyott szigeten magányosan élő ember a maga kedvéért nem cicomázná magát, sem kunyhóját, nem keresne, és még kevésbé ültetne virágokat, hogy velük díszítse magát. Csak a társadalomban juthat eszébe, hogy ne pusztán ember [*bloß Mensch*], hanem a maga módján finom ember [*feiner Mensch*] is legyen (ez a civilizáció kezdete); mert ilyennek ítéljük azt, aki hajlamos és képes másokkal megosztani örömét, s akit nem elégít ki egy tárgy, ha az általa kiváltott tetszést nem érezheti másokkal közösségben [*in Gemeinschaft mit andern*].⁵⁷

⁵⁴ Immanuel Kant: „Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?” Ford. Vidrányi Katalin. In *Uó: Történetfilozófiai írások*, 13–22., 16.

⁵⁵ Úgy gondolom, ezzel függ össze egy további hiátus is. Arendt soha nem említi a civil társadalmat, pedig ez – ahogy Canovan fogalmaz – „a szabad társulás birodalma [...]”, amelyben a polgárok összejönnek, hogy különböző fajta szervezeteket alkossanak a szakszervezetektől a melegek jogaiért küzdő csoportokig. A társadalom rugalmasságának és pluralizmusának bármifajta elismerése nyilvánvalóan hiányzik Arendt elméletéből.” (Canovan: i. m. 122.) A XVIII. század „jó társaságaival” megjelenő társulási formák – politikai igényekkel, viselkedésmódjaikkal, „kulturájukkal” stb. – éppen a civil társadalom spontán szerveződéseiben élnek tovább.

⁵⁶ Kant: „Ama közönségesen...”, 186.

⁵⁷ Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 222. A *Pragmatikus érdekű antropológiában* még tovább megy: „Teljes magányban senki sem cicomázná és ékítgetné magát vagy házát, nem tenné az övéi (asszonya és gyere-

186 Vagy a közel két évtizeddel korábbi antropológiai észrevételeiből is idézhetnék: „[m]inden jobban megérint bennünket, amit társaságban érzékelünk. Hogy úgy mondjam, a többiek nevében érzünk. [...] Minden jobban ízlik és jobban esik a jó társaságban. Ott az egész világ kitágul. A gondolkodó számára nélkülözhetetlen.”⁵⁸ Röviden, s némileg kiélezve: a civilizált emberi közösség, a *sensus communis* társadalma az öröm megosztásának igénye felől érthető meg, s nem az ész törvényeinek alkalmazásaként.

Arendtet azonban itt szemmel láthatóan nem érdekli az öröm megosztása vagy a „többiek nevében érzés”, tehát az a szociabilitás, amely éppen az ízlésben mint *sensus communis*ban nyilvánul meg. A közös érzék számára inkább csak az arisztotelészi *phronészisz* új kiadása:

[a politikai] szabadság sajátos ideálja s ezzel általában a speciális politikai alkalmasság mércéje a *phronészisz*ben, a politikus ember [...] belátásában rejlik, amelynek oly kevés köze van a bölcsességhez, hogy Arisztotelész kifejezetten a filozófusok bölcsességének ellentétéként definiálhatta. Egy politikai tényállás belátása nem jelent mást, mint megszerezni és megtartani a lehető legnagyobb áttekintést mindazon lehetséges álláspont és szempont fölött, amelyből az adott tényállás személhető és megítélhető. (MP, 118–119. – a szöveget korrigáltam – Sz. E.)

„A politikai” legfőbb erényeként számon tartható *phronészisz* csak

Kantnál bukkan elő újra, amikor az egészséges emberi értelmet az ítélőerő egyik képességéként magyarázza. „Kibővített gondolkodásmódnak” nevezi, s kifejezetten akként a képességként definiálja, amely lehetővé teszi a „mindenki más helyében gondolkod[ást]”. [...] A kanti filozófiában a tulajdonképpeni politikai képesség nem a törvényhozó ész, hanem az ítélőerő, amelynek sajátja, hogy képes túllépni „az [ítélet] szubjektív privát feltétele[i]n”. (MP, 119.)

Mindenesetre itt még az „egészséges emberi értelem” kanti koncepciójáról van szó, s nem az ízlésről, amelyről a *Pragmatikus érdekű antropológiában* ez áll:

az a tehetségük, mellyel, hála a képzelőerőnek [amely a gyönyör érzetének formáját adja], *társiasan* ítélünk külső tárgyak felől. – Az elme a képzemények (tehát az érzékiség) játékában itt tulajdon szabadságára érez rá; hisz a másokkal való szocialitás szabadságot előfeltételez – és ez az érzés a *tetszés* [Lust].⁵⁹

kei) kedvéért sem, csakis az idegenekéért, hogy jobbik oldaláról mutakozzék.” (Immanuel Kant: „Pragmatikus érdekű antropológia”. Ford. Mesterházi Miklós. In *Uő: Antropológiai írások*. Szerk. Mesterházi Miklós. Osiris. Budapest, 2005. 7–306., 180.)

⁵⁸ Immanuel Kant: „Hátrahagyott antropológiai észrevételek”. Ford. Mesterházi Miklós. In *Uő: Antropológiai írások*, 363–636., 420–421.

⁵⁹ Kant: „Pragmatikus érdekű antropológia”, 180.

Arendt két évtizeddel későbbi, Kant politikai filozófiáját kibontó előadásában⁶⁰ újfent a „kibővített gondolkodáshoz” (*erweiterte Denkungsart*) jut el ismét csak *Az ítélőerő kritikájának* 40. paragrafusát elemezve, amely az ízlésről mint *sensus communis*ről szól.⁶¹ A probléma ezzel az, hogy a kibővített gondolkodásmódot Kant mint a „közönséges emberi értelem” (*gemeine Menschenverstand*) második maximáját hozza fel, amely úgy szól, „mindenki más helyében gondolkodni”, s ez annyit tesz, hogy az ember „tüllép azokon a szubjektív privátfeltételeken, amelyeknek oly sokan foglyai, és saját ítéletére egy általános álláspontból reflektál (melyet csak úgy tud meghatározni, hogy mások álláspontjára helyezkedik).”⁶² A közönséges emberi értelem (amelyet, mint láttuk, *sensus communis logicus*nak nevezne) maximáira vonatkozó fejtegetését Kant azzal vezeti be, hogy azok „nem részei az ízléskritikának, de ennek alaptételeit mégis segíthetnek megvilágítani”, majd „[e] kitérő után újra fel[eszi] a fonalat”,⁶³ hogy ismét az ízlésről mint *sensus communis*ről beszéljen. Tehát Kant számára mintha inkább didaktikai funkciója lenne a közönséges emberi értelem tárgyalásának, amely csak plasztikusabbá teszi az ízlésre vonatkozó gondolatait, ugyanakkor határozottan el is különíti ezeket egymástól. Igaz, itt nem is tisztázza a kettő viszonyát, meg kell elégednünk a „segíthetnek megvilágítani” fordulat óvatos feltételes módjával. Ráadásul a kibővített gondolkodás csak egyike a három maximának. Arendt számára azonban csak ennek van jelentősége. Mindenesetre Kant korábban, már a 20. paragrafusban nagyon határozottan elkülöníti a két fogalmat:

az ízlésítéleteknek szubjektív elvvel kell rendelkezniük, mely nem fogalmak, hanem csak *érzés által*, de mégis általánosérvényűen határozza meg, hogy valami tetszik-e vagy nem tetszik. Egy ilyen elv pedig nem tekinthető másnak, mint egy *közös érzéknek*. Ez a közös érzék *lényegileg különbözik* a közönséges értelemtől, amelyet olykor szintén közös érzéknek (*sensus communis*nak) neveznek

⁶⁰ Arendtet ezekben az előadásokban nem egy filológiailag megnyugtatóan alátámasztható Kant-olvasat megírása foglalkoztatja, sokkal inkább Kant bizonyos írásaiban meglévő politikafilozófiai lehetőségek kibontása; maga is írja: „A »kiterjesztett gondolkodásmódra« való képesség teszi lehetővé az emberi ítéletalkotást; ezt, mint ilyet, Kant fedezte fel *Az ítélőerő kritikájának* első részében, habár felfedezésének politikai és morális következményeit nem ismerte fel.” (Hannah Arendt: „Igazság és politika”. In *Uő. Múlt és jövő között*, 233–271., 248.). Innen az első pillantásra meglepő ötlete, hogy kiindulópontként *Az ítélőerő kritikáját*, azaz a kanti esztétikát és teleológiát választja saját „kantianus” politikafilozófiai álláspontjának megalkotásához (alighanem elbűvölve ezzel már amerikai diákjait is a *New School for Social Research*ön, akik először hallhatták), s nem elsősorban az ún. történetfilozófiai íróskat vagy az etikát, ahogy az korábban szokás volt. Heidegger is idézhette saját interpretációs módszerét bemutatva: „Kísérlet a ki nem mondottról való elgondolkodásra, nem pedig Kant odaszögezése ahhoz, amit mondott. A kimondott az a szükséglet szenvedő, amit a ki nem mondott tölt meg gazdagsággal.” (Martin Heidegger: *Kant és a metafizika problémája*. Ford. Ábrahám Zoltán, Menyes Csaba. Osiris–Gond, Budapest, 2000. 301.)

⁶¹ Arendt az ízlésről mint politikai képességről szóló gondolatmenetének egy rövidebb változatát *A kultúra válsága* c. esszéjében is olvashatjuk. (Vö. KV, 226–232.)

⁶² Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 219. és 220.

⁶³ Uo.

ugyan, de amely nem *érzés szerint* ítél, hanem mindenkor fogalmak szerint, még ha általában csak homályosan megjelölt elveket vesz is alapul.⁶⁴

Nem véletlen, hogy Arendtnél a mások szempontjainak tekintetbevétele, a minél több lehetséges álláspont feletti áttekintés mozzanata kap minden mást háttérbe szorító hangsúlyt: ez ugyanis egybehangzik a politikai szféra pluralitásának igényével, azzal, hogy nem lehetséges egyetlen álláspont, egyetlen vélemény közös világunkban (ez szerinte éppen „a társadalmi” felemelkedésével összefüggő új igény, ahogy fentebb láttuk, ti. az egyetlen érdek, az egyetlen vélemény elérése). Az öröm megosztása, az érzés közössége, amely elválaszthatatlan a XVIII. századi ízlés-fogalmaktól (beleértve Kantét is), azaz – ebben az összefüggésben – „az esztétikai” Arendt számára éppen a pluralitás ellen hat, valamiféle meleg, családi közösségiség irányába, amely elfogadhatatlan „a politikai” felől. Úgy látom, Arendtnek az a törekvése, hogy a Kantnál fellelt társiaságot a nyilvános gondolkodással kapcsolja össze, ill. a *sensus communisszal* mint a mások helyében gondolkodás képességével, hogy „a politikaival” mint a privátfeltételektől megszabaduló ítélőerő működésével foglalkozhasson, megfontolandóvá teszi Anthony Cascardi kritikáját:

A kommunikatív cselekvés habermasi elmélete, miként az a politikaelmélet, amelyet Arendt Kant harmadik *Kritikájára* alapoz, [...] kihagyja Kant hivatkozását a *sensus communis aestheticusra*, s azt a *sensus communis logicusszal* helyettesíti. Ennek az a következménye, hogy mind Habermas, mind Arendt fogalmilag – a helyett hogy, ahogy Kant mondja, esztétikailag – közvetítetnek érti a közösséget.⁶⁵

Az öröm megosztásához, valamint ízlés és érzés összefüggésére még visszatérek az utolsó részben. Előtte azonban még meg kell említenem, hogy a XVIII. század első felében nagy szerepet játszott egy olyan hagyomány, amely máshogy érti a szociabilitást: az ember természetes társiasága azt az önzetlen vonzalmat jelenti, amely eredendően az emberi természet része, s amely embertársaink felé hajt bennünket. Az első tanulmányban is volt már arról szó, hogy Lord Shaftesbury a fő védelmezője ennek az álláspontnak, s persze szellemi tanítványa, Francis Hutcheson, a „skót felvilágosodás atyja”. Amikor Seneca *animal socialis*-ából kiindulva a társias emberi természetről tartja székfoglaló előadását a Glasgowi Egyetemen 1730-ban, már világosan két fajta közösségről beszél. Ez a szembeállítás azért érdekes, mert az egyik társaságtípus egybeesni látszik „a társadalmi” egyik fő arendti jelentésével: mint az áru- és szolgáltatáscsere gazdasággal. Később majd Adam Smith – Hutcheson utódja az egyetem morálfilozófia katedráján – fogja továbbgondolni ezt a

⁶⁴ Uo. 155. (részben az én kiemeléseim – Sz. E.)

⁶⁵ Anthony J. Cascardi: *Consequences of Enlightenment*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999. 150.

modellt úgy, mint csak kereskedők lakta társadalmat, amely – ha nem is lenne a legszívderítőbb hely – szerinte működőképes szerveződés volna. Így ír az *erkölcsi érzelmek elméletében*:

[A]z embert, aki csupán társadalomban képes fennmaradni, a természet alkalmassá tette azon helyzetre, melyre megalkottatott. Az emberi társadalom minden tagja szükségét látja egymás támogatásának, és hasonlóképpen ki van téve a kölcsönös sérelmeknek. Amikor szeretet, hála, barátság és tisztelet kölcsönösen biztosítják a szükséges támogatást, a társadalom virágzik és boldogságban él. [...] De még ha a szükséges támogatás ily nagylelkű és érdekmentes [*generous and disinterested*] motívumokból eredően nem is lenne biztosítva, még ha a társadalom különböző tagjai között nem is lenne kölcsönös szeretet és vonzalom, a társadalom, noha kevésbé lesz boldog és kellemes, nem fog szükségképp felbomlani. A társadalom fennállhat a különböző emberek között úgy is, mint különböző kereskedők között, hasznosságának belátása révén [*from a sense of its utility*], bármintemű kölcsönös szeretet vagy vonzalom nélkül [*mutual love or affection*] is; [...] fenntartható lenne a jó szolgálatok üzleti cseréje révén, egy megegyezés szerinti értékelésnek megfelelően [*by a mercenary exchange of good offices according to an agreed valuation*].⁶⁶

Hutcheson számára még fontos volt, hogy a társas élet kellemes és boldog is legyen vagy legalábbis lehessen, ezért azt mondta, hogy Hobbes, Pufendorf és mások – köztük, mint az imént láttuk, La Rochefoucauld – előszeretettel állítják azt, hogy

az összes emberi társaságban mindenki csak saját előnyét, gyönyörét vagy dicsőségét keresi. Amikor a piacon találkoznak, hogy kereskedjenek, mindenki saját hasznáért dolgozik, amikor szórakozásból jönnek össze, akkor azon vannak, hogy megnevettesenek másokat, s ezzel saját fölényüket mutathassák azokkal szemben, akiken nevetnek.⁶⁷ [...] [Ellenben] az erényes, kiváló [*distinction*], szellemes és kedves emberek leggyakrabban nem azért találkoznak egymással, hogy abból hasznuk vagy dicsőségük származzék, s nem is azért, hogy megpróbáljanak hencegni vagy másokat kinevetni és ócsárolni. S amikor komolyabb témákat tárgyalnak barátságos társalgásuk során, mindegyikük szabadon, élvezetesen és megfontoltan mondja el véleményét anélkül, hogy dicsőségre vagy szellemi fölényre törekedne.⁶⁸

⁶⁶ Adam Smith: „Az erkölcsi érzelmek elmélete”. Ford. Fehér Ferenc. In Márkus György (szerk.): *Brit moralisták a XVIII. században*, 423–553, 494.

⁶⁷ A két hely Thomas Hobbesnál, amely Hutcheson fejében járhatott: a *De Cive*, I.2, és a *Leviatán* 6. fejezete.

⁶⁸ Francis Hutcheson: *On the Human Nature: Reflections on our Common Systems of Morality. On the Social Nature of Man*. Ed. Thomas Mautner. Cambridge University Press, Cambridge, 1993. 145.

190 Hutcheson tehát kétféle fórumról, nyilvános térről beszél: az egyik a (valóságos vagy éppen a „szellemi”) piac, ahol mindenekelőtt a saját érdekeket érvényesíteni akaró versengés zajlik, s az érintkezés sémája az alkufolyamat, egy olyan interakció, amelyből mindenki jól, a lehető legjobban akar kikerülni. A másik a jó társaság, ahol a kiválóság megnyilvánulhat úgy is, hogy nem mások rovására történik, s az érintkezés módja a szabadszellemtől és kellemes társalgás. Valamelyest emlékeztet ez a „toll szabadságának” Kanttól idézett társaságára, de ott a résztvevők nem érintkeznek közvetlenül, hanem írásaikban reflektálnak egymás eszméire, együtt gondolkodnak, de nem nevetnek együtt, elismerhetik egymás kiválóságát, de ez csak szellemi természetű lehet, mivel szükségképp hiányzik a személyes jelenlét teljessége.⁶⁹

Ízlés

A kifinomult úriemberek, vagy a virtuózok, tehát haszon, egyéni érdek vagy leendő szellemi fölény elérése nélkül vágynak egymás társaságára. Az 1770-es években írja Kant egyik antropológiai reflexiójában:

Ám az ízlés, mely abban érdekelt, ami mindenki számára kellemes, előbbre való az [egyéni] *appetitusnál*. [...] Mert [a kifinomult ízlés] valami társias princípiumból adódóan esik. Akiknek nincs ízlésük, társaságkerülők, és erős kísértést éreznének a közömbösségre mások iránt, ha csak nem tartaná vissza őket egy másfajta függőség a mások ítéletétől, nevezetesen a becsvágy.⁷⁰

Az ízlés tehát úgy illeszt bele a társadalomba, hogy felülírja (barbár) önzésünket és dicsőségvágyunkat, s ráadásul *szabaddá* tesz azzal, ahogyan a többiekhez kapcsol. Ellenben a kifinomultság híján lévőt csak becsvágya (és más magánérdekei) *kényszerítik* a többiekhez. Az ízlés közössége – a szabadság tere is egyben, mely szabadság egyaránt jelenti a szabad kifejezést és a társas érintkezés kötetlen módjait. A kritikai szellem és a kellemes légkör az emberhez legmértöbb együttlétet teszi lehetővé. A virtuózok kommunikációjának nem az az alku a modellje, amelyben mindenki nyerni akar mások rová-

⁶⁹ Hont István a Pufendorf-tól Smith-ig ívelő hagyományban a kereskedő társadalom modelljét látja, amely szerinte középut az ellenséges egyének fogcsikorgatva fenntartott közössége (Hobbes) és a hagyományos keresztény szociabilitás között, amely viszont a *caritas* jelenlétét tételezi fel a társadalom tagjai között. (Vö. Istvan Hont: „Commercial Society and Political Theory in the Eighteenth Century: The Problem of Authority in David Hume and Adam Smith”. In Willem Melching – Wyger Velema (eds.): *Main Trends in Cultural History: Ten Essays*. Rodopi, Amsterdam, 1994. 54–94.) Más szempontú megközelítést a Pufendorf-tól Smithig ívelő szociabilitás-hagyománynak, ld. Istvan Hont: „The Language of Sociability and Commerce: Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundations of the »Four-Stages« Theory”. In Uő: *Jelousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 2005. 159–184.

⁷⁰ Kant: „Hátrahagyott antropológiai észrevételek”, 414–415.

sára, hanem a barátságos, körültekintő és kellemes társalgás. Az arendti politikai fórumon megjelenő polgár (*citoyen*), aki a többiekkel együtt cselekszik és megbeszéli közös dolgaikat, nem „érdeknélküli” cselekvő, hiszen meg akarja mutatni magát, hogy a többiek lássák, ki is ő; halhatatlanságot akar, szeretné, ha tettei, szavai fennmaradnának a közösség emlékezetében. Amit nem akar, az az egyéni gazdagodása – azaz, a háztartásának, magánszférájának érdekeit hagyja maga mögött. A köztéren folytatott tevékenységei nem a (magán)boldogságának, hanem a – szükségképp politikai – szabadságának megvalósulását célozzák. A jó társaság tagjai szintén nem magánhasznukat keresik, s a társaság iránti vonzalmuk sem önzésen alapul: az emberhez méltó szabad élet vágyát aligha lehetne így jellemezni. A boldogság, amelyben része van a művelt társasági embernek nem magánboldogság, nem a fogyasztás örömeinek vagy valamely tulajdon élvezetének a mintájára kell elgondolni. „Az esztétikai” ugyanis – szabad és távolságtartó; igényli a konverzációs világi teret.

Joseph Addison már nagyon korán, 1712-ben világosan elhatárolja az esztétikai tetszést, amelyet ő még „a képzelőerő gyönyörének” hív, mind az „érzékibb örömtől”, a materiális gyönyöröktől, amelyek az erény rovására mennek és az elme eltunyulásához vezetnek, mind a tulajdon élvezetétől: a kifinomult képzelőerővel megáldott ember „gyakran nagyobb elégedettségére szolgál egy liget vagy egy rét látványa, mint másoknak a birtoklása.” Az „ártatlan gyönyör” (*innocent pleasure*) „mintegy gyengéden megtornáztatja [*gentle exercise*] az elmebeli képességeket, fölébreszti azokat a restségből és a tespedésből, de anélkül, hogy munkára fogná vagy nehézségek elé állítaná azokat.”⁷¹ Az „ártatlan gyönyör”, az esztétikai élmény, bővítendő, mert hatásai üdvösek; azok számára, akik így képesek szemlélni, a világ más színben tűnik fel: otthonosabbnak és emberibbnek. Ezért még a bölcs ember is kíváncsian tartja az ilyen típusú élmények gazdagítását, ehhez azonban szüksége van mások társaságára:

Természetes ízlésünk fejlesztésének másik módja [ti. a klasszikusok forgatása mellett] a kifinomult szellemekkel való társalgás. Legyen valaki mégoly tehetséges, akkor sem sikerülhet bármit is teljes egészében és minden lehetséges nézőpontból [*in all its variety of lights*] megvizsgálnia. [...] mindenki számos olyan megfigyelést tesz, mely az ő saját gondolkodásmódjából következik, így aztán a társalgás természetes módon felhívja a figyelmünket olyan apróságokra is, amelyek elkerülték a figyelmünket, és ezáltal éppúgy részesülünk a mások tehetsége és megfigyelése által nyújtott örömeiből, mint a sajátjainkból.⁷²

⁷¹ Joseph Addison: „A képzelőerő gyönyörői”. Ford. Gárdos Bálint. *Jelenkor*, L. (2007), 1184–1209., 1187–1188.

⁷² Uo. 1185.

192 Arendtnek nem kellett volna Arisztotelész *phronésziszéig* visszanyúlni, amikor a lehető legtöbb szempont feletti áttekintés képességét kereste Kant előtt: az addisoni ízlés éppen erre törekszik, ebben teljesedik ki – igaz, az érzés, élvezet és a társiaság terminusaiban. Kant mintegy az ártatlan gyönyör társias jellegének témájához szól hozzá a már fentebb hivatkozott 721-es antropológiai reflexiójában: „[a]z ízlés nem abbéli képesség, hogy amit élvezünk, abban magunk élvezetet leljünk, hisz ez az *appetitus*, hanem <érzésünk> érzékenysé-
günk [*Empfindsamkeit*] összhangja a mások érzékenységével.”⁷³

Azt gondolom, hogy a *sensus communis* tere, a szellemes és jó kedélyű, ugyanakkor barátságos és kellemes modorú emberek alkotta közösség egyrészt határozottan nyilvános térként gondolja el magát, másrészt ez egyáltalán nem torzult változata a politikai térnek. Közvetlenül a cselekvés itt nem játszik fontos szerepet – ahogy persze egy idő után a görög polisban sem, amit Arendt is elismer –, de a beszéd igen. Ez elsősorban nem retorika, hanem a jó ízlés meghatározta társalgás (mely társalgás egyben a jó ízlés hatókörét és mércéit is kijelöli): ha közvetlenül politikai vonatkozásait akarnánk megjelölni, akkor a közvéleményt, s ennek a politikai döntéseket alapvetően befolyásoló szerepét említhetnénk meg. A finom úriemberek vagy virtuózok véleményei, érzelmei, ízlésítéletei mindig egy közösség előtt hangzanak el, s ezekben a mondatokban, nyilvános gesztusokban nagyon is képesek megmutatni, kik is ők valójában, ahogy az Arendt által elgondolt nyilvános térben is lehetséges: „éppen a cselekvés és beszéd szférája, vagyis a cselekedetek alkotta politikai világ az a terület, ahol a személyes minőség kerül előtérbe a nyilvánosság színe előtt, amelyben az mutatkozik meg, hogy »ki ő«, s nem pedig tulajdonságai és egyéni tehetsége.” (KV, 230.) Vagy ahogy korábban a *Human Condition*ben fogalmazott:

Annak felfedése, hogy „ki” ő, szemben azzal, hogy „mi” (minőségei, tulajdonságai, tehetségei és hibái, amelyeket megmutathat vagy elrejtethet), implicit mindenben, amit valaki mond és tesz. [...] [T]öbb mint valószínű, hogy az a „ki”, aki világosan és félreérthetetlenül megjelenik mások számára, éppen az adott személy előtt marad rejtve, mint a *daimón* a görög vallásban, aki mindenkit elkísért egész életén át... (HC, 179.)⁷⁴

⁷³ Kant: „Hátrahagyott antropológiai észrevételek”, 414.

⁷⁴ Itt érdemes röviden kitérni Arendt mesterére, Heideggerre, aki a *Lét és idő*ben arról beszél, hogy mindig is mások között élünk, nem különülünk el tőlük: „Ez az *együttes jellegű [mithaften]* világban-benne-lét az alapja annak, hogy a világot már mindenkor megosztom másokkal. A jelenvalólét [*Dasein*] világa közös világ [*Mitwelt*]. A benne-lét *együttlét [Mitsein]* másokkal. Az ő világonbelüli magán-való-létük *együttes-jelenvalólét [Mitdasein]*.” (Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et alii. Gondolat, Budapest. 1989. 247.) Heidegger gondolatmenete az együttlétről az „akárki” (*das Man*) és ezzel az „átlagos-ság”, „távolságtartás”, „egysíkúvá-tétel” elemzésének irányába folytatódik, hiszen a „jelenvalólét [...] a másokkal való együttlétben nem önmaga.” (Uo. 257.) Arendt ezzel szemben – mint az iménti idézetekben láttuk – éppen a másokkal való együttlétet tekinti annak a terepnek, ahol valóban önmagunkká *lehetünk*, nem feltétlenül történik ez meg, de csak itt van erre esély. A közös beszéden és cselekvésen

A jó társaság tagjai képesek kifejezni és megformálni magukat ebben a térben, hiszen meg tudják mutatni bátorságukat, eredetiségüket, szellemességüket, érzékenységüket stb. közölhető formában, következőképpen megértésre találnak: értékelik vagy bírálják őket a velük egyenrangú szabad(szellemű) emberek. A kifinomult és művelt ember világra nyitottsága, közügyek iránti érdeklődése nyugodtan értelmezhető a magánszférától való elfordulásként, így ebben az értelemben „érdeknélküli”, azaz egyéni haszon nélküli, ahogy Hutcheson gondolja. Azt pedig, hogy a jó modort lehet úgy értelmezni, mint minden emberi társulás alapját, már Kant leírja:

Az a hajlam, hogy jó modorunkkal (annak elrejtésével, ami lebecsülést kelthetne) magunk iránti tiszteletre indítsunk másokat, mint minden igazi társulás tulajdonképpeni alapja, azaz az *illem* adta ezen [ti. az érzeki ingert ideálissá tevő vonakodáson] kívül az első lökést az ember mint erkölcsös lény kialakulásához.⁷⁵

A jó társaság, az ízlés mint *sensus communis* társaságának tagjai kétségtelenül felismerhetők *viselkedésükről*. Ez azonban nem azonosítható az alakoskodó szerepjátszással, a társadalmi normák szolgálai (vagy prudenciális) követésével. Már Lord Shaftesbury felhívja a figyelmet a karnevál szokása kapcsán arra, hogy az emberek manapság, nem úgy, mint egykoron, nem alakíthatják természetes módon a külső megjelenésüket, mert előjáróik megszépítő maszkmesterek lettek, akik mindent egyformává akarnak alakítani, s az előírt modorhoz „mindenkinek alkalmazkodnia [*conform*] kell”. Mivel azonban nem sikerült dűlőre jutni abban, melyik is az egyetlen igazi viselet, a kor embere ki van téve a divat szeszélyes változásának. Ugyanakkor mindez nem feledtetheti, figyelmeztet Lord Shaftesbury 1709-ben, hogy nem szabad minden arcot festett maszknak látnunk: az igazság arca ugyanolyan szép marad

nyugvó nyilvánosság olyan örök potencialitás, ha tetszik, transzcendentális vagy egzisztenciális analitikai alapzat, amelyről a politikai közösség mindig újraszerveződhet. Arendt nem gondolja, hogy a közös világ „ki”-je az „akárki”, hogy a kommunikáció ebben a szférában csak „fecsegés”, hogy a jelenvaló lét mintegy feloldódik saját világában gondoskodása és gondozása tárgyainak sokaságában, s hogy ezért az együttlét – mint a jelenvaló lét léte – inautentikus (nem tulajdonképpeni). Ellenkezőleg. Igaz, az „elébeugró-felszabadító” létmód jellemzésénél Heidegger egyes mondatai is arról szólnak, hogy lehetséges az autentikus együttlét, lehetséges az „Önmagá”-hoz eljutás, mint amikor a jelenvaló létek közösen belevágnak ugyanabba a dologba (kollektíven és spontánul cselekszenek, mondaná Arendt): „Csak ez a tulajdonképpeni összetartozás [*eigentliche Verbundenheit*] teszi lehetővé azt a valódi tárgyilagosságot, amely a másikat a maga szabadságában [*Freiheit*] önmaga számára hozzáférhetővé teszi.” (Uo. 253.) Ezzel együtt Heidegger *Mitweltje* és Arendt *public realmje* vagy *space of appearance-e* között „világnyi” különbség van: a „megjelenés tere ott jön létre”, legalább potenciálisan, „ahol az emberek együttlétét a beszéd és a cselekvés formálja meg, s ezért aztán ez megelőzi és megelőlegezi a nyilvánosság [*public realm*] minden formális konstitúcióját és a kormányzat különféle formáit, azaz azokat a különféle formákat, amelyekben a nyilvánosság megszerveződhet.” (HC, 199.) Heidegger Arendtre tett hatásáról és e hatás alkotó továbbgondolásairól sokan írtak már; magyarul ld. még Olay: i. m. 101–111.

⁷⁵ Immanuel Kant: „Az emberi történelem feltehető kezdete”. Ford. Mesterházi Miklós. In *Uő: Történetfilozófiai írások*. Szerk. Mesterházi Miklós. Szeged, Ictus, 1997. 89–103., 93.

194 minden álarc mögött.⁷⁶ Innen nézve azt is mondhatnánk, Arendt nem vesz tudomást divat és (az igazat mindig eltalálni képes jó) ízlés különbségéről, ami pedig egy nagyon is létező különbség, ahogy Gadamer fogalmaz:

Ami pusztán divat dolga, az magában véve nem tartalmaz egyéb normát, mint hogy mindenki így teszi. [...] A divatnak valóban konstitutív mozzanata az empirikus általánosság, a mások figyelembevétele, az összehasonlítás, tehát a belehelyezkedés egy általános nézőpontba. A divat ennyiben társadalmi függőséget teremt, mely alól nehezen tudjuk kivonni magunkat. [...] Az ízlés jelenségét viszont szellemi megkülönböztető képességként kell meghatározni. Bár az ízlés is ilyen közösségekben működik, de nincs nekik alávetve... [...] Így elsőrendűen az ízlés kérdése, hogy ne csak ezt vagy azt a szépet ismerjük fel szépként, hanem egy egészre tekintünk, melyhez mindennek, ami szép, illeni kell. [...] A divat zsarnokságával ellentétben, a biztos ízlés megőrzi specifikus szabadságát és fölényét.⁷⁷

Az ízlés körül formálódó viselkedés-kultúra ráadásul új *teret* definiál magának, s ezzel is határozottan erősíti elkülönülését a pusztán a divattal és az arendti konformizmussal jellemezhető társadalmi világtól. Már a legkorábbi megfogalmazásokból az is kiderül, hogy az ízlés „szabadsága és fölénye” a (nem kontemplatív) filozófiához fűződő természetes viszonyában keresendő. Lord Shaftesburynél olvassuk *A moralisták* legelején:

nemzetünk körében divattá vált politikáról beszélgetni minden társaságban, és összevegyíteni az államügyekről meg az élvezetekről és szórakozásokról szóló beszélgetéseket. A filozófiában azonban mi bizonyosan nem hagyjuk jóvá az effajta szabadosságot [*such freedom*]. [...] [Hiszen korunkban a filozófia] nem tevékeny [...] már többé a világban, és aligha is képes már előnyösen megjelenni a nyilvánosság színpadán. Kollégiumokba és szerzetesi cellákba rekesztettük őt, boldogtalan hölgyet, és a bányamunkára emlékeztető szolgálai műveletekre fogtuk. Empirikusok és pedáns szofisták a fő tanítványai. Az iskolai szillogizmus és az elixír legválogatottabb termékei. Oly messze van ő attól, hogy államférfiakat hozzon létre, miként tette hajdanán, hogy aligha akad nevesebb ember a nyilvános életben [*any man of note in the public cares*], aki a legcsekélyebb lekötelezettségről vallana iránta.⁷⁸

Természetesen a Lord Shaftesbury által ajánlott társalgó filozofálás gyakorlata (ahogy erről részletesen szó volt az első tanulmányban) helyreállítaná e tevékeny filozófia tekintélyét. Ehhez egy olyan filozófiai diskurzust vagy beszédmódot (*manner*) alkot, amely képes a jól-neveltség (*good-breeding*) előmozdítására,⁷⁹ sőt ez is a legfőbb célja. „Szókratész volt az első, aki lehoz-

⁷⁶ Vö. Lord Shaftesbury: *Sensus communis*, 39–40.

⁷⁷ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. 2., javított kiadás. Ford. Bonyhai Gábor. Osiris, Budapest, 2003. 69–70.

⁷⁸ Lord Shaftesbury: „A moralisták”, 72–73.

⁷⁹ Arendtnek persze lesújtó véleménye van minden olyan törekvéstől, amely a nevelés és a poli-

ta a filozófiát az égből: a városokban talált neki helyet, bevitte a házakba, és rákényszerítette, hogy az életet és az erkölcsöt, a jót és a rosszat vizsgálja.”⁸⁰ – idézhetnénk Cicerót, ahogy Joseph Addison is megteszi a *The Spectator* 10-es számában, amelyben hasonló programot jelent be, mint Lord Shaftesbury: csak ő a zárt iskolai kultúra alternatívjaként nem a vidéki kúriák parkjait és jó társaságát ajánlja, hanem a klubok és kávéházak városi terét. Folyóirat-esszéinek deklarált célja az erkölcsöt a szellemmel áttelekesíteni, a szellemet pedig az erkölccsel temperálni. Ennek az új nyilvánosságnak, amely a modorok (*manners*) fejlesztésében gondolta el a célját – vagy másképpen fogalmazva: ebben fogta fel „a politikait” –, nagyon gyorsan növekedni kezdett a jelentősége.

Lord Shaftesbury világra nyitott lelkű vidéki úriemberei vagy Joseph Addison és Richard Steele érdeklődő városi olvasói valóban a viselkedésükben kezdenek különbözni, de ez nem konformizmust jelent, hanem felszabadulást mind az olyan külső kényszerek alól, mint a vallás vagy a törvény szigorának való szolgálai engedelmesség, mind az olyan belsők alól, amelyek lelki és szellemi béklyót jelentenek, s kiszolgáltatnak bennünket bármilyen fanatizmusnak vagy végletességnek. Arendtnek nincs szeme az új publikus tereken megjelenő szabadság-élményre.

Szentimentalizmus

„A társadalmi” felemelkedése maga után vonja a magánszféra átalakulását is, ami az intimitás létrejöttéhez vezet; ennek első felfedezője és teoretikusa Rousseau volt.⁸¹

Eltérően a magánháztartás esetétől, a szív intimitásának nincs objektív, érzékelhető helye a világban, s a társadalmat sem – amely ellen tiltakozik, s amelyvel szembeállítja magát – lehet ugyanazzal a bizonyossággal lokalizálni, mint a nyilvános szférát. Rousseau szerint mind az intim, mind a társadalmi inkább az emberi létezés szubjektív módja, s esetében ez olyan lenne, mintha Jean-Jacques lázadna az ember ellen, akit Rousseau-nak hívnak. A modern individuum és vég nélküli konfliktusai, képtelensége arra, hogy akár otthon legyen a társadalomban, akár hogy összességében rajta kívül éljen, örökké változó hangulatai és érzelmi életének radikális szubjektívizmusa a szív ezen lázadásában született. (HC, 39.)

tika összekapcsolását jelenti: „Aki felnőtteket akar nevelni, az valójában gyámkodni akar felettük és megakadályozni azt, hogy politikai tevékenységekben vegyenek részt.” (Hannah Arendt: „Az oktatás válsága”. Ford. Módos Magdolna. In *Uő: Múlt és jövő között*, 181–203., 184.) Lord Shaftesbury persze határozottan elutasította volna, ha gyámkodásnak minősítették volna az ő jónevelésben (*breeding*) érdekelt filozófiai programját.

⁸⁰ Marcus Tullius Cicero: *Tusculumi eszmecsere*. Ford. Vekkerdi József. Allprint, Budapest, 2004. 207.

⁸¹ Ld. ehhez: Richard Sennett: i. m., ill. Niklas Luhmann: *Szerelem – szenvedély. Az intimitás kódolásáról*. Ford. Bognár Virág. Jószeveg Könyvek, Budapest, 1997.

196 A szív és ami körülötte kialakul, az intimitás egész modern szférája, Arendt számára nem kedves: „az emberi szív [...] igen sötét hely, és bármi zajlik is homályában, az nemigen nevezhető bizonyítható ténynek.” (Sz, 157.)⁸² Mindenestre Rousseau válik az érzelgős, szentimentális, világtól elidegenedő individualitás emblémájaként Arendtnél. Ugyanakkor elkerülhetetlennek is látja az intimitás előtérbe kerülését „sötét időkben”, mint amilyen Lessing és Rousseau – politikai értelemben szolgálai – kora is volt, mert olyankor az emberek erős szükségét érzik, hogy

közelebb húzódjanak egymáshoz, hogy az intimitás melegével helyettesítsék azt a fényt és megvilágítottságot, amelyet csak a nyilvános tér sugározhat rájuk. Ez viszont azt jelenti, hogy elkerülik a vitát, s igyekeznek csak olyan emberekkel érintkezni, akikkel nem kerülhetnek konfliktusba. (L, 423.)

Amikor a világi tér deformálódik, beszűkül, ellehetetlenül, akkor meg is szűnik közös elemnek, közös hivatkozási pontnak lenni. „A politikának [...] nem annyira az emberekkel, mint inkább a közöttük létrejövő és őket túlélő világgal van dolga” (MP, 127.), de ha ez a világ már nem látható, akkor – Arendt szerint – marad a közös emberi természet feltételezése. Azonban az, hogy milyen az emberi természet,

az az értelmezőtől függ; aligha számít, hogy az ember birtokaként felfogott értelmet [*reason*] vagy egy mindenki számára közös érzést [*a feeling common to all*], mint például a részvétre [*compassion*] való képességet hangsúlyozzák. A XVIII. század racionalizmusa és szentimentalizmusa csupán két aspektusa ugyanannak; egyaránt elvezethetnek ahhoz a túlzó lelkesültséghez, amelyben az egyén testvéri köteleket érez minden emberrel. Ez a racionalizmus és szentimentalizmus minden esetben pusztán lélektani pótlék, a láthatatlanság terére korlátozva és a közös, látható világ kárára. (L, 415.)

A szív bensőségessége tehát pótlék, amely a valódi szabad cselekvés helyett nyomul előtérbe. A részvét, az együttérzés, sőt a szeretet egyes változatai általában ebben az értelmezési keretben merülnek fel Arendtnél.

A szeretet, éppen természeténél fogva, világnélküli [*unworldly*], s sokkal inkább ezért, semmint ritkasága miatt, nem pusztán apolitikus, hanem politika ellenes, talán a legerőteljesebb az ember politika ellenes késztetései [*forces*] közül. (HC, 242.)

⁸² A „szív” mindenestre nem szigorú terminus Arendtnél, mert így is fogalmaz: „Nem a szívet és nem az értelmet, hanem az ember tulajdon énjén belüli abszolút szabadság helyéül szolgáló bensőségességet fedezték fel a késő antikvitásban azok, akiknek nem volt a magukénak mondható helye a világban...” (Sz, 154.)

Vagy: „[a]z együttérzés – ebből a szempontból nem különbözve a szeretettől – megszünteti az emberi érintkezésben mindig meglévő távolságot, köztes teret”, ezzel „az emberek közötti evilági teret, ahol a politikai ügyek, az emberi viszonyok szférája elhelyezkedik”, így aztán „politikai szempontból irreleváns és következmények nélküli.” Ez azonban még a jobbik eset, amikor politikailag irreleváns válságtünet vagy pótlék, hiszen olykor egyenesen veszélyes is. Ha ugyanis az együttérzés elkezd „megváltoztatni a földi körülményeket, hogy enyhítse az emberi szenvedést”, akkor „kerülni fogja a meggyőzés, a tárgyalás és a megegyezés fáradtságos és hosszadalmas folyamatait, amelyek a jog és a politika folyamatai, és magának a szenvedésnek adja oda hangját, amely gyors és közvetlen, azaz erőszakos cselekvést követel.” (F, 112.) Arendt ezért ajánlja azt, hogy a szeretetet (beleértve a világtól elforduló keresztény *caritast*) különböztessük meg a barátságtól, mert az előbbi azonnal véget ér, ahogy nyilvánosan megmutatják, s inherens világ-nélkülisége miatt csak hamis vagy torz politikai célokra – például „világmegváltásra” – lehet felhasználni. (HC, 51–52.)⁸³

A Lessing-díj átvételekor elmondott, az előző tanulmányban Macmurray kapcsán is tárgyalt, 1959-es előadásában Arendt a barátság két fogalmát mutatja be; ott már írtam, hogy az egyik Rousseau nevéhez köthető, s így a szeretettel (*erósz*) és az intimitással kapcsolatos, a másikat Lessingnél leli meg mint az antik politikai barátság (*phília*) modern kiadását. Az intimitással leírható emberi viszonyban a barátok megnyílnak egymás számára, feltárják szívüket, s közben elfordulnak a világtól. A modern elidegenedett egyén csak a kívülről nem látható bensőségesség védettségében meri felfedni magát. Ezzel szemben a görögöknél a barátság a (nyilvános) diskurzusban, a világ terét létrehozó beszédben jelenik meg. Annak az emberségnek, amely a barátok között folyó beszédben jut kifejezésre és folyamatosan formálódik is benne (amelyet a görögök filantrópiának, a latinok, nem azonos tartalommal, *humanitas*nak hívtak), nos, ez „az emberiség inkább józan és hűvös, mintsem szentimentális; [...] nem a testvériség, hanem a barátság példázata; [...] a barátság nem meghittén személyes viszony, hanem politikai elvárásokat hoz létre, és megőrzi a világgal való kapcsolatot” (L, 420.)

Ugyanennek az előadásnak egy korábbi részében Arendt azt mondja, hogy a testvériségként elgondolt emberségért, amely érthető módon leginkább pária népeknél és sötét korokban jelenik meg, súlyos árat kell fizetni, mert közben elcsökevényesednek az emberek világra válaszolni képes szervei, „kezdve

⁸³ Vagy ahogyan a Gaus-interjúban fogalmaz: „Az a közvetlen személyes viszony, amelyben szeretetről beszélhetünk, természetesen a szerelemben nyilvánul meg a legteljesebben, és bizonyos értelemben a barátságban is jelen van. Egy ilyen viszonyban a személyt közvetlenül és a világhoz való viszonytól függetlenül szólítják meg. Így lehetnek a legkülönbözőbb szerveződésekhez tartozó emberek barátok. De ha valaki ezeket a dolgokat felcseréli egymással, és a szerelmet a tárgyalásztalhoz ülteti [...], akkor ezt végzetesnek tartom. [...] Apolitikusnak tartom és világ nélkülinek [weltlos].” („Mi marad? Az anyanyelv”, 34.)

a józan ésszel [*common sense*], amellyel a mindenki számára közös világban igazodunk el,⁸⁴ egészen a szépérzékig avagy az ízlésig, amellyel a világot szeretjük”. (L, 413.) Az eddigiiek fényében meglepő mondat ez, hiszen a közös érzék, a szépérzék, az ízlés és a világ szeretete éppen olyan módon látszik összefüggeni itt, mint abban a „szentimentális” (esztétikai) hagyományban, amelyről Arendt eddig nem látszott érdemben tudomást venni. Lord Shaftesburynél a divat iránt érdeklődő úriemberek, a virtuózok, akik „a természetes kellem és az illendőség iránti érzékkel” rendelkeznek, nyitottak a világ legkülönbözőbb szépségei iránt, amelyek közül a legnagyobb hatással az van rájuk – ahogy minden alkotóművészre –, ami a „valódi életből és a szenvedélyekből” merít. „Semmi nem indítja meg úgy a szívet, mint ami tisztán belőle magából fakad és egyezik saját természetével, azaz az érzelmek [*sentiments*] szépsége, a cselekedetek bája, a vonások jellege, s az emberi lélek arányai és sajátosságai.”⁸⁵ Ez az érzékenység persze kommunikatív, ahogy fentebb is láttuk már, alapvetően összekapcsolódik az ember a társas hajlamával, a szociabilitással, következőképp világra nyitottságként érthető. Később, David Hume-nál a „szimpátia” neve alatt az emberi természet egyik általános jellemzőjeként bukkan fel.⁸⁶

Előadásában Arendt beszél „az öröm megosztásáról” (*sharing joy*) mint ami előrébbvaló a szenvedésben való osztozásnál, a mindig beszédes (*talkative*) boldogságról, arról, hogy a „valódi emberi párbeszédet” „áthajthatja a másik emberben és az általa mondottakban lelt élvezet [*pleasure*]” (L, 414.). Továbbá hogy „nem lehetséges boldogság vagy jó szerencse senki számára” (L, 420.), ha nem osztozhatunk annak örömeiben egy baráttal. Azért hozzátesszi, hogy az a diskurzus, amelyben a barátság politikai fogalma manifesztté válik, olyan, a barát jelenlétéből adódó gyönyörrel áthatott társalgás (*converse*), amely „a közös világgal törődik” – szemben a meghitt beszélgetéssel, „amelyben az egyének önmagukról beszélnek”. „Csakis azáltal tesszük emberivé mindazt, ami a világban és bennünk történik, hogy beszélünk róla, és a beszéd folyamatában tanulunk meg embernek lenni.” (Uo.) Tehát az öröm megosztása, amely a világra irányul, és az érzelmi közösség, a „szentimentalizmus”, amely Arendt szerint csak befelé fordulhat, élesen kettéválik.

Úgy gondolom, ha az ízlést nem fosztjuk is meg azoktól a vonatkozásaitól,

⁸⁴ „A világ egyetlen jellemzője, amellyel felmérhető valósága, az, hogy közös mindnyájunk számára, s a közös érzék [*common sense*] igen magas rangra helyeződik a politikai minőségek hierarchiájában, mert ez az egyetlen olyan érzék, amely összhangba hozza a valósággal mint egésszel az öt szigorúan individuális érzékünket és az általuk felfogott szigorúan partikuláris adatokat. [...] Ezért aztán a közös érzék | józan ész [*common sense*] észrevehető csökkenése egy adott közösségben és a babona és a hiszékenységek észrevehető növekedése majdnem csálthatatlan jelei a világtól való elidegenedésnek.” (HC, 208–209.)

⁸⁵ Lord Shaftesbury: *Sensus communis*, 73.

⁸⁶ „Nincs olyan tulajdonsága természetünknek, mely akár önmagában véve, akár következményeit tekintve fontosabb volna, mint az a hajlamunk, hogy szimpátiát érzünk mások iránt, s az érintkezés [*communication*] során magunkévá tesszük másoknak az érzelmeit és nézeteit [*inclinations and sentiments*], legyenek ezek bár meglehetősen különbözőek a magunkéitól, vagy akár ellentétesek velük.” (David Hume: *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Gondolat, Budapest, 1976. 422.)

amelyek az érzelmek közösségéhez, az érzések összhangjához, az emocionális együttrezgéshez, a közösen átélt gyönyör felfokozottságához kötik, akkor sem kell attól tartanunk, hogy ezzel a világtól való elzárkózás és az egyetlen lehetséges véleményhez való konformitás útját egyengetjük. Az ízlés XVIII. századi fogalmának történetét tekintve valóban úgy tűnik, hogy nem nélkülözheti az „emberiség álláspontját”, azt az általános emberi pozíciót, ahonnan ítélünk – „as a man in general”, ahogy Hume mondja. De szembeállítható-e ezzel – tehát mint egy uniformizáló, „normalizáló” (vö. HC, 40–41.) emberséggel – a politikai barátságban meglévő emberség mint a pluralitás embersége? Másképp megfogalmazva, vajon az ízlés egyszerre érzelmi és intellektuális közösségébe tartozó emberek a pluralitás nyilvánosságában élnek-e? Avagy csak egy ideális vélemény, érzelem partikuláris esetei? Az-e a megoldás a konformizmusra, hogy a „szentimentális” – következésképp valahogy az intimitás mocsarába húzó – tartalmakat kivonjuk az emberi viszonyokból, s egy hűvösebb, távolságtartóbb, józanul diszkurzív magatartást ajánlunk helyette?

Arendt azt mondja, hogy Lessing „a végtelen számú vélemény miatt volt boldog, amely akkor fogalmazódik meg, amikor az emberek e világ ügyeit beszélnek meg.” (L, 421.) Fentebb láttuk, Addison kifejezetten előnynek nevezte, hogy a jó társaságban mindenkinek megvan a saját szempontja, amellyel hozzájárul mások tapasztalatának, gyönyörének teljesebbé tételéhez. Hume, igaz már inkább beletörődve, mint lelkesen, arról ír, hogy az ízlés kérdéseiben mindig maradnak eldöntetlenségek, az egyetértésre törekvésnek megvannak a határai, tehát egyfajta véleménybeli és érzelmi pluralitás nem küszöbölhető ki.⁸⁷ Kantnál, aki azért a legfontosabb szerző marad Arendt számára a XVIII. századból, a helyzet sokkal bonyolultabb. Az ízlésítélet univerzális érvénye és mindenkiben meglévő egyedisége (pluralitása) nem zárja ki egymást. Van ugyanis egy olyan fogalom, amely

által az ízlésítélet mégis egyben mindenki számára való érvényességre tesz szert (habár mindenkinél egyedi, a szemléletet közvetlenül kísérő ítéletként), mert az ízlésítélet meghatározó alapja talán [sic!] annak fogalmában rejlik, amit az emberség érzéken-túli szubsztátumának lehet tekinteni.⁸⁸

Az egyedi ítéletek egy végső fogalmi egységből nyerik mindenki számára való érvényességüket. Ezt a végső egységet nevezhetjük az emberiség fogalmának, amelyet mindenki ideálként hord önmagában.⁸⁹ Bár tisztában vagyok azzal, mennyi mindenről lehetne még beszélni Kanttal kapcsolatban, már csak egyetlen helyet idéznék, azt sem Az *ítélőerő kritikájából*:

⁸⁷ Vö. David Hume: *Összes esszéi I.* Ford. Takács Péter. Atlantisz, Budapest, 1992. 239–244.

⁸⁸ Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 270.

⁸⁹ Vö. Baeumler: i. m. 272.

A szellemi érzés [ez a *moral sentiment* fordítása] azon nyugszik, hogy érzékeljük, részesei vagyunk az eszményi egésznek; [...] Az eszményi egész az ész alapeszméje, valamint a vele egyesülő érzékiségé, olyan *a priori* fogalom, melyből a mindenkire nézvést érvényes ítélet levezetendő. Az erkölcsi érzés még az önmagunkkal szemben viselt kötelességek tekintetében is az emberiség körében látja önmagát, és úgy ítél magáról, mintha az emberiségnek volna részese. Az embernek az a tulajdonsága, hogy a partikulárist csak az általánosban képes megítélni, a *sentiment*. Az együttérzés gyökeresen különbözik tőle, és csupán a partikuláris iránt érdeklődik, habár másokban; [ilyenkor] nem az egész eszméjének álláspontjára, hanem a másik helyébe képzeljük magunkat.⁹⁰

Alfred Baeumler azt írja ezzel kapcsolatban, hogy a „*sentiment* olyan individuális érzés, mely képes az általánost eltalálni anélkül, hogy általános törvények szerint járna el. Nem szorul bizonyítékok köntörfalazására, hanem a szívből fakad.”⁹¹ A szívből fakadó *sentiment*, bár az együttérzéstől különbözik, az ítélő „érzelmes” nyitottsága a világ iránt.

Még egy megjegyzés idekívánkozik, amellyel azt szeretném kiemelni, hogy Arendt – az eddigiek fényében persze nem meglepő módon – az individualitás problémáját sem „esztétikai” módon közelíti meg. Baeumler azt állítja, hogy a XVIII. század, az esztétika kora, felfedezi az individualist (és egyáltalán nem pusztán a „szubjektívét”), az általános törvények által soha meg nem közelíthető, az azok elől mindig elhárító partikulárist.⁹² Amikor a modern esztétikai szubjektum elkezd az érzéseire hivatkozni, rá kell ébrednie végtelen egyedüllétére, arra, hogy nincsenek mércék, amelyekre támaszkodhat, csakis önmagával áll szemben az esztétikai tapasztalatban. Az individualitás gazdagságának és belső (személyes) szabadságának tapasztalata az áthidalhatatlan magány és kommunikálhatatlanság veszélyét hordozza magában. A felvilágosodás kora azért kitüntetett fontosságú, mert az individualitás igénye mellett (még) él a racionális magyarázat, ha tetszik, az ész ellenőrzésének igénye is. E két princípium harcaként és kiegyenlítési kísérleteiként is leírható az a folyamat, amely végül is Kant transzcendentális filozófiájában, különösen Az *ítélőerő kritikájában* és Goethe művészetében teljesedik ki. Baeumler szerint igazából a létét önmagában bíró individualis megragadása a XVIII. század fő kérdése, amelynek az esztétikai tárgy vagy az eleven organizmus – a harmadik *Kritika* két célpontja – csak speciális ese-

⁹⁰ Kant: „Hátrahagyott antropológiai észrevételek”, 427.

⁹¹ Baeumler: i. m. 274. Különösen tanulságos az ugyanezen a lapon található 892-es lábjegyzet, amelyben a „*sentiment*” francia és angol fogalmáról, ill. ezek Kantnál található összeolvadásáról olvashatunk.

⁹² Odo Marquard nagyon hasonló tételt fogalmaz meg: „A perbefoghatatlanságba való kitörés [ti. a mindent ítélőszéke elé állítani és igazolni akaró ész elől való menekülés] körébe tartozik az *individualitás* konjunktúrája is, az individualitásé, melynek ügyét a XVIII. század filozófiai antropológiájában az »antropológiai jellegten« kialakulása mozditja elő, és a történeti érzék születése támogatja. *Individuum est ineffabile...*” (Odo Marquard: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Ford. Mesterházi Miklós. Atlantisz, Budapest, 2001. 119.)

te. Az individualitás pedig csak történetileg ismerhető meg – teoretikusan nem. Így a végső tárgy, amire a „kritika kritikája” irányul: valójában a történelem. Az ízlés és az ítélőerő terminusaival jellemezhető esztétika a partikularitásokban megnyilvánuló történeti világ és a történeti érzék felfedezését készítette elő. Miközben az észfilozófia kanti programja éppen a történeti ismeretek folyamatos bírálatáról szól, és – amennyiben lehetséges – azok észismeretté átalakításáról. Hiszen sem a szükségszerűség, sem a kötelesség nem támasztható alá történeti ismeretekkel: „szigorú értelemben tehát nemcsak nem *lehetséges* kanti történetfilozófia, de nem is volna *szabad*, hogy legyen.”⁹³ S mindez a politikai filozófiára is állni látszik, amennyiben azon nem alkalmazott erkölccsant értünk, hanem a partikuláris társas-történeti helyzetekhez, viszonyokhoz, történésekhez való alkalmazkodást, adekvát viszonyulást. Úgy tűnik, hogy az észfilozófia szigorú programja alól kibújni látszó területek végső módszertani megalapozásuk keresőit szükségképp a harmadik *Kritikához* utalják: Baeumler a történeti világ és a történeti érzék felfedezéseként, Arendt pedig – mint láttuk – politikai filozófiaként olvassa a művet.

[Kant] etikája ugyan az individuum körében marasztja őt, az erkölcsi személy alapfogalmának, illetve az erkölcsi személy öntörvénykezésének a talaján – történelmi és történetfilozófiai fölismerései azonban arra a meggyőződésre juttatják, hogy csak a társadalom közegén keresztül teljesezhetnek ki ténylegesen és empirikusan is az erkölcsi öntudat eszmei föladata. A társadalom érték[ének igazi kritériuma] [...] abban rejlik, [...] hogy mennyiben szolgál az egyén szabadságra nevelésének eszközeként.⁹⁴

Ez Cassirer klasszikus megoldási javaslatát Kant etikájának és történetfilozófiájának (avagy a harmadik *Kritikában* található civilizáció-felfogásának) viszonyáról: ezen az úton juthatunk el *Az ítélőerő kritikájától Schiller Levelek az ember esztétikai neveléséről* című művéig. Arendtnél azonban inkább a különbség hangsúlyos; ha pedig az átmenet kérdése tematizálódik, akkor sem az individuumból indul ki, akinek erkölcsi kiteljesedéséhez szüksége van a többiekre, hanem éppen fordítva gondolja el: a szükségképpen plurálisan létező emberek teremtette politikai világ teszi egyáltalán lehetővé, hogy kiválóságai nyilvános megmutatásával „individualitásra” tehessenek szert.

Láttuk, Arendt szerint csak is a róla való beszéddel tudjuk emberivé tenni a világunkat, s eközben tanulunk meg mi is emberként létezni. Ezt szereti Lessingben, pedig ez távolról sem csak e kitűnő németet jellemezte, hanem a felvilágosodás egy nagyon jelentős áramát, amelyet ízlésében kifinomult-

⁹³ Kisbali László: „Lehetséges-e, és ha nem, hogyan? (Immanuel Kant: *Történetfilozófiai írások*)”. *Budapesti Könyvszemle*, 9. (1997), 3. 286–301., 292.

⁹⁴ Ernst Cassirer: *Kant élete és műve*. Ford. Mesterházi Miklós. Osiris / Gond–Cura Alapítvány, Budapest, 2001. 243. (a fordításban található egyeztetési hibát javítottam – Sz. E.)

202 nak, társalkodónak vagy akár „esztétikainak” is nevezhetünk. S amennyiben igaz a közös dolgokról folyó folyamatos diskurzus és az emberségünk közötti szoros összefüggés, legalább annyira igaz ennek a társalgásnak a csiszoltsághoz, jó ízléshez és jó társasághoz kötődése – ami pontosan „a politikai” „társadalmiba” való feloldódását⁹⁵ vagy, ha tetszik, átlényegülését jelenti. Kant írja:

A magunk személyének vagy művészetének minden *ízléssel* való *ábrázolása* társas állapotunkat föltételezi (melyben tudniillik megosztani kívánjuk a dolgainkat), noha a szóban forgó állapot nem mindig nyájasan hangolt (a mások gyönyörében osztozkodni kívánó), ellenkezőleg, kezdetben mindközönségesen *barbár* és rideg állapot, a merő vetélkedés állapota.⁹⁶

A „merő vetélkedés állapota” emlékeztet arra, ahogy Arendt elgondolta az eredetileg a görög polisz fórumán megmutatkozó „politikait”; „a társadalmi” felemelkedésével lehetővé válik az, hogy ennek „nyájasan hangolt” modern változata megjelenhessen. Ha az „esztétikaival”, a „szentimentálissal” szembeni ellenszenvé nem gátolná, észrevehetné, hogy a felvilágosodás fentebb vázolt hagyományában a szívének tetsző formákat találhatna „a politikai élet valódi tartalmához”, amely

azt az örömet és megelégedettséget [jelenti], mely abból fakad, hogy a hozzánk hasonlók társaságát élvezzük, hogy együtt cselekszünk és jelenünk meg a nyilvánosság előtt, hogy szavainkkal és tetteinkkel hozzájárulunk a világ folyásához, s ily módon szerezzük meg és igazoljuk személyes identitásunkat, s kezdünk el valami teljesen újat.⁹⁷

⁹⁵ Benhabib kitüntetett jelentőséget tulajdonít a Rahel Varnhagenről írott életrajznak Arendt életművében: Varnhagen berlini szalonját a „női »nyilvános szféra«” példájaként értelmezi. (vö. Benhabib: i. m. 14–22.) Villa azt írja erről, Benhabib „arra kér minket, hogy Rahel Varnhagen XIX. századi berlini szalonját egy proto-nyilvános szférának lássuk, olyannak, amely különböző társadalmi típusokat (nőket, zsidókat, értelmiségieket és arisztokratákat) hoz össze, s megalapozza a köztük kialakuló beszélgetés egy kvázi-egalitárius terét.” (Villa: *Politics, Philosophy, Terror*, 142.) Valóban olvashatunk Arendtnél olyan fejtegetéseket, amelyek a politikai-nyilvános szféra újrakiadására utalnak a modern társaság valamely szerveződési formájában, s ezzel a szociabilitás olyan tereire, ahol az emancipáció folyamata – legyen az szellemi, erkölcsi, nemi vagy nemzeti – helyet találhat magának. Azonban Arendt sem nem utal vissza (pedig akár csak a szalonok példáját alapul véve akár fél évszázadot is visszatekinthetne) legalább felvilágosodás kori precedensekre, sem nem tartja meghatározó jelentőségűnek, modell-értékűnek ezeket a társiasan politikai alakzatokat, miként a *Totalitarizmus*-könyvben világossá is teszi: „Rahel Varnhagen eredeti, romlatlan szelleme, lenyűgöző érdeklődése az emberek iránt, szenvedélyes természete érdekesebb tette, kiemelte a zsidó nők közül. A házában rendezett szerény, de híres estélyeken a felvilágosult arisztokraták, középosztálybeli értelmiségiek és színészek fordultak meg, vagyis mindazok, akik – a zsidókhöz hasonlóan – nem tartoztak a tisztas társaságba. [...] Miután Rahel Varnhagen *egyedülálló kísérlete*, mellyel társadalmi életet teremtett a hivatalos társadalmon kívül, *megbukott*, mind a pária, mind a parvenü [zsidó] útja a szélsőséges magány útja volt, az alkalmazkodó pedig az állandó megbánás útja.” (T, 73. és 80. – kiemelés tőlem, Sz. E.)

⁹⁶ Kant: „Pragmatikus érdekű antropológia”, 179–180.

⁹⁷ Arendt: „Igazság és politika”, 271.

Arendt Lessing mellett Montesquieu-t is kedveli a XVIII. századból. „Az állampolgár részére a politikai szabadság azt a lelki nyugalmat jelenti, amely abból a véleményből származik, melyet ki-ki saját biztonsága felől táplál.”⁹⁸ Ehhez a szabadsághoz tehát annyi szükséges, hogy ne kelljen egymástól félnünk – ez elég minimális programnak látszik, bár néha még ennyinek is örülnénk. Ha ezt a „lelki nyugalmat” az Arendt által mellőzött esztétikai-politikai diskurzusban keresnénk, akkor azt is mondhatnánk, hogy ez valamilyen közelebből nehezen meghatározható kellemes és inspiráló diszpozíció (az öröm megoszthatósága), a *sensus communis* biztonsága, bizonyos értelemben „érdeknélküli tetszés”, amely ösztönzőleg kihat minden gesztusunkra és minden mondatunkra, illetve éppen ezekben mutatkozik meg. Csak hozzánk hasonló érzésű és gondolkodású emberek körében érezzük biztonságban és jól magunkat, hisszük el, hogy fontosak vagyunk – „valakik” vagyunk –, hogy a közösségi normák rendjébe illeszkedő célkitűzéseink megvalósításához folyamatosan adottak a lehetőségek, hogy ezért képesek leszünk megbirkózni minden váratlanul felmerülő új helyzettel, s hogy a kiszámíthatatlan jövő nem fenyegető, mert meg tudjuk őrizni a valóság iránti érzékenységünket és rugalmasságunkat.

* * *

⁹⁸ Charles Louis de Secondat Montesquieu: *A törvények szelleme*. Ford. Csécsy Imre és Sebestyén Pál. Osiris-Attraktor, Budapest, 2000. 248.

Irodalomjegyzék

- Ácín, Jovica: *Sade apokalipszise. Vázlatok az isteni márkiról.* Ford. Radics Viktória. Kijárat, Budapest, 1999.
- Addison, Joseph – Steele, Richard, et alii: *The Spectator in Three Volumes.* Ed. Henry Morley. Routledge, London, 1891.
- Addison, Joseph: [The Essay of] *Freeholder*, 45. (1716), 323–328. (reprint: *The Augustan Reprint Society. Series One: Essays on Wit.* No. 1., 1946–1947.)
- : „A képzelőerő gyönyörei”. Ford. Gárdos Bálint. *Jelenkor*, L. (2007), 11. 1184–1209.
- Aelred of Rievaulx: *Spiritual Friendship.* Trl. Mary Eugenia Laker. Cistercian Publications, Kalamazoo, Mich., 1977.
- Anshen, Ruth Nanda (ed.): *Freedom: Its Meaning.* George Allen & Unwin, London, 1942.
- Arendt, Hannah: *The Human Condition.* The University of Chicago Press, Chicago, 1958.
- : „Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution”. *The Journal of Politics*, 20. (1958), 1. 5–43.
- : „Freedom and Politics”. In Albert Hunold (ed.): *Freedom and Serfdom. An Anthology of Western Thought.* D. Reidel, Dordrecht, 1961. 191–217.
- : *The Life of the Mind. Volume One: Thinking.* Harcourt, Brace, Jovanovich, New York, London, 1977.
- : *The Life of the Mind. Volume Two: Willing.* Harcourt, Brace, Jovanovich, New York, London, 1978.
- : *A forradalom.* Ford. Pap Mária. Európa, Budapest, 1991.
- : *A totalitarizmus gyökerei.* Ford. Braun Róbert et alii. Európa, Budapest, 1992.
- : *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén.* Ford. Módos Magdolna. Osiris – Readers International, Budapest, 1995.
- : *A sivatag és az oázisok.* Ford. Mesés Péter és Pató Attila. Gond–Palatinus, Budapest, 2002.
- : „Embernek lenni sötét időkben. Gondolatok Lessingről”. Ford. Veres Máté. *Holmi*, XIX. (2007), 4. 407–425.
- Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika.* Ford. Szabó Miklós. Európa, Budapest, 1987.
- Atherton, Margaret: *Berekely’s Revolution in Vision.* Cornell University Press, Ithaca, NY, London, 1990.
- Augustinus, Aurelius: *Vallomások.* Ford. Városi István. Gondolat, Budapest, 1987.

- 206 Baeumler, Alfred: *Az irracionalitás problémája a XVIII. századi esztétikában és logikában*. Az ítélőerő kritikájáig. Ford. V. Horváth Károly. Enciklopédia, Budapest, 2002.
- Balogh László Levente – Biró-Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Kalligram, Pozsony, 2008.
- Balzac, Honoré de: „A házasság fiziológiája”. Ford. Somogyi Pál László. In Uő: *Emberi színjáték*. X. köt. Magyar Helikon, Budapest, 1964.
- Baróti Dezső (szerk.): *A rokokó*. Gondolat, Budapest, 1986.
- Barthes, Roland: *Sade, Fourier, Loyola*. Ford. Ádám Péter, Romhányi Török Gábor. Osiris, Budapest, 2001.
- Beiner, Ronald: *Political Judgment*. Methuen, London, 1983.
- Bell, Clive: „The Creed of an Aesthete”. In Stanford Patrick Rosenbaum (ed.): *The Bloomsbury Group. A Collection of Memoirs, Commentary, and Criticism*. University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, 1975. 371–374.
- Benhabib, Seyla: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Sage, Thousand Oaks, London, New Delhi, 1996.
- Berdyaev, Nicolas: *The Fate of Man in the Modern World*. Trl. Donald A. Lowrie. Student Christian Movement Press, London, 1935.
- Berkeley, George: *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Gondolat, Budapest, 1985.
- Berlin, Sir Isaiah: *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. The Hogarth Press, London, 1979.
- Berman, David (ed.): *George Berkeley Alciphron, Or the Minute Philosopher in Focus*. Routledge, London, New York, 1993.
- : *George Berkeley. Idealism and the Man*. Clarendon, Oxford, New York, etc. 1996.
- Biró-Kaszás Éva: *Felelősség a viláért. Hannah Arendt gondolkodói útja a totalitarizmus elméletének kidolgozásáig*. Vulgo, Debrecen, 2005.
- Blackmore, Sir Richard: „An Essay upon Wit”. In Uő: *Essays upon Several Subjects*. E. Curll & J. Pemberton, London, 1716. 189–235. (reprint: *The Augustan Reprint Society. Series One: Essays on Wit*. No. 1., 1946–1947.)
- Bloom, Edward A. – Bloom, Lillian D.: *Joseph Addison's Sociable Animal in the Market Place, on the Hustings, in the Pulpit*. Brown University Press, Providence, 1971.
- Boccaccio: *Dekameron*. 2 köt. Ford. Révay József. Európa, Budapest, 1963.
- Bouhours, Dominique: „A tudom is én micsoda”. Ford. Harkányi András. *Laokoön*, 1. (2001), <http://laokoon.c3.hu>
- Boulton, James T.: *The Language of Politics in the Age of Wilkes and Burke*. Routledge & Kegan Paul, London, The University of Toronto Press, Toronto, 1963.
- Boyer, Abel: *The English Theophrastus: or the Manners of the Age. Being the Modern Characters of the Court, the Town, and the City*. W. Turner, R. Basset, J.

- Chantry, London, 1702. (reprint: *The Augustan Reprint Society. Series One: Essays on Wit*. No. 3., 1946–1947.)
- [Boyer, Jean Baptiste de, Marquis d'Argens (tulajdonítva)]: *A filozófus Teréz, avagy Emlékiratok Dirrag atya és Eradice kisasszony történetéről*. Ford. Kovács Ilona. NewMark, PolgART, Budapest, 2004.
- Bretonne, Restif de la: *Anti-Justine*. Ford. Adamik Lajos. Lazi, Szeged, 2002.
- Buber, Martin: *Én és Te*. Ford. Bíró Dániel. Európa, Budapest, 1991.
- Burke, Edmund: *The Works of the Right Honourable Edmund Burke in Twelve Volumes*. London, 1887. (Facsimile ed., Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1975.)
- : *Töprengések a francia forradalomról*. Ford. Kontler László. Atlantisz, Budapest, 1990.
- : *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről való ideáink eredetét illetően*. Ford. Fogarasi György. Magvető, Budapest, 2008.
- Burrow, John Wyon: *Whigs and Liberals: Continuity and Change in English Political Thought*. Clarendon Press, Oxford, 1988.
- Canovan, Margaret: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Cascardi, Anthony J.: *Consequences of Enlightenment*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Cassirer, Ernst: *The Platonic Renaissance in England*. Trl. James P. Pettegrove. Thomas Nelson and Sons Ltd., Edinburgh, London, etc. 1953.
- : *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*. Bearbeitet Reinold Schmücker. Felix Meiner, Hamburg, 2001.
- : *Kant élete és műve*. Ford. Mesterházi Miklós. Osiris / Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2001.
- : *A felvilágosodás filozófiája*. Ford. Scheer Katalin. Atlantisz, Budapest, 2007.
- Chytry, Josef: *The Aesthetic State. A Quest in Modern German Thought*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1989.
- Cicero, Marcus Tullius: „A kötelességekről”. Ford. Havas László. In Havas László (vál.): *Cicero válogatott művei*. Európa, Budapest, 1987. 289–345
- : *Tusculumi eszmecsere*. Ford. Vekerdi József. Allprint, Budapest, 2004.
- Coates, John Bourne: *Ten Modern Prophets*. Frederick Muller, London, 1944.
- : *The Crisis of the Human Person. Some Personalist Interpretations*. Longmans, Green, London, New York, Toronto, 1949.
- Colish, Marcia L.: „The Idea of Liberty in Machiavelli”. *Journal of the History of Ideas*, 32. (1971), 3. 323–350.
- Columella, Lucius Iunius Moderatus: *A mezőgazdaságról*. Ford. Hoffmann Zsuzsanna. Lectum, Szeged, 2005.
- Conford, Philip (ed.): *The Personal World: John Macmurray on Self and Society*. Floris Books, Edinburgh, 1996.

- 208 Crébillon, Claude Jolyot de: *Egy pamlag emlékiratai*. Ford. Kovács Ilona. Lazi, Szeged, 2004.
- Curtis, Kimberley: *Our Sense of the Real: Aesthetic Experience and Arendtian Politics*. Cornell University Press, Ithaca, London, 1999.
- Cusset, Catherine: *No Tomorrow. The Ethics of Pleasure in the French Enlightenment*. University Press of Virginia, Charlottesville, London, 1999.
- Danto, Arthur Coleman: „A remekművek és a múzeum”. Ford. Orzóy Ágnes. *Magyar Lettre Internationale*, 19. (1995 tél), 42.
- Delumeau, Jean: *A paradicsom története. A gyönyörök kertje*. Ford. Sajó Tamás. Európa, Budapest, 2004.
- Denvir, Bernard : *The Eighteenth Century. Art, Design and Society, 1689–1789*. Longman, London, New York, 1983.
- Descartes, René: *Értekezés a módszerről*. Ford. Szemere Samu, átdolg. Boros Gábor. IKON Kiadó, Budapest, 1992.
- Diderot, Denis: *Oeuvres complètes de*. Éd. J. Assézat. Garnier Frères, Paris, 1876.
- : *Mindenmindegy Jakab meg a gazdája. Rameau unokaöccse*. Ford. Bartócz Ilona. Európa, Budapest, 1960.
- : *Színészparadoxon. A drámaköltészetéről*. Ford. Görög Lívia. Magyar Helikon, [Budapest], 1966.
- : *Válogatott filozófiai művei*. Szerk. Szigeti József. Akadémiai, Budapest, 1983.
- : *A fecsegő csecsebecsék. Az apáca*. Ford. Katona Tamás, Máthé Klára. Európa, Budapest, 1984.
- Duncan, Alastair R. C.: *On the Nature of Persons*. Peter Lang, New York, 1990.
- Dunn, John: *Locke*. Ford. Pálosfalvi Tamás. Atlantisz, Budapest, 1992.
- Elias, Norbert: *A civilizáció folyamata*. Ford. Berényi Gábor. Gondolat, Budapest, 2004.
- Ferguson, Frances: „Legislating the Sublime”. In Ralph Cohen (ed.): *Studies in Eighteenth-Century British Art and Aesthetics*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1985. 128–148.
- Fergusson, David – Dower, Nigel (ed.): *John Macmurray. Critical Perspectives*. Peter Lang, New York, etc., 2002.
- Fischer Annie: *Shaftesbury esztétikája és az esztétikai apriorizmus*. Biró Miklós Nyomdai Műintézete, Budapest, 1930.
- Fodor Géza: „A mítosz megkísértése: a *Manon Lescaut* új betanulásban”. In *Uő: Zene és színház*. Argumentum – Lukács Archívum, Budapest, 1998. 155–185.
- Forster, Edward Morgan: *Szellem a házban*. Ford. Réz Ádám. Lazi, Szeged, 2003.
- Foucault, Michel: *A szexualitás története. II. köt. A gyönyörök gyakorlása*. Ford. Albert Sándor et alii. Atlantisz, Budapest, 1999.
- Gadamer, Hans-Georg: *A szép aktualitása*. Vál. Bacsó Béla. Ford. Bonyhai Gábor et alii. T-Twins, Budapest, 1994.

- : *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. 2., javított kiadás. Ford. Bonyhai Gábor. Osiris, Budapest, 2003.
- Gasché, Rodolphe: *The Idea of Form. Rethinking Kant's Aesthetics*. Stanford University Press, Stanford, 2003.
- Gaukroger, Stephen: *Descartes: An Intellectual Bibliography*. Clarendon, Oxford, 1995.
- Gellner, Ernest: „Számadás a borzalomról”. Ford. Keszthelyi András. *Café Babel*, 11–12. szám (1994), 89–99.
- Gracián, Baltasar: *Az életbölcesség kézikönyve*. Ford. Gáspár Endre. Helikon, Budapest, 1984.
- Grean, Stanley: „Introduction”. In Lord Shaftesbury: *Characteristicks in Men, Manners, Opinions, Times*. Ed. John M. Robertson. Bobbs-Merrill, Indianapolis, New York, 1964. xiii–xxxvi.
- : *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics: A Study in Enthusiasm*. Ohio University Press, Athens, 1967.
- Habermas, Jürgen: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Ford. Endreffy Zoltán. Századvég-Gondolat, Budapest, 1993.
- Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et alii. Gondolat, Budapest, 1989.
- : *Az idő fogalma. A német egyetem önmegnyilatkozása. A rektorátus 1933/34.* Ford. Fehér M. István. Kossuth, Budapest, 1992.
- : *Kant és a metafizika problémája*. Ford. Ábrahám Zoltán, Menyes Csaba. Osiris-Gond, Budapest, 2000.
- : *Rejtektutak*. Szerk. Pongrácz Tibor. Ford. Bacsó Béla et alii. Osiris, Budapest, 2006.
- Heller Ágnes: *Érték és történelem. Tanulmányok*. Magvető, Budapest, 1969.
- Henderson, John: *The Roman Book of Gardening*. Routledge, London, New York, 2004.
- Herder, Johann Gottfried: *Briefe zur Beförderung der Humanität, Band 1 und 2*. Hrsg. Heinz Stolpe mit Hans-Joachim Kruse und Dietrich Simon, Aufbau, Berlin, Weimar, 1971.
- Hobbes, Thomas: *Leviatán vagy az egyházi és a világi állam anyaga, formája és hatalma*. Ford. Vámosi Pál. Magyar Helikon, Budapest, 1970.
- Holmes, Stephen: *The Anatomy of Antiliberalism*. Harvard University Press, Cambridge, London, 1993.
- Honour, Hugh: *A klasszicizmus*. Ford. Várady Szabolcs. Corvina, Budapest, 1991.
- Hont, Istvan: „Commercial Society and Political Theory in the Eighteenth Century: The Problem of Authority in David Hume and Adam Smith”. In Willem Melching – Wyger Velema (eds.): *Main Trends in Cultural History: Ten Essays*. Rodopi, Amsterdam, 1994. 54–94.
- : „The Language of Sociability and Commerce: Samuel Pufendorf and

- the Theoretical Foundations of the »Four-Stages« Theory”. In Uő: *Jelousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 2005. 159–184.
- Horkay Hörcher Ferenc: „Shaftesbury és a szenvedélyek retorikája”. In Boros Gábor (szerk.): *Ész és szenvedély: filozófiai tanulmányok a XVII–XVIII. századról*. Áron, Budapest, 2002. 269–286.
- Houghton, Walter E., Jr.: „The English Virtuoso in the Seventeenth Century, I–II.” *Journal of the History of Ideas*, III. (1942), 51–73. és 190–219.
- Hull, Margaret Betz: *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. RoutledgeCurzon, London, New York, 2002.
- Hume, David: *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Gondolat, Budapest, 1976.
- : *Összes esszéi, I.* Ford Takács Péter. Atlantisz, Budapest, 1992
- : *Összes esszéi, II.* Ford. Takács Péter. Atlantisz, Budapest, 1994.
- : *Tanulmány az erkölcs alapelveiről*. Ford. Miklósi Zoltán és Babarczy Eszter. Osiris, Budapest, 2003.
- : *Beszélgetések a természetes vallásról*. Ford. Harkányi András. Atlantisz, Budapest, 2006.
- Hurlbutt, Robert H.: „Berkeley’s Theology”. In Stephen C. Pepper, Karl Aschenbrenner, Benson Mates (eds.): *George Berkeley Lectures Delivered before the Philosophicall Union of the University of California*. The University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1957. 106–121.
- Hutcheson, Francis: *An Inquiry concerning Beauty, Order, Harmony, Design*. Ed. Peter Kivy. Martinus Nijhoff, The Hague, 1973.
- : *On the Human Nature: Reflections on our Common Systems of Morality. On the Social Nature of Man*. Ed. Thomas Mautner. Cambridge University Press., Cambridge, 1993.
- Im Hof, Ulrich: *Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung*. Beck, München, 1982.
- Jaspers, Karl: *Plato and Augustine*. Trl. Ralph Manheim. Harcourt, Brace & World, New York, 1962.
- Jeffreys, Stephen: *The Libertine*. Nick Hern Books, London, 1994.
- Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Ictus, Szeged, 1997.
- : *Történefilozófiai írások*. Szerk. Mesterházi Miklós. Ford. Mesterházi Miklós és Vidrányi Katalin. Szeged, Ictus, 1997.
- : *Prekritikai írások, 1754–1781*. Összeáll. Ábrahám Zoltán. Ford. Ábrahám Zoltán et alii. Osiris / Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2003.
- : *Antropológiai írások*. Szerk. és ford. Mesterházi Miklós. Osiris. Budapest, 2005.
- Kaplan, Gisela T. – Kessler, Clive S. (eds.): *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*. Allen & Unwin, Wellington, London, Boston, 1989.

- Kármán József: „A nemzet csinosodása”. *Uránia*, Első esztendő (1794), 3. kötet, 302–316.
- Kelemen János: „Rousseau nyelvelméletéről”. In Neumer Katalin (szerk.): *Minden filozófia „nyelvkritika” I.: Nyelvfilozófia Locke-tól Kierkegaard-ig*. Gondolat, Budapest, 2004. 93–102.
- Kierkegaard, Søren: *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Osiris–Századvég, Budapest, 1994.
- Kisbali László: „Diderot időszerűtlensége”. *Holmi*, IV. (1992), 9. 1241–1247.
- : „Lehetséges-e, és ha nem, hogyan? (Immanuel Kant: *Történefilozófiai írások*)”. *Budapesti Könyvszemle*, 9. (1997), 3. 286–301.
- Klein, Lawrence E.: *Shaftesbury and Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early 18th-Century England*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Knudson, Albert C.: *The Philosophy of Personalism. A Study in the Metaphysics of Religion*. The Abingdon Press, New York, Cincinnati, 1927.
- Kovács Ilona: *Dilettánsok az irodalomban. Sade márki, Casanova et al.* Attraktor, Máriabesenyő, Gödöllő, 2004.
- : „Az érzékek művészete”. In Granasztói Olga (szerk.): *Veszedelemes olvasmányok. Erotikus illusztrációk a XVIII. századi francia irodalomban*. Országos Széchényi Könyvtár, Kossuth, Budapest, 2007. 60–97.
- Kovács Katalin: *A szenvedélyek kifejezése és a műfajok hierarchiája. A francia festészetelméleti gondolkodás kezdetei*. Eötvös, Budapest, 2004.
- Kristeva, Julia: *Hannah Arendt: Life is a Narrative*. Trl. Frank Collins. University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London, 2001.
- Kundera, Milan: *Lassúság*. Ford. Vargyas Zoltán. Európa, Budapest, 1996.
- La Bruyère, Jean de: *Les caractères de Théophraste traduits du grec. Avec Les caractères ou les mœurs de ce siècle*. Dixième édition. Estienne Michallet, Paris, 1699.
- : „Jellemek”. Ford. Gyergyai Albert. In Gyergyai Albert (vál.): *Ima az Akropoliszon. A francia esszé klasszikusai*. Európa, Budapest, 1977. 95–100.
- Laclos, Choderlos de: *Veszedelemes viszonyok*. Ford. Örkény István. Magvető, Budapest, 2002.
- Laczkó Sándor – Dékány András (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 4.: A barátság*. Pro Philosophia Szegedienzi Alapítvány, Librarius, Szeged, 2005.
- La Mettrie, Julien Offray de: *Filozófiai művek*. Akadémiai, Budapest, 1981.
- Lampedusa, Tomaso di: *A párduc*. Ford. Füsi József. Irodalmi, Budapest, 1963.
- La Rochefoucauld, François de: *Réflexions, sentences et maximes morales*. Nouvelle édition. Éd. G. Duplessis. Paris, 1853.
- : *Maximák*. Ford. Szávai János. Helikon, Budapest, 1990.
- Lessing, Gotthold Ephraim: „Laokoón vagy a festészet és a költészet hatáiról”. Ford. Vajda György Mihály. In Uő: *Válogatott esztétikai írásai*. Vál. Balázs István. Gondolat, Budapest, 1982. 193–319.

- 212 Lewis, Clive Staples: *Studies in Words*. Cambridge University Press, Cambridge, 1967.
- : *A szeretet négy arca*. Ford. Orzós Ágnes. Harmat, Budapest, 1995.
- Locke, John: *Értekezés az emberi értelemről*. 2 kötet. Ford. Dienes Valéria. Akadémiai, Budapest, 1979.
- Lucretius Carus, Titus: *A természetéről*. Ford. Tóth Béla. Alföldi Magvető, Debrecen, 1957.
- Ludassy Mária: *A toleranciától a szabadságig. Anglia 300 éve egy eszme tükrében*. Kossuth, Budapest, 1992.
- : „Magánhangzók és matematika: Rousseau és Condorcet történelem-filozófiája nyelvelméletük tükrében.” *Holmi*, XIV. (2002), 1. 58–72.
- Luhmann, Niklas: *Szerelem – szenvedély. Az intimitás kódolásáról*. Ford. Bognár Virág. Józsefvég Könyvek, Budapest, 1997.
- Liotard, Jean-François: „Sensus Communis”. In Andrew Benjamin (ed.): *Judging Lyotard*. Routledge, London, New York, 1992. 1–25.
- McIntosh, Esther: „The Concept of the Person and the Future of Virtue Theory: Macmurray and MacIntyre”. *Quodlibet Journal*, 3. (Fall 2001), 4.
- MacIntyre, Alasdair: *Az erény nyomában. Erkölcselméleti tanulmány*. Ford. Bíróné Kaszás Éva. Osiris, Budapest, 1999.
- Macmurray, John: *Freedom in the Modern World*. Faber and Faber, London, 1932.
- , (ed.): *Some Makers of the Modern Spirit. A Symposium*. Methuen, London, 1933.
- : „Freedom in the Personal Nexus”. In Ruth Nanda Anshen (ed.): *Freedom: Its Meaning*. George Allen & Unwin, London, 1942. 176–193.
- : *Constructive Democracy*. Faber and Faber, London, 1943.
- : *Conditions of Freedom*. Faber and Faber, London, 1950.
- : *The Self as Agent. (The Form of the Personal, Vol. 1.)* Faber and Faber, London, 1957.
- : *Persons in Relation. (The Form of the Personal, Vol. 2.)* Faber and Faber, London, 1961.
- : *Religion, Art, and Science: A Study of the Reflective Activities in Man*. Liverpool University Press, Liverpool, 1961.
- : *Reason and Emotion*. 2nd Edition. Faber and Faber, London, 1962.
- : *Search for Reality in Religion*. George Allen & Unwin Ltd., London, 1965.
- Mandeville, Bernard: *A méhek meséje, avagy magánvétek közhaszon*. Ford. Tótfalusi István. Kossuth, Budapest, 1996.
- Marcus Aurelius: *Elmélkedései*. Ford. Huszti József. Európa, Budapest, 1975.
- Marin, Louis: *Sublime Poussin*. Trl. Catherine Porter. Stanford University Press, Stanford, 1999.
- Marivaux, Pierre Carlet de Chamblain de: „A szépség kertjei”. Ford. Fázsy Anikó. In Baróti Dezső (szerk.): *A rokokó*. Gondolat, Budapest, 1986. 179–186.
- : *A második váratlan szerelem*. Ford. Fábri Péter. Eötvös, Budapest, 2002.

- Marquard, Odo: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Ford. Mesterházi Miklós. Atlantisz, Budapest, 2001.
- McGeary, Thomas: „Shaftesbury on Opera, Spectacle and Liberty”. *Music and Letters*, 74. (1993), 4. 530–541.
- McIntosh, Esther: „The Concept of the Person and the Future of Virtue Theory: Macmurray and MacIntyre”. *Quodlibet Journal*, 3. (Fall 2001), 4. (<http://www.quodlibet.net/articles/mcintosh-virtue.shtml>, 2008. 05. 27.)
- Mitchell, W. J. Thomas: *Iconology. Image, Text, Ideology*. The University of Chicago Press, Chicago, London, 1986.
- : „Mi a kép?” Ford. Szécsényi Endre. In Bacsó Béla (szerk.): *Kép, fenomen, valóság*. Kijárat, Budapest, 1997. 338–369.
- Moors, Martin: „Kant az ízlésről és az életérzésről”. Ford. Horváth Zoltán. *Világosság*, (2006), 11–12. 185–194.
- Montesquieu, Charles de Secondat, Baron de: *Le temple de Gnide*. London, 1738.
- : „The Temple of Gnidus”. In Uó: *Miscellaneous Pieces*. D. Wilson and T. Durham, London, 1759.
- : *Le temple de Gnide*. J. Pinard, Paris, 1824.
- : *A törvények szelleme*. Ford. Csécsy Imre és Sebestyén Pál. Osiris-Attraktor, Budapest, 2000.
- Mortensen, Preben: *Art in the Social Order: The Making of the Modern Conception of Art*. State University of New York Press, Albany, 1997.
- Nerlich, Brigitte – Clarke, David D.: *Language, Action and Context*. John Benjamins, Philadelphia, PA, 1996.
- Noggle, James: *The Sceptical Sublime: Aesthetic Ideology in Pope and the Tory Satirists*. Oxford University Press, Oxford, New York, etc. 2001.
- Nowinski, Judith: *Baron Dominique Vivant Denon (1747–1825): Hedonist and Scholar in a Period of Transition*. Fairleigh Dickinson University Press, Madison, NJ, 1970.
- Olay Csaba: *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. L’Harmattan–Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2008.
- Patočka, Jan: „Eretnek esszék a történelem filozófiájáról”. Ford. Németh István és Kiss Szemán Róbert. In Uó: *Mi a cseh? Esszék és tanulmányok*. Kalligram, Pozsony, 1996. 254–365.
- Paz, Octavio: *Az erotikus túlpárt: Sade*. Ford. Szőnyi Ferenc. Európa, Budapest, 2002.
- Phillipson, Nicolas: *Hume*. Weidenfeld & Nicolson, London, 1989.
- Platón: *Összes művei*. 3 köt. Európa, Budapest, 1984.
- : *Philébosz*. Ford. Horváth Judit. Atlantisz, Budapest, 2001.
- : *Theaitétosz*. Ford. Bárány István. Atlantisz, Budapest, 2001.
- Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*. Ford. Horváth Judit és Perczel István. Európa, Budapest, 1986.

- 214 Poulet-Malassis, Auguste: [„Préface”.] In: *Point de lendemain. Conte*. Isidor Liseux, Paris, 1876. vii–xxiii.
- Prévost, Antoine-François: *Manon Lescaut és Des Grieux lovag története*. Ford. Kolozsvári Grandpierre Emil. Magyar Helikon, [Budapest], 1978.
- Prideaux, Simon: „John Macmurray and the »Forgotten« Lessons of Capitalism and Community”. *The Political Quarterly*, 76. (2005), 4. 540–549.
- Pseudo-Longinos: *A fenségről*. Ford. Nagy Ferenc. Akadémiai, Budapest, 1965.
- Raphael, David Daiches: *The Moral Sense*. Oxford University Press, Oxford, G. Cumberlege, London, 1947.
- Redwood, John: *Reason, Ridicule and Religion. The Age of Enlightenment in England, 1660–1750*. Thames and Hudson, London, 1976.
- Reményi Édua: „Formák a művészet homokjában”. *Laokoón*, 5. (2008), <http://laokoon.c3.hu>, 60–76.
- Ritter, Joachim: *Szubjektivitás. Válogatott tanulmányok*. Ford. Papp Zoltán. Atlantisz, Budapest, 2007.
- Rivers, Isabel: *Reason, Grace, and Sentiment. A Study of Language of Religion and Ethics in England, 1660–1780. Volume II: Shaftesbury to Hume*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Rosenfeld, Nancy: *The Human Satan in Seventeenth-Century English Literature: From Milton to Rochester*. Ashgate, Aldershot, Burlington, 2008.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Júlia, a második Heloïse*. Ford. Miháلكovics Árpád. Ramazetter, Pécs, 1882.
- : *Emil vagy a nevelésről*. Ford. Gyóry János. Tankönyvkiadó, Budapest, 1965.
- : „Esszé a nyelvek eredetéről, melyben a melódiáról és a zenei utánzásról is szó esik” [részletek]. Ford. Lóriniszky Ildikó. In Neumer Katalin (szerk.): *Minden filozófia „nyelvkritika” I.: Nyelvfilozófia Locke-tól Kierkegaard-ig*. Gondolat, Budapest, 2004. 203–224.
- Sade, [Donatien-Alphonse-François] Marquise de: *Filozófia a budoárban (A szabadosság iskolája)*. Ford. Marsall Ilona. Pallas, Budapest, 1989.
- : *Jusitne, avagy az erény meghurcoltatása*. Ford. Vargyas Zoltán. Európa, Budapest, 1989.
- : *Szodoma százhusz napja*. Ford. Vargyas Zoltán. Athenaeum 2000, Budapest, 2001.
- Scheler, Max: *Az ember helye a kozmoszban*. Ford. Csatár Péter. Osiris, Budapest, 1995.
- Schiller, Friedrich: „A kezesség”. Ford. Kálnoky László. In Uő: *Versei*. Európa, Budapest, 1977. 240–245
- : *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Ford. Papp Zoltán és Mesterházi Miklós. Atlantisz, Budapest, 2005.
- Sennett, Richard: *A közéleti ember bukása*. Ford. Boross Anna. Helikon, Budapest, 1998.

- Shaftesbury, Lord (Anthony Ashley Cooper): *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. John Darby, Jr., London, 1711.
- : *Second Characters or The Language of Forms*. Ed. Benjamin Rand. Greenwood Press, New York, 1969.
- : „A moralisták: filozófiai rapszódia”. Ford. Fehér Ferenc. In Márkus György (szerk.): *Brit moralisták a XVIII. században*. Gondolat, Budapest, 1977. 71–248.
- : *Értekezés az erényről és az érdemről*. Ford. Aniot Judit. Kossuth, Budapest, 1994.
- : *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Ed. Lawrence E. Klein. Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- : *Sensus communis. Esszé a szellem és a jó kedély szabadságáról (levél egy barátjához)*. Ford. Harkányi András. Atlantisz, Budapest, 2008.
- Skinner, Quentin: *Visions of Politics. Volume III: Hobbes and Civil Science*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Smith, Adam: *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*. Ed. John M. Lothian. Thomas Nelson and Sons, London, Edinburgh, Paris, etc. 1963.
- : „Az erkölcsi érzelmek elmélete”. Ford. Fehér Ferenc. In Márkus György (szerk.): *Brit moralisták a XVIII. században*. Gondolat, Budapest, 1977. 423–553.
- Starobinski, Jean: *1789, az értelem jelképei*. Ford. Lőrinszky Ildikó. Európa, Budapest, 2006.
- Stendhal: *A szerelemről*. Ford. Kolozsvári Grandpierre Emil. Kalligram, Pozsony, 2000.
- Stephen, Sir Leslie: *The History of English Thought in the Eighteenth Century*. Smith Elder, London, 1876.
- Stolnitz, Jerome: „On the Signification of Lord Shaftesbury in Modern Aesthetic Theory”. *The Philosophical Quarterly*, 2. (1961), 43. 97–113.
- : „On the Origins of »Aesthetic Disinterestedness«”. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 20. (1961), 2. 131–143.
- : „Beauty: Some Stages in the History of an Idea”. *Journal of the History of Ideas*, 22. (1961), 2. 185–204.
- Struever, Nancy S.: „The Conversable World: Eighteenth-Century Transformations of the Relation of Rhetoric and Truth”. In Brian Vickers – Nancy S. Struever: *Rhetoric and the Pursuit of Truth: Language Change in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. William Andrews Clark Memorial Library, The University of California, Los Angeles, 1985. 79–119.
- Tacitus, Cornelius: *Összes művei*. Ford. Borzsák István. Európa, Budapest, 1980.
- Taylor, Charles: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Taylor, Jeremy: „Discourse of the Nature and Offices of Friendship”. In Charles Page Eden (revised and corrected): *The Whole Works of the Right Rev.*

- 216 *Jeremy Taylor, D. D.. Lord Bishop of Down, Connor, and Downpatrick. In Ten Volumes.* Longman, Brown, Green, and Longmans, etc., London, 1854. 1, 69–98.
- Thomson, Ann: *Bodies of Thought. Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment.* Oxford University Press, Oxford, New York, 2008.
- Townsend, Dabney: *Hume's Aesthetic Theory: Taste and Sentiment.* Routledge, New York, etc. 2000.
- Urmson, James Opie: *Berkeley.* Oxford University Press, Oxford, Toronto, Melbourne, 1982.
- Utasi Krisztina: *Ész és kinyilatkoztatás között. A Lessing–Goeze vita esztétikatörténeti jelentőségéről.* L'Harmattan, Budapest, 2009.
- Xenophón: *Emlékeim Szókratészről.* Ford. Németh György. Európa, Budapest, 1986.
- Velásquez, Eduardo A. (ed.): *Love and Friendship: Rethinking Politics and Affection in Modern Times.* Lexington Books, Oxford, New York, 2003.
- Villa, Dana R.: *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt.* Princeton University Press, Princeton, 1999.
- (ed.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt.* Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Vivant Denon, Dominique: *Point de lendemain etc.* Éd. Jean-François Bory. Seuil, Paris, 1993.
- : „Csak még meg nem virrad”. Ford. Reményi Édua. *Jelenkor*, LI. (2008), 12. 1348–1360.
- Warnock, Geoffrey J.: *Berkeley.* Blackwell, Oxford, 1982.
- Wessely Anna. „The Knowledge of an Early Eighteenth-Century Connoisseur: Shaftesbury and the Fine Arts”. *Acta Historiae Artium*, 41. (1999/2000), 279–309.
- Wolf, Richard B.: „Introduction”. In *Uó: An Old-Spelling, Critical Edition of Shaftesbury's Letter Concerning Enthusiasm and Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humor.* Garland Publishing, Inc., New York, London, 1988. 1–43.
- : „Shaftesbury's Just Measure of Irony”. *Studies in English Literature, 1500–1900*. 33. (1993), 3. 565–585.
- Woodfield, Richard: „The Freedom of Shaftesbury's Classicism”. *The British Journal of Aesthetics*, 15. (1975), 3. 254–266.
- Woolf, Virginia: *Orlando.* Ford. Szávai Nándor. Kriterion, Bukarest, 1984.