

Mészáros András



Zsebfilozófia

Tartalom

Előszó	5
Empedoklész / A szeretet hatalma	11
Szókratész / A filozófus erkölcsi felelőssége	19
Diogenész / Az „isten kutya”	27
Szent Ágoston / Önmagunk faggatása	35
Pierre Abélard / A szerencsétlen sorsú sztár	43
Baruch (Benedictus) Spinoza / A tolerancia	51
John Locke / Egyediség és társadalmi rend	59
Gottfried Wilhelm Leibniz / A valóságtól való eltávolodás	67
Donatien Alphonse Francois Sade, le comte de / Az élvezet filozófiája	75
Immanuel Kant / Miért Kant?	83
Greguss Mihály / Egy reformkori bölcsező	91
Georg Simmel / A szerelem: az individualitás elvesztése vagy önmagára találása?	99
Henri Bergson / Időtapasztalat és intuíció	107

Mészáros András



Zsebfilozófia

NAP KIADÓ
DUNASZERDAHELY 1998

Előszó

Kant a Pölitz-féle metafizikai előadások bevezetőjében azt írja, hogy a filozófia iskolás szempontból az észhasználat eszközeire, „in sensu cosmopolitico” pedig a hasznosságra irányul. De hogy ne valamiféle szimpla pragmatizmusra gondoljunk, mindjárt hozzáteszi azt is, hogy itt a bölcsességről van szó. Vagyis a tulajdonképpeni filozófus a gyakorlati filozófus. Még pontosabban: a filozófia arra hivatott, hogy felmutassa előttünk az emberi ész végső céljait. Ez a típusú filozófia Kant szerint négy alapkérdésre vezethető vissza: mit lehet tudnom?, mit kell tennem?, mit szabad remélnem?, mi az ember? Mivel pedig az első három kérdés az utolsóra vonatkozik, az „in sensu cosmopolitico” filozófiát joggal nevezhetjük antropológiának. Ha pedig így viszonyulunk a bölcselethez, akkor annak története és a benne felbukkanó rendszerek már nem csupán önmagukban hordozzák értéküket, hanem abban is, ahogyan megválaszolják az „antropológia” kérdéseit. Már nemcsak az ész és annak kritikai képessége, hanem az életbölcsesség is érdeklődésünk tárgyává válik.

De mi is ez a bölcsesség? Karel Čapek egyik kis novellájában Agathon, a filozófus boiotiai előadása során bon-

colgatni kezdi a ravaszság, az ész és a bölcsesség viszonyait. Arra az eredményre jut, hogy a ravaszság bizonyos adottság, amely könyörtelen mind tárgyával, mind az emberekkel szemben, tehát önző, és ezért sikerre vezet. Az eszesség a lélek ereje, amelyet hidegen hagynak az egyéni érdekek – tehát ez is könyörtelen az emberrel szemben –, de mindig igazságos a kitűzött célhoz; ezért javulásra vezet. A bölcsesség nem adottság, nem is lelki erő, hanem erény, mert mindig a jószándék, a rokonszenv, a megbocsátás és a szeretet vezet. A bölcsesség valamiféle szorongó vágyakozás a bennünket meghaladó, de mégis emberléptékű tökéletesség iránt. A ravaszság és az eszesség ezért a tettekben, a bölcsesség az átélésben nyilvánul meg.

Čapek Agathonja – miután így eljutott fejtegetése végére – nem is olvassa fel előkészített előadását, hiszen az (Kant szavait használva) csupán „kritikai képességeink gyakorlása”, de nem a lét átélése. Persze itt ismét pontosítanunk kell, nehogy az átélést a misztikával azonosítsuk. A pontosítást pedig hadd végezze el egy másik irodalmár, mégpedig Anatole France, aki – Čapekhez hasonlóan – szintén szívesen egyensúlyozott a művészet és a bölcsélet között alig megrajzolt határvonalon. Ő az értelem segítő társaiként az iróniát és az együttérzést nevezte meg. Az első az életet kedvessé teszi, a másik pedig áhítatot ébreszt iránta. Ez az irónia azonban nem könyör-

telen: nem teszi nevetségessé sem a szerelmet, sem a szépséget. Mosolya enyhíti a haragot, és arra tanít bennünket, hogy ne vessük ki azokat a rossz és buta embereket, akik iránt gyengességünkben nem éreznénk semmi gyűlöletet.

A bölcsesség nem nélkülözheti a tudást, de meghatározó vonása mégis a sóvárgás, az együttérzés és az irónia, némi túlzással tehát azt mondhatjuk, hogy a bölcs ember nem számító, hanem játékos, nem egyoldalúan racionalista, hanem empátiával teljes. A sorsot nem vele szemben álló idegen erőnek, hanem kihívásnak, lehetőségnek tekinti abban az értelemben, hogy csak általa és rajta keresztül valósítható meg az egyén személyes eszkatológiája. A bölcs ember – élete rosszrafordultakor – nem a sorsot vádolja, hanem önmagáról állapítja meg, hogy „rosszul játszott”. A bölcs ember – annak ellenére, hogy a transzcendencia világát komolyan veszi – élete és az erkölcsösség értelmét evilági keretekbe: az ember iránti áhítatba helyezi.

A filozófia ilyen módon már nem rendszerformájában és nem a rendszerek változásaiban kap szerepet. A gyakorlati filozófia, az életbölcsesség a mi személyes viszonyulásunk a világmindenséghez. Az alábbi írások ezt a személyes attitűdöt és ennek változatait követik nyomon. Másszóval: bizonyos emberi alapállások filozófiai előképeire kérdezzük rá („antropológia”?). A filozófusok név-

sora nem reprezentatív, hanem – mint mondtam – személyes viszonyuláson alapuló; és mint ilyen, a kronológiai összefüggésen túl, egymás-mellett-létüket tételező. Hiszen kortársaink ők mindannyian.



Empedoklész

(i. e. 490–430)

„Elsősorban is azt tudd meg,
 hogyminden anyagnak
Négy a gyökérzete: a fénylő Zeusz, őszanya Héra,
Aidóneusz s Nésztisz, könnyűível ős vizet ontó!”

(B6 fragmentum)

A szeretet hatalma

Empedoklész görög filozófusról sajátságosan kettős kép alakult ki a róla szóló forrásokban. Vannak olyan szövegtöredékek, amelyek mint tudományos munkát végző, a köz hasznában tevékenykedő embert, más fragmentumok meg mint misztikus megszállottat, mint önmagát istennek tekintő prófétát állítják elénk. Ez az utóbbi Empedoklész azt állítja, hogy a lélek isteni eredetű, valamikor szerves egységben élt a harmonikus léttel, a „szphairosz”-szal, de bizonyos okok miatt lezuhant a mi kínokkal teli világunkba, ahol halál, gyűlölet, betegség pusztítanak. A léleknek hosszú ideig kell vándorolnia, növényi és állati létet váltogatnia ahhoz, hogy megtisztulva visszakerülhessen az isteni egységbe. Empedoklész tehát – akárcsak Püthagorász – hitt a lélekvándorlásban. Fennmaradt róla a történet, hogy egy éjszaka nyomtalanul eltűnt a tanítványai közül, és már senki sem akadt a nyomára. Ez bizonyította volna isteni eredetét, tehát azt, hogy az istenek maguk közé ragadták őt. Egy más változat viszont arról szól, hogy saruit megtalálták az Etnán, vagyis hogy a tűzhányóba ugrott volna. Így kívánván egyesülni az elemekkel, amelyek a világot alkotják.

Itt nem fogunk foglalkozni azzal a kérdéssel, mi és mikor vitte rá az akragasi bölcset arra, hogy materialisztii-

kus szemléletét a püthagoreus-orphikus meggyőződéssel váltta fel. A bennünket érdeklő téma vele kapcsolatban a szerelem, tehát az a kozmikus erő, amely több változatban már a görög mitológiában is megjelent. Fereküdesz például azt állította, hogy Zeusz, mielőtt a világot megalakította volna, átváltozott Erósszá, hogy az ellentéteket egységre hozza. Eme egység nélkül talán máig az őseredet káosszal birkózna. Empedoklész ezt a szerelemértelmezést emelte filozófiai szintre, Platón pedig a tökéletességig vitte.

Empedoklész nem véletlenül nyúlt a mitológiai hagyományhoz. Parmenidésszel ellentétben (aki szerint a létező egyetlen, mozdulatlan és változatlan) ő a korábbi gondolkodókhoz kapcsolódik, és a világ sokféleségét és mozgó voltát tételezi. Teszi viszont mindezt úgy, hogy a jelenségeket véli változónak, míg a dolgok „gyökereit” állandónak tartja. Négy ilyen ősforrást nevez meg, amelyeket poétikusan nevez el:

„Elsősorban is azt tudd meg, hogy minden anyagnak
Négy a gyökérzete: a fénylő Zeusz, őszanya Héra,
Aidóneusz s Nésztisz, könnyűivel ős vizet ontó!”

(Zeusz itt a tűz, Héra a levegő, Aidóneusz a föld, Nésztisz pedig a víz.) Ezek az elemek azonban – változatlanságuk és megmaradásuk ellenére – nem aktívak, hanem szinte elszenvedik a kombinációikból adódó alakulást. Ahhoz, hogy mozgásba jöjjenek és egymással elegyedjenek, mozgatóerőre van szükségük.

Ez a mozgatóerő nem egyedüli. Parmenidész kettőt említ, mégpedig a „philotész”-t (szeretet, barátság) valamint a „neikosz”-t (gyűlölet, viszály). Szerinte általában a „philotész” az, amely egymáshoz közelíti és egyesíti az elemeket, míg a „neikosz” szétválasztja azokat. Némely esetben azonban úgy véli – erről Arisztotelész tudósít bennünket –, hogy fordított a helyzet, és a „neikosz” a teremtmény, a „philotész” pedig a bomlasztó erő. Mivel első pillantásra nyilvánvaló, hogy Empedoklész szemlélete nemcsak a mitológia folytatása, hanem új módon antropomorfizáló, nagy valószínűséggel elmondható, hogy mintaként az emberi viszonyok lebegtek a szeme előtt. Egyszerű példaként felhozható az, amikor a már létező szerelmi viszonyba kívülről betör az új szerelem. Ekkor már nem egyesíti, hanem szétfeszíti a fennállót.

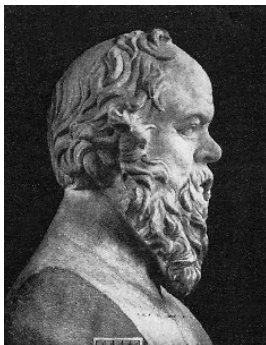
Az emberi vonzódásokra emlékeztet az is, hogy Empe-

doklész szerint az elemek természeti szükségszerűség hatására keverednek egymással. Az arányok, azaz hogy milyen jelenség jön létre belőlük, már a véletlen műve. A szerelem is végzetszerűleg lep meg bennünket, és ezért nagy valószínűséggel meg is jósolható a bekövetkezete. Kiszámíthatatlan azonban az ideje, a mikéntje, a mértéke és a tárgya.

Empedoklész kozmogóniája a herakleitoszi tant juttatja eszünkbe. Ahogyan Hérakleitosz szerint nem léphetünk kétszer ugyanabba a folyóba, mert abban a következő pillanatban már más víz folyik, úgy Empedoklész szerint sincs a világmindenségben nyugalom. Az egyik világ keletkezik, a másik pusztul, és ez a változás állandó – kezdet és vég nélkül. Ez azért van így, mert a „szeretet” és a „viszály” harcában egyik fél sem tudja kicsikarni a végleges győzelmet a maga számára. A keletkezések és az elmúlások végetlen folyamatában azonban vannak viszonylagos nyugvópontok, amikor az egyik fél a másikkal szemben ideiglenesen túlsúlyra jut. Azt az állapotot, amikor a „szeretet” uralkodik a viszonyok felett, Empedoklész „szphairosz”-nak nevezi. Ilyenkor az elemek koncentrálódnak és levetkezik ellentétes vonásaikat. Ez a harmonikus szituáció azonban csak pillanatnyi szünet a forrongó változások közepette. A „viszály” ugyanis mindig újra támad, hatására az elemek kiválnak az egységből, és új helyzet áll elő. Ezt Empedoklész egy antik

kommentátora „akoszmia”-nak, azaz rendezettség nélkülöző állapotnak nevezte el.

Látjuk, hogy a szeretet az az erő, amely a „szphairosz”-t, az „elveszett paradicsomot” létre tudja hozni. A „philotesz” tehát pozitív irányú változásokat von maga után. Ezt a funkcióját később Platón hangsúlyozta ki, és a szeretetet felruházta a moralitás jegyeivel, miáltal az eredeti kozmogonikus szemlélet most már elképzelhetetlen az értékelés nélkül. Ha most át is ugorjuk a keresztény értelmezést és kihagyunk egy olyan gondolkodót is, mint Pascal (akinél a szeretet gnoszeológiai előzi meg az ismeretet), akkor is megállapíthatjuk, hogy Empedoklész gondolata az említett változtatásokkal máig él. Egyedüli példaként hozzuk fel Max Schelert, aki ugyancsak azt állítja, hogy a szeretet az, amely a dolgokat tökéletesedésük felé irányítja.



Szókratész

(i. e. 469–399)

„...nem azt kell nagyon megfontolnunk, mit mond majd rólunk a tömeg, hanem hogy mit mond az az egy, aki ért az igazsághoz és igazságtalansághoz, és mit mond maga az igazság.”

(Szókratész, Platón „Kritón” című művében)

A filozófus erkölcsi felelőssége

Szókratészről, az ókori görög filozófusról a legtöbbünknek alighanem csak az ugrik be az emlékezetébe, hogy volt egy Xanthippé nevű házsártos felesége. Ismét mások talán emlékeznek híres mondására: „Azt tudom, hogy semmit sem tudok.” A történelemben jártasabbak pedig felemlítik, hogy feljelentésre bíróság elé állították, és méregpohár kiivására ítélték. Ezekután ő – habár a szökésre lehetősége lett volna – inkább a halált választotta. Szókratész halála nemcsak kortársait rendítette meg, hanem napjainkig kiterjedő hatással kényszerít arra, hogy döntését modellértékűnek tekintsük. Hogy miért? – erre szeretnénk választ adni e rövid cikkben.

Hegel „világtörténelmi személyiség”-nek nevezte Szókratészt, mégpedig azért, mert szerinte az a váltás, ami az antik filozófiában Szókratésszel kezdődött, az emberi szellem fejlődésében is mérőöldkőnek számít. Szókratész elődeihez viszonyítva (a szofistákat leszámítva) már nem érdeklődik (legalábbis érett korában nem) a természet problémái iránt. Ami őt foglalkoztatja, az az ember. Az emberi tudás lehetőségei, de főként az erkölcs ereje és gyarlósága. Átvette Prótagorász álláspontját, miszerint az ember, azaz az önmagát tudatosító emberi gon-

dolat a mértéke mindennek. A korai görög filozófusok még a természetben és annak elemeiben keresték a létezés titkát. Szókratész forradalmi újítása abban rejlik, hogy ezentúl már nem vonatkoztathatunk el az embertől, aki adottságaitól függően ismeri meg és alakítja a természetet. De ez nemcsak a naiv realizmus feladását jelentette, hanem azt is, hogy az egyén felé kell fordulnunk. Röviden: az emberiség a természettel szemben csak saját szellemiségében fedezheti fel lehetőségeit; az egyén a társadalomhoz való hozzáállásában úgyszintén önmagában kell hogy megtalálja cselekvése céljait.

Itt kell keresnünk annak a szókratészi alapállásnak a gyökereit, amely annyira provokálta az athéni polgárokat, hogy ezért képesek voltak halálba küldeni egy filozófust. Arról van szó ugyanis, hogy ha elismerjük az egyéni gondolat autonómiáját, akkor el kell fogadnunk a rákövetkező mozzanatot is: azt tudniillik, hogy ez a gondolat már nem az egyén érdekeinek szolgája, hanem egy sajátos objektivitást termelő potencia. E gondolat termékei egyenrangúvá válnak a társadalom bevett normáival, sőt, azok vetélytársaivá nőik ki magukat. Ha egyszer felismertük egy gondolat igazságát, akkor a mellette való kiállítás nemcsak elméleti, hanem gyakorlati, erkölcsi tett is. Szókratész módszere az volt, hogy magát tájékozatlannak tekintve polgártársait faggatta bizonyos dolgokról, fogalmakról. Azok állításait aztán újabb kérdéseknek ve-

tette alá, hogy az állandó fogalmi tisztázás nyomán közösen bukkanjanak rá az „igazságra”. Ez a módszer azonban kényelmetlen mindazoknak, akik biztosak elfogadott álláspontjukban. Az autonóm gondolat általában kényelmetlen minden, önmagában kételkedni képtelen erő számára.

Az athéni átlagpolgár számára akkor az erkölcs forrása a bevett valláson és a szokásokon alapuló rend volt. Gondoljunk bele abba a helyzetbe, amikor egy társadalom éppen csak rögzült szokásjoga amúgy is óriási nyomásnak van kitéve az ismétlődő háborúk miatt (tehát amikor a többség a mának élve nem veszi halálosan komolyan az erkölcsöket), és ekkor fellép egy filozófus, aki reflektálni kívánja a normákat; ami azt jelenti, hogy ő kívánja eldönteni, mi a jó és mi a nem jó!

A hatalomnak mindig akadnak kiszolgálói: Szókratészt is volt, aki feljelentse. A vádak ismeretesek: Szókratész nem hisz Athén isteneiben; új isteneket akar bevezetni; megrontja az ifjúságot. A vádpontok, Szókratész életét ismerve, nevetségesek. Ő maga is felhozta védekezése közben a város melletti cselekedeteit, bátor kiállását. De ha a vád hamis, a tárgyilagos védekezés nemcsak célját téveszti, hanem még jobban megerősíti a bírakat eltökélt szándékukban. Persze az igazsághoz tartozik az is, hogy Szókratész nem tanúsított bűnbánó magatartást, amit pedig elvártak volna tőle, és talán a büntetés is enyhébb lett

volna. De nem így történt. Halálra ítélték őt.

Tudjuk azonban, hogy az ítélet után még harminc napig élt Szókratész. A kérdés az, hogy miért nem menekült el Athénból, amire többen is biztatták őt, sőt, ez a megoldás már a bíráknak sem lett volna ellenére. Több válasz lehetséges erre. Az egyik az, hogy Szókratész már hetven éves volt akkor, és a halál nem volt távol tőle. A másik az, hogy szokásos filozofálását máshol nem gyakorolhatta volna, és enélkül az életét nem tartotta sokra. A legfőbb ok azonban valószínűleg az volt, hogy hű akart maradni a tanításához. Ez nem azt jelentette, mint sokan vélik, hogy mivel Athén törvényeit mindig tisztelte, azokat szökésével kétségbe vonta volna. – Most nem filozófust idézek, hanem egy író. Lengyel József „Antikritón”-jában mondja ki, hogy Szókratész tudatában volt annak, hogy a hatalom még nem igazság, tehát igazságtalanságot követünk el, ha alávetjük magunkat egy hamis ítéletnek. Szókratész tehát „azért halt meg, hogy az igazság életét bizonyítsa halálával”.

Szókratész halála tehát nem azért volt tragikus, mert igazságtalanul ítélték el, hanem azért, mert sorsa egy súlyos konfliktus hordozója volt. A konfliktus két ellentétes elv között robbant ki. Az egyik oldalon a társadalom általános akarata által megszentelt szokások és a jog, a másikon az autonóm gondolatot védelmező egyén. Mivel pedig a szubjektív szabadság elve a filozófia mindenkori

alapköve, Szókratész szerepvállalása minden filozófus erkölcsi zsinórmértéke. Legalábbis elvi szinten. Ezért nem véletlen az a gyakori párhuzam, amit Szókratész és Jézus között szoktak húzni. De tudjuk azt is, mennyire nehéz e két példát követni.



Diogenész
(i. e. 400–323)

„A tömeg nagy, de az ember kevés.”

(Diogenész Laertiosz, 6. könyv, 60)

Az „isteni kutya”

Szinópei Diogenésről számtalan anekdota maradt fenn, ezért ha másról nem is, arról mindenki ismeri, hogy hordóban lakott. Az antik cinikus (künikosz) filozófia legnevesebb képviselője volt. Ez az iskola – sok más korabeli gondolkodóhoz hasonlóan – szintén a jó általános eszméjét tűzte ki célul, és arra kereste a választ: miben keresheti az egyes ember ezt a jót? A megoldást az egyén tökéletes szabadságában és függetlenségében vélte föllelni. Ezt a függetlenséget pedig a különleges célokkal, szükségletekkel és élvezetekkel szembeni közömbösség útján akarta elérni. Mivel így minden szükségletet a lehető legalacsonyabb szintre szállított le, a jó alapvető formájává a természethez való kötődés vált. Ezt bővítette ki a társadalommal, a közélettel és a civilizáció termékeivel szembeni önállóság.

Diogenésről maradt fenn az az anekdota, hogy már csak egy poharat hordott magával, de amikor meglátott egy kisiút, amint az a tenyeréből itta a vizet, ezt a poharat is eldobta, hiszen felesleges luxusnak bizonyult. Ugyanígy egy ismerősenek, akire a szolgálja adta fel a cipőt, ezt mondta: „Még nem vagy tökéletesen boldog, mert az orrod még nem ő törli; de ez csak akkor fog bekövetkez-

ni, ha megbénul a kezed.” Ez a példabeszéd élesen világítja meg a diogenészi hozzáállásban rejlő üzenetet: ön-maga ellentétébe fordul át minden igyekezetünk, ha saját természetünket akarjuk meghaladni. Az emberek – szerintem – nem tudják, mire vannak elhivatva, és ezért önma-gukról sem bírnak pontos ismerettel. Talán a legelhíre-sültebb vele kapcsolatos történet is erről szól: Fényes nappal égő lámpással járt a városban, és amikor megkér-dezték, miért teszi ezt, azt válaszolta: „Embert keresek.”

Milyen ember volt az, akit ő keresett? Valószínűleg nem az a sokaság, amelyet az olimpiai játékokon látott, mert róluk is azt mondta, hogy „nagy tömeg volt ott, de ember kevés”. Diogenész a saját életével példázta annak a bölcsnek a sorsát, akinek semmije sincs, tehát mindene lehet; aki a törvényen és a társadalmon kívül áll, és aki számára az egyedüli törvény a természet. Diogenész a család nélküli hazátlan csavargó, aki bármivel foglalkoz-hat és bármibe öltözhet; ő a szellem arisztokratája és vi-lágpolgár.

Amikor Nagy Sándorral találkozott, az így mutatko-zott be neki: „Én Alexandrosz vagyok, a nagy király.” Mire Diogenész így felelt: „Én pedig Diogenész, a ku-tya.” A kérdésre, hogy miért hívják kutyának, azt mondta: „Dörgölődzöm azokhoz, akik ellátnak; meg-u-gatom azokat, akik nem adnak semmit; megmarom a semmirekellőket.” Ne gondoljuk azonban, hogy Dioge-

nész farkcsóváló eb lett volna, aki talpnyalóvá süllyedt, hiszen valójában nagyon kevesen voltak azok, akik valamivel ellátták volna őt. Erről is fennmaradt egy anekdota. Amikor megkérdezték őt, miért van az, hogy az emberek a koldusoknak adnak alamizsnát, de a filozófusokat nem ajándékozzák meg, Diogenész így felelt: „Azért, mert azzal számolnak, hogy bénákká és vakokká válhatnak, de sosem gondolnak arra, hogy filozófusok legyenek.” Itt ismét felbukkan a görög filozófusok állandó témája, az erkölcsös élet lehetősége, amelyet Diogenész a bölcsé válásban látott. Akik ezt a lehetőséget nem tudatosították, vagy nem éltek megfelelő módon, azokat állandóan „megugatta”. A „kutya” név tehát kitüntetés volt Diogenész és a többi künikosz filozófus számára, és talán nem véletlen, hogy a középkori dominikánus szerzeteseket – akik ugyancsak szerény életvitelükkel és a tömegeket erkölcsi példázatokkal megtéríteni kívánó magatartásukkal váltak ki – szintén kutyáknak nevezték (Domini canes = isten kutyái).

Diogenész, persze, alaposan különbözött is a keresztény prédikátoroktól, mert míg azokat kötötte a Szentírás, ő azt tartotta, hogy a legszebb emberi vonás a szólásszabadság. Ezért is részesítette előnyben a természet törvényeit a társadalmi előírásokkal szemben, mondván, hogy semmit sem helyez a szabadság elé. A filozófia is ezt a célt szolgálta nála, mert arra a kérdésre, hogy mi haszna van a bölcséletből,

a következőt válaszolta: „Ha más nem is, az biztosan, hogy fel vagyok készülve bármilyen sorsra.”

Ezen utóbbi kijelentése az illúziónélküliségről minden korban érvényes válasz a filozófia hasznosságáról feltett kérdésre. Közvetlen haszon ugyanis a filozófiából sosem származik, de egy szilárd életfilozófia irányt mutat a legváratlanabb erkölcsi dilemmáknál; tartást ad az egyénnek, hogy bölcsen viselje el az élet legkegyetlenebb csapásait is, de ugyanakkor ne bizakodjon el, ha a napfényes oldalra kerül. Diogenész ugyan nem ezt a nyugodt derűt jelképezte, hanem inkább az örök provokátor alakját mutatta – nem hiába nevezte őt Platón „örjöngő Szókratész”-nak – mégis a filozofálás egy állandó lehetőségét állítja eléink. Azt, hogy önmagunkat felszabadítva látásunk is kitisztul, és gondolataink is szárnyalóbbakká válnak. Még ha bohóckodással vagy „kutyálkodással” érjük is ezt el.

Hegel azt írta Diogenészről, hogy azok közé a filozófusok közé tartozott, akik tanításukat nem emelték a tudományos rendszer szintjére. Diogenész korunkbeli aktualizálója, Peter Sloterdijk (*Kritik der zynischen Vernunft*) ugyanezt a vonását emeli ki, és azt írja róla, hogy gondolatait nem hagyta az eszmék birodalmában, hanem megtestesítve kipróbálta őket az egyéni élet megpróbáltatásai között. Sloterdijk az antik küinizmust a modern cinizmussal helyezi szembe, amely, szerinte ugyanolyan „sze-

rencsétlen tudat”, mint például az ideológia. A künisz-
mus felújítása ebben az értelemben azt célozza, hogy mo-
dellet találjunk a társadalmi tiltakozás alulról induló for-
májához. A diogenészi szemtelenség az eszközök ciniz-
musával szemben (amely a megállapodott hatalmat is jel-
lemzi) behozhatja a célok küniszmusát; ami azt jelenti,
hogy feladjuk a távoli célok utópiáját, és a közvetlen lét-
ben próbáljuk lefékezni a hatalomvágyat és a vágy hatal-
mát. Egyszóval: bevezetjük az illúziómentességet mint az
életbölcsség legnagyobb jótéteményét.



Szent Ágoston
(354–430)

„Várakozik, figyel és emlékezik a lélek.
És amit vár, azon át, amire figyel, abba enyészik,
amiről emlékezik.”

(Vallomások, XXVIII. 37.)

Önmagunk faggatása

A vallomás gondolat-, érzelem-, szándékfeltáró megnyilatkozás. Egyszerű, ha mindez készen van a megnyilatkozásban. Egyszerű, mert csak meg kell fogalmazni azt, ami kikívánczik. De mennyivel nehezebb, ha nem racionalizáló, vagy (urambocsá!) elleplező szándékkal akarom tudatosítani önmagam számára a megtörténtekeket. Vagyis, ha utat keresek önmagam felé. Utat, amelyen nem érzéki tájékozódási pontok segítik a vándort, hanem csak az a cél, amelyet éppen keresünk. Magunkat fürkésszük, és ezért önmagunktól önmagunkig kell eljutnunk.

„Magamnál mi van közelebb hozzám?” – kérdezi Szent Ágoston. Szónoki kérdés, de nem értelmetlen. Mert csak közelítsük a kezünket a szemünkhöz, és tanúi leszünk a látás elhomályosulásának. A megismeréshez távolságtartás szükségeltetik: érzelmi, érdekekbeli és időbeni. Önmagunktól önmagunk felé nem kerülhetjük ki az időt. De emlékezünk-e közben a feledésre?

Mert határtalanul mély és sokrétű az emlékezet, de határtalanul sokrétű a feledés is. Nem véletlen, hogy a filozófiatörténet a híres Vallomások mellett legalább ugyanannyi (ha nem több) Vigasztalást is számon tart. Az első esetben a filozófia eszköz arra, hogy elmélyedjünk ala-

nyiségünkben, a másik esetben sorsunkkal számotvetve kapaszkodunk a bölcsélet általánosságába. Szent Ágoston kétségkívül az első módszert alkalmazza. Ami aztán oda vezeti őt, hogy metafizikai megkötések túl komolyan nem véve megpróbálja egy szubjektív ontológiát ráhúzni arra, amiről vallani kíván.

Mert bármennyire tisztelte is Ágoston Platónt, a platóni ciklikus idő nem felelt meg az ő felfogásának. Nem felelt meg azért, mert az örök visszatérés eszméje a világ ismételtetőségét, végeredményben pedig valamiféle egyenműségét feltételezte. Az ágostoni emlékezet pedig belsőleg tagolt, minőségében egymástól elváló tartalmakból áll össze. De nem felelt meg azért sem, mert Ágoston szerint a múlt és a jövő nem létezik. Csak a jelen a valós. A múlt ezért jelen a múltból, a jövő pedig jelen a jövőből. Az idő csak a lelkünkben van meg. „Emlékezésünk: jelen a múltból. Szemléletünk: jelen a jelenről. Várakozásunk: jelen a jövőből” – mondja Ágoston. Mindenfajta valomás, ennél fogva mindenfajta önvallás is ezeken a koordinátákon belül jelenhet és jeleníthető meg. Az időnek ilyen felfogása alapozza meg azt a szubjektív ontológiát, amely nemcsak azt állítja, hogy a múlt a jelen függvénye, hanem azt is, hogy a múlt belenyúlik a jelenbe. Ha ugyanis a lélek három dimenziójú, és ha a lélek én magam vagyok – ahogy Ágoston vallja – akkor mindhárom dimenzió kötelez valamire.

De vajon mire? Elsősorban arra, hogy – mivel a jelennek nincs kiterjedése – pontosan tartsuk meg az emlékezetünkben a múlt dolgait és eseményeit. Ha ugyanis ezt nem tesszük meg, mi fog áttűnni a jövőbe? Ha nem emlékezünk, mit várjunk, mit reméljünk? A kiürült múlt reménytelen jövőt hoz. És két tartalmatlan dimenzió között a pontszerű jelen létében semmissé, jelentésében semmitmondóvá, emberi viszonyaiban sivárrá válik. Megszűnik a vallomás vágyott kényszere. Már nincs mire rákérdezni, sőt, nincs is, aki kérdezzen.

A vallomás a múltból a jelenen át a jövőbe áttűnő dolgok elrendezése. Ez az elrendezés a lélek maradandóságát biztosítja, azt, hogy ne hulljon a semmibe, a káoszba. Misztikus filozófiák szerint a nemzés a teremtés állandó újraismétlése. De nem kell misztikusnak lenni ahhoz, hogy hasonlóvá váljunk a feltételezett mindenhatóhoz. A vallomás ugyanis a mindenre való emlékezést helyettesíti. Azzal, hogy a múltból fennmaradt benyomásainkat, képzeiteinket – amelyek mindig csupán töredékét képezik annak, ami valóban megtörtént volt – csoportosítjuk, egymáshoz viszonyítjuk és egységes nézőpont alá hozzuk, egy személyes univerzumot hozunk létre. És mivel a vallomás egy elbeszélés, a kifejlődés is adva van. A vallomás a lélek mozgása. Ennek kiterjedése az idő.

Vallomás nélkül a lélek mozdulatlanná lenne. A lélek, Ágoston „belsőbb embere” válna tetszhalottá, vagy telje-

sen azzá. Ez megengedhetetlen, mert az öngyilkossággal lenne egyenlő. Tehát vallomást, önvizsgálatot kell tenni – mindig és állandóan. De mire támaszkodjon a lélek az elrendezésnél? Ágoston válasza egyértelmű: a szeretetre. Lelkünk súlypontja a szeretet. Eköré kell elrendezni mindent, amire emlékezünk, amit szemlélünk és amire vágyunk. Ágoston esetében érthető ez az igény, mert a szeretet az ő felfogásában nem valami személyes és egyénre leszűkített érzelem vagy szimpátia, hanem a világ rendjének a magja. Rajta keresztül olyan meghamisíthatatlan és tévedhetetlen szempont birtokába jutunk, amely meggátolja, hogy pillanatnyi érdekeinknek rendeljük alá az emlékezetet és az elvárásokat. A lélek nem a tűnő dolgokat sóvárogja, ezért a maradandókat tartja meg emlékezetében, és az örökkévalót kívánja. Az önmagunktól önmagunkhoz vezető út nem más, mint ennek a „belsőbb embernek” a felismerése és hangjának a követése.

Könnyű volt – vélhetné valaki – Ágostonnak a vallomás a felismert és vállalt igazság fényében. De ez tévedés. Az igazságot csupán önmagunkra találásunk után látjuk meg. És Ágoston tekervényes utakon talált önmagára. Ebben kortársunk, és emiatt okulhatunk Vallomásain akkor is, ha mi magunk nem vagyunk hívők.



Pierre Abélard
(1079–1142)

„...a természetes testi gyönyör semmiképpen sem bűn, s nem róható fel vétkünkül, ha gyönyörködünk abban, aminek megtörténtét szükség-szerűen kíséri a gyönyör érzése.”

(Ethica)

A szerencsétlen sorsú sztár

Petrus Abaelardus – Jacques Le Goff szavaival: a modern értelmiség első nagyszabású képviselője – valódi sztár volt, annak mai tulajdonságaival egyetemben. Erre utal, hogy kiegyensúlyozott véleményt nem nagyon mondtak róla. Kortársai elfogultak voltak vele szemben: vagy gyűlölték, vagy (mint főként tanítványai) rajongtak érte. Nézetei állandó viták forrásai voltak, és ha éppenséggel semmilyen tanításába nem akadtak bele, akkor ő maga keresett ellenfeleket. Kedvvel hangoztatta kivételes képességeit. Önéletrajzában nem kis öntudattal írta le: „...olyan nevet szereztem a dialektika tudományában, hogy lassanként nemcsak egykori diáktársaim, hanem mesterem szűkebb köre korlátozott hírét is elhomályosítottam”. De nemcsak életében volt szélsőséges megítélések tárgya, hanem halála után is. Olyan tudósként kezdtek emlegetni, aki birtokolta az egész akkori tudást. Egy dicsérő vers szerint halálával a filozófia szállt sírba. Mára azonban elhomályosult a filozófus képe, és ha valamiről emlékezünk rá, akkor az Héloise-hoz kapcsolódó legenda szerelme.

Abélard élete elég jól ismert. Apja nemesember volt. Abélard azonban a kardot a dialektika fegyverével cserél-

te fel. A kor legismertebb mestereinél folytatja tanulmányait, amelyek során hamar kitűnnek képességei, de szerencsétlenségeinek okai is. Mindenütt ugyanazon minta szerint folynak le az események: Abélard rövid idő alatt kiismeri tanítóját, páratlan vitakészsége és logikai ismeretei alapján megcáfolja annak nézeteit, miáltal a többi tanítványt is a maga oldalára állítja. Így tesz Champeaux-i Vil móssal, Anselmus-szal, Szent Bernáttal. A francia filozófusok ünnepelt sztárjává válik, de egyáltalán nem meglepő, hogy mindenre elszánt ellenségeinek táborába is alaposan megnő ezáltal. Főként azt vetették a szemére, hogy hiába ismeri jól a filozófiát, fogalma sincs a teológiáról. A vádakra úgy felel meg, hogy kommentárt rögtönöz Ezékiel prófétához, mondván, „ismereteimet nem az elődök tanulmányozásából, hanem szellemem mélységeiből merítem”. Ismét sikert arat, és hallgatói közelharcot vívnak az előadásairól készített jegyzetekért.

Abélard sikere csúcsán van. Innét zuhan le Héloise-zal történt kalandja nyomán. A dolog egyszerűen indul. Abélard tudomást szerez Fulbert kanonok unokahúgáról, aki tizenhét éves, gyönyörű és mindenekfelett roppant művelt. Ő az a tökéletes nő, akire ízlésének és tekintélyének szüksége van. A hódítás tervét még hideg fejjel dolgozza ki. A zsugori Fulbert-t könnyen ráveszi, hogy szállítás és ellátás fejében taníthassa a lányt. Amivel azonban senki sem számított, bekövetkezett: a legszorosabb szelle-

mi, majd testi kapcsolatot felváltja a szerelem, amely már életük végéig elkíséri őket. A rajtkapás után titokban, később egyre nyíltabban vállalják a viszonyt. Újabb kellemtelenség, hogy Héloise terhes lesz. Abélard apácának álcázva megszökteti Héloise-t, aki fiúgyermeket szül. Abélard felajánlja Fulbert-nek, hogy tettét jóváteendő, feleségül veszi Héloise-t, habár retteg attól, hogy ez derékbátorné a karrierjét. A tévovázás nem vallási okokból ered, hanem egyrészt abból, hogy a korabeli „amour courtois” a szerelmet csak a házasságon kívül ismerte el, másrészt neki csak azért volt szüksége a nőre, hogy saját személyisége kiteljesedhessen. Ami a legmeglepőbb, maga Héloise kéri egy levélben Abélardot, hogy mondjon le a házasságukról. Végül is az esküvő megvalósul. Csakhogy míg Abélard titokban szeretné tartani a házasságkötést, Fulbert dobra szeretné verni. Abélard erre ráveszi Héloise-t, hogy egy időre vonuljon vissza egy kolostorba. Fulbert megneszelve mindezt egy éjszaka fogdmegeivel együtt betör Abélard házába és – hogy fejezzem ki ezt finoman? – megfosztják őt férfiasságától. Abélard ezekután elbujdosik Párizsból. Felépülése után azonban visszanyeri harc-készségét, és menhelyén ismét tanítani kezd. A diákok csődülnek hozzá. Már előtte, 1121-ben elítélik egy teológiai értekezését, most pedig újabb ellenfele támad – a leg-hatalmasabb: Szent Bernát. Ő csak egyetlen módszert ismer a szerinte eretnekek ellen: az erőszakot. Miután nem

tudja Abélard-tól elcsábítani a diákjait, egy vitaülést a színpalak mögött ügyesen zsinattá alakítva elítélteti Abélard-t. Aki aztán végleg megtörve a Cluny-i apátságba menekül. Itt ugyan Petrus Venerabilis közbenjárására kibékül Szent Bernáttal, de nem sokkal ezután meghal. A Cluny-i apát finom gesztusa, hogy Abélard hamvait Héloise-nak adja át, aki ekkor az Abélard alapította Paraclet-kolostor főnöknője.

Hosszan időztünk a méltán híres szerelemnél. Végezetül azonban szóljunk néhány szót Abélardról, a filozófusról is. Elsősorban – és ezt Le Goff is kihangsúlyozza – a logika mestere, a „dialektika lovagja” volt. Leghíresebb műve e téren a „Sic et non” (Igen és nem), amelyben a következetes érvelés és bizonyítás elkerülhetetlen szükségességét védi. A logika minden erőfeszítésének eszerint arra kell irányulnia, hogy tisztázza a nyelv és az általa jelölt valóság közti megfeleléseket.

Abélard azonban erkölcsfilozófus is volt. Az „Ethica seu Scito te ipsum” (Etika, avagy ismerd meg tenmagadat) című művében a morális élet egyik központi alkotóelemének az ember szabad döntési képességét teszi, és Szent Bernáttal szemben a bűnt csak valami hiánynak, nem pedig az ember alapmeghatározottságának tartja.

Végezetül, mint teológus, síkra szállt a hit és az értelem szövetségéért, és ezzel a kezdeményezésével a Szent Tamás előtti keresztény filozófia egyik legnagyobb alakjává

vált. Alaptétele: „Intellego, ut credam” (Megértem, hogy higgyem) mindenfajta dogma racionális mérlegelésére hívja fel az utókor figyelmét.

A tolerancia

Amikor Spinozát a zsidó hitközség kizárta sorai közül, az ún. nagy átok, a sammata szövegében ráolvasták a következőt is: „...Ne érje meg élete határát és ne menjen túl rajta... Legyen mint polyva a szélben, s űzze őt el az Úr angyala ...s az Úr irtsa ki a nevét az ég alatt...” Nos, úgy tűnik, hogy az önmagukba zárt közösségek, mint a korabeli zsidó enklávék is, túl komolyan veszik azt a kötődést, amely az egyént saját csoportjához csatolja. Olybá veszik a konkrét, mindennapos, nyelven és hagyományon alapuló egységet, mintha az szubsztanciális jelentéssel bírna. Azaz, mintha azon túl a semmi lenne. Az a semmi, ami a sátán műve, amitől tehát eleve rettegni illik és kell. Ha ezért az illető renitens egyént megfenyegetik a csoporton kívüli nemléttel, akkor az magába száll és penitenciát gyakorolva megtér a nyájhoz.

Saját közössége nem ismerte Spinozát. Mert ha nem háborodtak volna fel azon a merészségén, hogy bíráló elemzésnek merte alávetni a szent könyvet, hanem meg is ismerkedtek volna nézeteivel, akkor számoltak volna azzal, hogy Spinozát nem fogja megrendíteni az exkommunikáció szövege. Az azzal járó teatralitás pedig végképpen nem. Ő fogalmazta meg a tételt: Omnis determinatio est

negatio. Magyarul: minden meghatározás tagadás. Más szóval: minden mástól elkülönöző magával vonja a behatároltságot, a korlátozottságot. Spinoza nem ezt az egyedit kereste, és életében sem az ilyen egyedivel kívánt azonosulni. A szubsztancia gondolata foglalkoztatta, nem pedig az akcidenziáké. Hegel jegyezte meg róla nagyon pontosan és egyben nagyon plasztikusan, hogy ha bölcseledni kezdünk, először spinozistának kell lennünk. „A léleknek meg kell fürödni az egy szubsztanciának abban az éterében, amelyben elmerült minden, amit igaznak tartotunk. Minden különösnek ez a negációja az, amelyhez minden filozófusnak el kell jutnia; ez a szellem felszabadulása és abszolút alapja” – így Hegel.

Ha érvényes, amit Hegel mond, hogy az igaz és a szubsztancia édestestvérek, akkor pedig már kétszeresen is balga cselekedet volt a hitközség részéről a kiátkozás. Mert eleve biztosak lehettek abban, hogy az érintett – esetünkben Spinoza – még ha érzelmi kötődése révén hajlana is arra, hogy eljátssza a színjátékot, saját elvi meggyőződését nem fogja feladni. Hiszen ezzel önmagát tagadná meg. Szerinte ugyanis első kötelességünk a világon keresni és tisztelni az igazságot, valamint a megtalált igazsághoz hű maradni minden körülmény közt. Ha hitt valamiben Spinoza, az alighanem az értelem erejébe vetett hit volt. Nem egy helyen szól arról, milyen különbség van a mindennapok ismétlődéseiben kikovácsolódott

szokások és az elme magányában felismert igazság között. Nem rejti véka alá azt a meggyőződését sem, hogy az utóbbit tartja magasabbrendűnek.

A hitközség nemcsak saját tagját próbálta alávetni a korlátozott szabályoknak, hanem még az eszmei hatások természetét sem ismerte fel. Az egyediségen túlnövő személyiség és eszme nem szorítható akolba. Hiába kívánjuk, hogy ne menjen túl saját határain, az már azt megtette térben és időben egyaránt. Ma már nem ismerjük annak a rabbinak a nevét, aki az átkot elmondta (pontosabban: leírta, mert – nem lévén jelen a szertartáson – a kiközösítő szöveget Spinoza írásban kapta kézhez), Spinoza neve azonban minden átok ellenére tovább él.

Korokon átívelő hatását (filozófiai csúcsteljesítményen túl) annak is köszönheti, hogy személyiségének és meggyőződésének azonossága révén saját sorsát az eszmeiség szintjére tudta emelni. Közösségével való vallási konfliktusát nem egyedi esetként, hanem az intolerancia és a tolerancia lehetőségeként értelmezte. Meg tudta egymástól különböztetni a cselekedeteket és a hitelveket. Szerinte a hit dolgában az igaz ismeret mellékes, csak az erkölcsösség a fontos. Ennélfogva hívó az, aki cselekedeteiben erkölcsös, mégha hitelveiben másoktól különbözik is. Valójában tehát azok sértik meg a hit alapjait, „akik az igazságszerető és becsületes férfiakat azért üldözik, mert velük egyet nem értenek, és velük együtt ugya-

nazon hitelveknek védelmére nem kelnek”. Spinoza szerint a hit és a filozófia két különböző dolog: a filozófia az igazságot keresi, a hit célja a jámborság előmozdítása. A valódi hit ennél fogva mindenkinek meghagyja teljes filozófáló szabadságát. Nem véletlen, hogy amikor Heidelbergbe hívták őt, de közben kifejezték azt az óhajt, miszerint nem fogja megbolygatni a nyilvánosan elismert vallást, Spinoza válaszában leírta: „nem tudja, mily határok közé kellene szorítania ama filozófiai szabadságot, hogy ne keltse azt a látszatot, mintha meg akarná zavarni a nyilvánosan elismert vallást”.

Spinoza gondolatszabadságról kifejtett nézetei párhuzamosak korának más tolerancia-elméleteivel, és mint ilyenek máig élők. A szabadságot, persze, két módon is értelmezte. Értette alatta az előítéletektől való függetlenséget és a hatalom által biztosított vélemény- és szólásszabadságot is. Az utóbbiról jegyezte meg, hogy minél jobban korlátozzák azt, annál inkább eltávolodunk a természetesen létező különbözőségektől, azaz annál erőszakosabb lesz a kormányzás. A gondolatot nem lehet megrendszabályozni, de ha a hatalom mégis ezt akarná, akkor csak azt éri el, hogy az emberek mást fognak gondolni, és mást fognak beszélni. Az embereket, Spinoza szerint úgy kell kormányozni, hogy bár nyíltan különböző és ellentétes nézeteknek hódolnak, mindamellet békésen megférjenek egymás mellett.

Tolerancia és világosság egymást tételezik fel. Szimbólumnak is tekinthetnénk azt, hogy kiközösítése után Spinoza optikai üvegek csiszolásával tartotta fenn magát: a fény foglalkoztatta materiális tevékenységében is.



John Locke
(1632–1704)

„...a mennybe vezető egyedüli keskeny utat a hivatalok nem ismerik jobban, mint az egyének, ezért nem követhetem biztos vezetőként azt, aki eme utat tekintve legalább olyan tudatlan, mint én, és aki biztosan kevésbé érdekelt üdvözlésemben, mint én magam.”

(Levél a vallási türelemről)

Egyediség és társadalmi rend

John Locke életét és korát ismerve nem lepődünk meg azon, miért úgy alapozta meg társadalomfilozófiáját, ahogyan azt megtette. Ekkor történt meg az angol társadalommal az, ami kissé a mi jelenlegi helyzetünket is jellemzi: Egyrészt felbomlottak a hagyományos alá- és fölérendeltségi viszonyok, az a szokásrendszer, amelyben mindenki kiismerte magát, ugyanakkor azonban formálódni kezdett egy új társadalom. Ilyenkor úgy tűnik, mintha életterünket az önös céljaikat követő, és azokat szinte minden áron beteljesíteni akaró egyének tölténék be. Sőt, maguk az egyének is úgy vélik, hogy csak önmagukra hagyatkozhatnak. A cselekvés kritériumai visszaszállnak az egyénre. Ez, persze, látszólag, de gyakran tényyszerűleg is kaotikus állapothoz vezet.

Nem véletlen tehát, hogy Locke is, sok kortársához hasonlóan, az egyénre alapozza társadalomfilozófiáját. Annak ellenére, hogy ez a kiindulópontja ismeretelméletileg is megindokolt, sokáig sokkoló hatású marad. Mert gondoljunk bele: az az egyén, aki eddig valamilyen közösség (rend, község, egyház, állam, nemzet stb.) részeként nyert csak létet, most egyszeriben előtérbe lép és meghatározza önmagát. A klasszikus természetjogi koncepciók

még azt tartják, hogy az egész (a mindenkori közösség) elvileg elsődleges az egyénnel szemben, és az egyén csak a közösség révén határozható meg. Ehhez, persze, hozzákapszolódott az a tétel is, miszerint a társadalomnak nem szabad ellentétbe kerülnie az igazságossággal és azzal az erkölcsiséggel, amely a természettel való azonosulásban nyilvánult meg. Előállt viszont az a helyzet, hogy a közösség (az eddigi hierarchia) felbomlott, az igazságosságot felcserélte az érdek, a természetről pedig kiderült, hogy önmagában nem értékalkotó, hanem csak létalap. Egyedüli valóságként az egyén maradt. Sem a természetjog, sem a társadalomfilozófia művelői nem tehettek mást, mint hogy erre a tényre építették fel az új elméletet.

A természetes állapot ezek szerint az alapvető létérdekeikre lecsupaszított egyének egymáshoz való viszonyulása. Már Hobbes kimondta, hogy ez általános háborúskodást eredményez; az értelem tehát azt sugallja, hogy érdekegyeztetésre van szükség, ha nem akarjuk kiirtani egymást. Az értelmes egoizmus, azaz bizonyos jogainkról való lemondás és egy szuverénre való átruházásuk nélkül nem alakulhat ki az az új rend, amely már nem eleve adottként, hanem az egyének megegyezésének eredményeként biztosítja a békés állapotokat. Hobbes azonban még túlontúl nagy hatalmat biztosít a „szuverén” számára, miáltal néha olyan benyomásunk támad, hogy az általa bemutatott polgári társadalom a rendkívüli állapotra

hasonlít inkább.

Locke abban is módosítja Hobbes elméletét, hogy bevezeti a hatalommegosztás elvét. Őt követően már axiómává válik a törvényhozó és a végrehajtó hatalom, valamint a bíróság egymástól való elválasztása. Azaz az állami struktúrába is áttevődik – legalábbis elvileg – az egyediségekre épülő különbözőség. A különféleség és annak elfogadása az az alapelv, amelynek megsértése mindenkor háborúskodásokra vezet – mondja Locke. A különféleség egyszerűen adottság és szükségszerűség; a szükségszerűség ellen cselekedni pedig meggondolatlanság lenne.

Locke-nak ez a tétele egyúttal a liberalizmus szabadság- és tolerancia-értelmezésének valamint a modern társadalmak alkotmányainak is az alapja. Mint olyan racionálisan megokolt és kidolgozott, de gyakorlati működtetése jogi és szervezeti garanciákat feltételez. Ezek hiányában az alapelv védtelenné válik, és megszűnik mint kritérium. Ahogy Locke is mondja: minden, amit a hivatal kitalál és fegyverrel kierőszakol, az igazság normájává válhat. Amit úgy kell értenünk, hogy az egyediségek egymásra hatásába és egymásmellettségébe nem azáltal kell rendet vinni, hogy keresni kezdjük az ún. igazságot, és annak alapján próbáljuk elrendezni a társadalmat. A törvények funkciója nem az igazságkeresés, hanem az állampolgárok biztonságának a védelme. „Az igazság job-

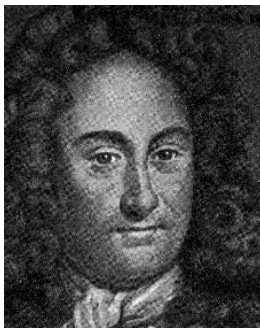
ban fejlődik, ha néha magára hagyjuk” – mondja Locke.

Ez már elvezet bennünket a tolerancia kérdéséhez, amely azonban, ebben a formájában, néhány ellentmondást is tartalmaz. Az elsőt ezek közül John Stuart Mill fejezte ki a legpontosabban. Szerinte a tolerancia határait az a követelmény szabja meg, hogy az egyén ne sértse meg mások, vagy a közösség érdekeit. A másik szerint pedig a tolerancia a nézetekre vonatkozik inkább, mint a cselekvésre. Vagyis a véleményszabadság a gyakorlati tehetetlenség kompenzációjaként jelenik meg. A legfontosabb dilemma azonban abban rejlik számunkra, hogy a Locke által leírt politikai tolerancia konszolidált társadalmi viszonyokat és fokozatos, evolúciós változásokat tételez fel, vagyis kikerüli a társadalmi mozgások törésvonalait.

Locke elmélete racionálisan felépített és racionális rendet feltételező. Ha azonban saját közelmúltunkat, sőt, jelenünket tekintjük, akkor meg kell állapítanunk, hogy éppen ez a racionális rend hiányzott/hiányzik nálunk. Egyes tettek véletlen (és ezért szokatlan) toleranciája valamint a mindent átfogó intolerancia olyan irracionális alapokon nyugodott/nyugszik, amely az állampolgárokat mindig meglepi. Ilyen körülmények között felesleges számolni a cselekvés következményeivel, hiszen az életutakat inkább a vak sors, semmint az egyéni elhatározások rajzolják fel. Ezt tekintetbe véve Locke elmélete (a társa-

dalom szerződéses megalapozása) szinte eszményi, mert a kölcsönös konkurrencia világába visz rendet. A gondot csak az okozza, hogy ez a modell csak a szerződések és azok betartásának viszonyai között jut érvényre, valamint ott, ahol a társadalomnak és minden egyénnek elegendő ideje van arra, hogy megszokja a közös életvilág normáit. A fejlődés folyamatosságát nélkülöző és az alapvető értékek bizonytalanságában élő társadalmak nem bírnak az ilyen feltételekkel.

A történelemben nehéz behozni háromszázéves lemaradást. Ennyi választ el bennünket Locke korától és gondolatainak világától.



Gottfried Wilhelm Leibniz
(1646–1716)

„...az első kérdés, amelyet jogosan feltehetünk, az lesz: miért van inkább valami, mint semmi? Mert hiszen a semmi egyszerűbb és könnyebb, mint a valami. Sőt, tovább megyünk: feltéve, hogy a dolgok szükségképpen léteznek, kell, hogy okát adhasuk annak, miért kell így létezniük és nem másképp.”

(A természetnek és az isteni gondviselésnek
észen alapuló elvei)

A valóságtól való eltávolodás

Leibniz nevét hallva a művelt olvasónak általában két dolog jut az eszébe: az egyik az infinitezimális számítás, a másik pedig Voltaire „Candide”-ja. Az utóbbi esetében azt tudja, amit az iskolában hallott; hogy tudniillik Voltaire ezzel a filozófiai meséjével Leibniznek azt a tételét kívánta megcáfolni, miszerint „ez a világ a lehető világok legjobbika”.

Hosszas viták tárgya lehetne, hogy vajon jól értelmezte-e Voltaire a leibnizi kijelentést, vagy pedig hogy leszálítható-e egy elvont bölcseleti tétel mindennapi életünk szintjére. Nem kétséges, hogy eközben megszívlelendő tanulságokat fogalmaznánk meg önmagunk és vitapartnereink számára. Talán még az is eszünkbe ötlene, hogy ugyanaz a kijelentés nem ugyanazt a jelentést hordozza a filozófus és az író számára. Mert hát – hírnév ide, tekintély oda – Voltaire mégiscsak író volt, és nem filozófus. Ami azt jelenti, hogy őt mint író (nota bene: közíró) háborította fel az adott tétel.

És, azt hiszem, most vagyunk a probléma közelében. Mert nem illik elfeledni, hogy Voltaire a felvilágosodás nagyja volt. Abban a korban pedig felfedezik az észnek (a rációnak) egy újabb szerepét. Mégpedig azt, hogy az

ész eszköz lehet gyakorlati céljaink megvalósításához. Ez, persze, nem volt teljesen új gondolat, hiszen már az újkori filozófia megalapozója, Francis Bacon is azt állította, hogy a „tudás hatalom”. A felvilágosodás annyiban bővítette ezt a tételt, hogy a ráció hatalmát most már kiterjesztik mindenre: nemcsak a tudományok alapjait erősíti, és nemcsak a társadalomkritikát teszi lehetővé, hanem mindenhatóvá válik az irracionálisnak kikiáltott érzelmekkel szemben is. Ennek beszédes példája a libertinage fenegyerekének, De Sade márkinak a munkássága. Az instrumentális racionalizmus nála oda vezet, hogy az emberi kapcsolatokban is csak a hideg számítás az, amire támaszkodni érdemes. A modernitás csaknem teljes egészében erre a felfogásra épít. A ráció termékeit gyakorlati felhasználhatóságuk alapján értékeli.

Leibniz esetében – aki pedig a német felvilágosodás alakjai közé sorolódik be – azonban a ráció még megőrzi eredendőbb szerepét. Nem eszközfunkciójában, hanem önértékként jelenik meg. Mit jelent ez? Azt, hogy a gondolkodás eredményét nem hasznossága, hanem tökéletessége alapján bírálják el. A tökéletesség kifejezés alatt itt egy logikailag ellentmondásmentes rendszert értek. Leibnizet, szerintem, a legkevésbé sem érdekelte, hogy tételei alapján megszerkeszthető-e valamilyen szerkezet, vagy megvédhető-e valamilyen erkölcsi- és politikai elv.

Őt magával ragadta az a felismerés, hogy a lét általa megállapított rendje megoldást ad azokra az elvi ellentmondásokra, amelyeket pl. az újkor egy olyan nagyságánál is, mint Newton, felfedezett. A dolog érdekessége abban rejlik, hogy belső összefüggés áll fenn a leibnizi metafizika és a leibnizi természettudományos felfedezések között. (Az illusztráció kedvéért említsük meg az infinitezimális kalkulus felfedezését, a kinetikus energia fogalmát, a relatív tér- és időrend tételezését, vagy a szimbolikus logika területén végzett munkásságát.) Sőt, ha arról volt szó, Leibniz képes volt „lefordítani” elméleti tudását a technika nyelvére is: példa erre számítógépe, amely összeadni, kivonni, szorozni, osztani, de még gyököt vonni is tudott. (A londoni Royal Society ennek alapján választotta tagjai közé.) Ha ezek fényében szemléljük metafizikáját, főként pedig az individualitások önállóságára épülő monászok (mint szubsztanciák) rendjét, akkor már nem egy konzervatív (mint ahogy Voltaire látta), hanem egy ízig-vérig modern (sőt, gyakran a modernitás előtt járó) gondolkodót látunk magunk előtt.

Ez is alátámasztja azt a feltételezést, hogy nem mindig a pillantnyi szükségleteket kiszolgálni kívánó és gyakorlatiasságra törekvő elméletek a legmegfelelőbbek. Messzehatóbbak néha azok a gondolatok, amelyek fordított irányúak. Leibniz nem a valóságot vette rendszere bírájául, hanem a jelenségekről mondta, hogy „jól megal-

pozottak”, amenynyiben a monások rendszerének valódi tulajdonságaival szisztematikusan összekapcsolhatók.

Persze, teljes joggal mondhatná valaki azt is, hogy az ilyen filozófia csak egy kombinatorikus játék. Igenám, csak hogy a játék adja azt a szabadságot, aminek a révén kiszakadhatunk az adottságok köréből, és rálátást kapunk arra. Anatole France írja, hogy a metafizikai rendszerek olyanok, mint a csillagászati távcsövekbe beépített platinadrót-hálók: elrendezik számunkra a látottakat. „Ez sem semmi” – ahogy a köznyelv mondja.

Egyfajta hibát illik elkerülni az ilyesfajta metafizikák és a mindennapi valóság összehasonlításakor. Egymásra közvetlenül nem vonatkoztathatók. A metafizika rendje racionális, a mindennapoké nem az. Voltaire azt tette, hogy a logikai rendet behelyezte a mindennapok erkölcsi viszonyai közé, és mivel amaz nem felelt meg emezeknek, arra a következtetésre jutott, hogy amaz felesleges és nevetséges. Volt Leibniznek egy magyar követője a 19. században, aki szintén megszolgált a maga „Voltaire”-ját. Petőcz Mihály bölcséletéről írta Csaplovics János, hogy az a „szemlélődő philosophia a-priori-féle agyrémeivel” egyenrangú, és ezért a „legkevesebb haszonnal sem bír”.

A racionális rendszerek tökéletességébe való belefeledkezés, persze, könnyen öncélúvá is válhat. Ebben a vonatkozásban igaza volt mind Voltaire-nak, mind Csap-

lovicsnak. De csak az ilyen „szép rend” tükreben láthatók meg a mindennapok eltorzult vonásai. Más szóval: csak az elvonatkoztatás engedi meg feltenni azt a kérdést, amely, azt hiszem, minden bölcsélet alapkérdése: „miért van inkább valami, mint semmi? Mert hiszen a semmi egyszerűbb és könnyebb, mint a valami. Sőt, tovább megyünk: föltéve, hogy a dolgok szükségképpen léteznek, kell, hogy okát adhassuk annak, miért kell így létezniök és nem másképp?”.

Tudunk ennél fogasabb kérdést?



Donatien Alphonse François Sade,
le comte de
(1740–1814)

„A szív viszont megtéveszt, hiszen mindig az
elme hamis számvetéseit tükrözi, az elmét kell
érettebbé tenni, a szív hamarosan követi majd.”

(Filozófia a budoárban)

Az élvezet filozófiája

A sade-i jelenség nem a kultúrtörténet elszigetelt mozzanata. Ha csak a szerelem filozófiájának fejlődését tekintjük, akkor is szembetűnő Sade elutasító kapcsolódása pl. Platón, de leginkább a kereszténység szerelem- és szeretetfelfogásához. Ez azonban nem Sade extravaganciájának a terméke, hanem az újkor szemléletváltásának a szerves része. Még egyértelműbben: annak a törésnek a megnyilvánulása, amelyet a klasszikus természetjog modern „észjog” általi felváltása idézett elő. Sade csak azt tette, hogy az új elveket következetesen és könyörtelenül végiggondolta.

Miben rejlettek ezek az új elvek? A klasszikus felfogás a társadalom egészét tekintette kiinduló pontnak, a jót mint erkölcsi elvet létében és időben is a kellemes elé helyezte, a lelket pedig fölérendelte a testnek. A modern természetjog viszont (Hobbes, Locke) egyértelműen az individualitás elvét tünteti fel alapnak. Ez Hobbes esetében azt jelentette, hogy az ember „természetes állapota” nem az igazságosság, hanem mindenki harca mindenki ellen. Az első alapelv tehát az, hogy mindenki úgy védi saját életét, ahogy tudja. E cél csak úgy érhető el, ha semmilyen eszközt nem tagadunk meg az egyéntől, aki ön-

fenntartása érdekében bármilyen eszközt felhasználhat; az eszközök helyességéről mindenki maga dönt. Mindebből következik, hogy a természetes állapot jogának mértéke nem az igazságosság, hanem a hasznosság. Persze azt már Hobbes is tudta, hogy a korlátlan erőszak az adott állapotot ismételné meg, ezért fogalmazódik meg nála az „értelmes önzés” elve, amely észbeli megfontolásokkal egészíti ki a pusztá önzést. Sade ebben a tekintetben is „könyörtelen” gondolkodó volt. A liberalizmus eme alapelvéről kimutatta, hogy belsőleg ellentmondásos; két összeférhetetlen elv rejlik benne: egyrészt az önmagára vonatkozó vak érdek, másrészt a morál terméke, a másoknak segítő altruizmus. Sade szerint az erkölcsre csak a gyengéknek és a szegényeknek van szüksége, mert ettől remélnék segítséget az erősekkel szemben. Sade az „erős lélek szabadságáról” és a „rabszolgák válásáról” szóló gondolataival itt megelőzi Nietzschét.

Egyszóval és röviden: Sade a modern természetjog individualitás-elvéből kiindulva, az etikai nézőpont felszámolásával, a La Mettrie-féle „ember-gép” szemlélet és Helvétius egoizmuselmélete felhasználásával a végletekig racionalizálja az emberképet. A felvilágosodás nagyjai még humanizáló hatalmat láttak az észben, Sade viszont azt ilusztrálja, hogy az ész következetes alkalmazása már embertelen eredményekhez vezet (ennek szépirodalmi megfelelője Laclos levélregénye, a Veszedelemes viszonyok).

Amit mindezekből Sade leszűr saját szerelemfelfogása számára, az a következőkben fogható össze: 1. ha a társas viszonyok az egyén kizárólagosságára, önzésére alapozódnak, akkor természetes, hogy mindenki a saját hasznát, élvezetét hajszolja; 2. ha így elválik egymástól szexualitás és morál, akkor természetes, hogy a szexualitás felszabadítását kell ad absurdum végigvinni; 3. ha már nem a másíknak szerzett gyönyör élvezete a „legfőbb jó” (ahogy még Diderot tartotta), akkor a partner egyszerű tárggyá fokozódik le; 4. az ésszerűség a szexualitásban a saját gyönyör legnagyobb fokának kiszámításában és a nemi aktusok ökonómiájában nyilvánul meg.

Az itt felsorolt négy pont csak hozzávetőleges, mert tetszés szerint kibővíthető erény és bűn kapcsolatának, magánérdek és közérdek ütközésének és más kérdéseknek a taglalásával. Ami Sade-nál állandóan visszatérő motívum, az a kereszténység szeretetfelfogásának szinte mániákus elutasítása (éppen a szexualitás és az erkölcs szerinte megbocsáthatatlan összekötése miatt), valamint írásainak nem erkölcstelen, hanem erkölcs-nélküli világa (hiszen a nemiség a természet logikáját követi, a természet pedig erkölcs-semleges).

A szerelemről szóló filozófiai elmélkedések – az erotika civilizációs útját követve – Sade előtt eljutottak odáig, hogy a férfi–nő viszonyt egész emberi kiterjedésében: testiségében és elvonatkoztatott morális-esztétikai jelen-

tésében is értelmezték. Platónnál ez a szép, a jó és a halhatatlanság utáni vággyal, valamint a tökéletes megismeréssel azonosul. A kereszténység ezt az eszmei kapcsolatot a felebaráti szeretethez közelítette, és így elkötötte a testiségtől. A szerelem ezáltal valamilyen időfeletti viszonyjá alakult át. Sade ez ellen kel ki, és azt a mindannyiunk által tapasztalt élményt, hogy a legegységibb szexuális aktust is kíséri valami önmagunkon túllendítő érzés, tévedésnek, hóbortnak nevezi. A szerelem – vagyis az, amit annak neveznek – Sade szerint csupán érzéki vágy, semmi több. Amíg fennáll ez a vágy, önmagát táplálja és fölösleges minden kísérő érzés; ha viszont már beteljesült, az imádat lehetetlenné válik. A Berkeley-féle szolipszizmus kel itt életre sajátos formában: mivel a vágy éppen szolipszista érzés, nincs kiterjedése, és akire irányul, csak tárgy lehet. Az ún. szerelem bezárul az ideiglenesség, a pillanat határai közé, és ez az egyedüli valósága. Minden más csupán önámítás. Ez a Sade szerinti metafizikai tévedés, ami azon alapszik, hogy testi vágyamat azonosítom a moralitással, miáltal az eredeti motívum elhomályosodik.

Az ún. érzelem-metafizika elvetése Sade-nál kettős célt szolgál. Egyrészt a szerelem és az élvezet elválasztását: „Ha a férfi jobban tudatára ébredne az élvezetben igazi érdekeinek, (...) meggyőződne arról: ahhoz, hogy igazán élvezzen, egyáltalán nincs szüksége arra, hogy szeressék, sőt

a szerelem inkább árt az élvezeti izgalmaknak, mintsem segíti azokat.” Innét van, hogy a sade-i erotika a technikára összpontosít, és innét érthető az is, miért a rövidrezárt kapcsolat pornográfia és Sade neve között. Habár eredetileg a szexualitás felszabadítását követte és követelte. A második cél „a nő valódi szerepének” felismerése. Ez azon alapul, hogy egymás kölcsönös megszépítése a szerelemben fölösleges illúzió, „cicoma”, ami a nőt érdekesebbé teszi a szemünkben. „A nő csakis élvezeti eszközként jó” – mondja ki a következtetést Sade. Ezt a szigort ugyan a prostitúció kölcsönösségének tételezésével kissé feloldja, de a megállapítás már elhangzott, és nem csoda, ha századunk elején újra felbukkan például Otto Weiningerrel az „abszolút Nő” eszméjében. Sade végső konklúziója e tekintetben: a szerelem előítélet és a képzelet örülete.

A megoldás eszerint: vissza a természetes vágyakhoz, és vessük el a civilizációs sallangokat! Az egoizmus a természet törvénye, tehát az élvező egyén az egyedüli létező. A másik, aki csak tárgy, ily módon nemlétezővé válik. Ha pedig a szexuális partner „nemlétező”, akkor kizárt a gyönyör kölcsönössége és lehetetlenné válik minden bensőséges viszony. A szexualitás ésszerűen megtervezett renddé, a partner pedig racionálisan működő géppé válik. (Ebből a szempontból figyelemreméltó volt Fellini megoldása, ahogyan Casanova-filmjében a főhőst egy bábuval szeretkezteti: és Casanova, a szeretkezés profija ezt élvezi.)

A szélső határáig vitt individualizmus így termeli ki az egoizmust, az a szabadosságot, az pedig a szabadosság szabadságát, a despotizmust.



Immanuel Kant
(1724–1804)

„Két dolog tölti el a kedélyt mindig új és növekvő csodálattal és tisztelettel, minél gyakrabban és huzamosabban foglalkozik velük a gondolkodás: a csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem.”

(Az erkölcs metafizikája)

Miért Kant?

Kant szerint a metafizika első és legfontosabb szabálya, hogy ne kezdjük meghatározásokkal. Alighanem az omnis determinatio est negatio elve lebegett a szeme előtt, vagyis az, hogy meghatározásunkkal eleve kizárunk bizonyos más lehetőségeket. De a legfőbb oka mégis bizonyosan az volt, hogy a tulajdonképpeni filozófia, szerinte, az ember életére kell hogy irányuljon: meghatározza helyét a világban, cselekvésének célját és módszereit. A klasszikus és mindenki által ismert kanti alapkérdések is itt fakadnak: mit lehet tudnom?, mit kell tennem?, mit szabad remélnem? Mindhárom kérdés aztán egy dilemmában csúcsosodik ki: mi az ember? Minekután az egész gyakorlati bölcséletet antropológiának is nevezhetnénk – ahogy azt maga Kant is vallotta.

Nem véletlenül nevezték kezdeményezését „kopernikusi fordulatnak” a filozófiában. A figyelmet ismét – akárcsak az ókorban a szofisták – az emberre, annak megismerő, cselekvő valamint céltételező képességeire irányította. Legfőképpen pedig arra a titokzatos késztetésre, amely az embert erkölcsi tettekre sarkallja. Szállóigévé lett megfogalmazása – „Két dolog tölti el a kedélyt mindig új és növekvő csodálattal és tisztelettel, minél gyakrabban és

huzamosabban foglalkozik velük a gondolkodás: a csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem” – is erre utal. A megoldáskeresésnél feladta az addig járt utat, hogy valamiféle metafizikai elvből kiindulva határozza meg az erkölcsösség alapját. Az emberi észben kereste a megokolást. Ebben a felvilágosodás gyermeke ő is. Forradalmi tett volt, amikor az Isten fogalmát, sőt, az Isten létéről való meggyőződést is az észből származtatta. A gondolkodás szabadságát és külső korlátozásoktól való felszabadítását tartotta a magunk okozta kiskorúságból való kilábalás egyedüli lehetőségének.

De miben áll a gondolkodás szabadsága? Abban, hogy az ész csak azoknak a törvényeknek engedelmeskedik, amelyeket önmaga szabott meg. Csak ezen az úton lehet az igazság elérésének az eszköze és kritériuma. Van azonban olyan összetevője is az emberi létezésnek, amely az ész számára hozzáférhetetlen. Kant az embert kettős lénynek tekintette, amelyik részben a fenomenális, részben pedig a noumenális világ tagja. Az előbbi, az érzéki, lehet az ész tárgya, de az utóbbi már nem. Ez az önmagában vett dolog. Az addigi metafizika hibájának tartotta, hogy erről a „ding an sich”-ről próbált beszélni. De ez alapvető tévedés, mivel a fenomenális világ alapvető tulajdonsága az, hogy van, míg a noumenális világé az, hogy lennie kell, azaz csak a hit és a gyakorlati maxima tárgya lehet. Más szóval: kétféle célszerűség létezik. Az egyik

magának a létezésnek az értelme, a másik pedig a megléte. Amaz a konstitutív, emez pedig a regulatív célszerűség. Az ész a természetben (a fenomenalításban) csak regulatív célszerűséget képes felfedezni, a másikat egyszerűen csak belemagyarázzuk a valóságba.

Kantnak ez a felfogása, no meg az, hogy az Istent nem szubsztanciális valóságnak, hanem észkövetelménynek tekintette, volt az oka annak, hogy filozófiájának tanítását 1795-ben a katolikus iskolákban általában és a protestáns iskolákban részben betiltották. És ezzel jutottunk el a címben felvetett kérdéshez: miért van mindezek ellenére, hogy a kanti filozófia lett a 18. század végétől számítva a magyar bölcséleti gondolkodás egyik alapköve? Hiszen a 18. század végén és a 19. század elején – amikor nézetei eljutnak hozzánk, és amikor kirobban a vita filozófiája felett – bölcsészeink szinte kivétel nélkül felekezeti iskolák tanárai. Azaz félig-meddig teológusok is.

A válasz első fele alighanem azzal függ össze, hogy Kant nézeteit akkor kezdik Magyarországon terjeszteni, amikor megindul a filozófia nyelvének magyarítása. Sőt, Márton István – a „pápai Kant” (ahogy őt Kazinczy egy levelelében nevezi) – „Keresztyén Theologusi Morál”-ja is magyarul jelenik meg 1796-ban, egy évvel azután, hogy Kant tanítását a Helytartótanács betiltja. Egy rövid időre Debrecen is hatalmába keríti ez a bölcsélet, majd Erdélybe is átcsap. Mindenütt református iskolákról van

szó. Tehát valami hasonló dologgal állunk szemben, mint a 17. század végén és a 18. század első felében, amikor szintén a kálvinista iskolákban oktatják Descartes filozófiáját, míg a katolikus iskolák a skolasztikára esküsznek. Azaz a korabeli modern filozófia követése egybefonódik valamilyen „csakazértis”-sel. Persze, nem szabad ebben valamiféle katolikus-protestáns ellentétet látni, hiszen egyrészt Kantot németül tanították korábban Pesten és Pécsen, másrészt pedig Márton legaktívabb bírálója, Rozgonyi József is protestáns tanár volt (akkor éppen Losoncon).

A válasz második – és megalapozottabb – része a Kant filozófiájában rejlő lehetőségekre utal. Mégpedig arra, hogy megenged olyan értelmezést is, amely helyet biztosít a vallásbölcseletnek a rendszeren belül – esetleg úgy, hogy a hit és az esztétikai szemlélet tárgyai egymás mellé kerülnek. Németországban Krug és Fries tették meg ezeket a lépéseket. Tudni való, hogy a magyarországi bölcselek többségükben nem közvetlenül Kantból, hanem éppen az itt említett filozófusok munkáiból indultak ki. Ezzel nemcsak kibékíthetővé vált a kritikai filozófia és a teológia, hanem engedményt lehetett tenni a gyakorlati követelményeknek is. Nem véletlen, hogy Fries az egyik forrása az ún. egyezményes filozófiának, amely eredeti magyar filozófia kívánt lenni. De nem véletlen az sem, hogy a legfilozofikusabb megoldásnak – az értékfilozófia

megalapozásának – is itt a forrása. Ez az az irány, amelyik Böhm Károlynál, az első magyar rendszeralkotónál csúcsosodik ki. Sőt, talán a kanti bölcselet az egyetlen irányzat, amelyik kezdeteitől fogva máig jelen van a magyar filozófiában.

Mai megítélés szerint kétségen felüli, hogy Kant minden idők egyik legnagyobb filozófusa volt. Számunkra ehhez társul az is, hogy gondolkodása nagyon gyorsan hozzászimult a magyar bölcselethez. Szinte „házifilozófusunkká” vált. Kant ismerete elárul valamit önmagunkról is.



Greguss Mihály
(1793–1838)

„Kérdezd meg a bölcset, elérte-e a tökéletes
összehangzást vagy az összehangzó tökéletessé-
get s ő ezt fogja felelni: Kerestem az igazat, és
mindig idő előtt diadalmaskodtam; iparkodtam
jót cselekedni és mindig jobb lettem – de jó
soha.”

(Aphorismák)

Egy reformkori bölcseľő

Hosszú ideig úgy gondoltam, hogy egy filozófus (vagy író, képzőművész, egyáltalán: alkotó ember) helyett művei beszélnek. Ha ezeket megismertük, megismertük magát az embert is. Pontosabban: egyéniségének azt a vonását, amely őt mindenki mástól megkülönbözteti. Hiszen azt, amit létrehozott, más nem tudott volna megalkotni. Az ő személyes tulajdonságai, kinézete, kapcsolatai elenyésznek a mű előtt.

Valamiféle transzcendens szemléletmód szerint ez alighanem így igaz. A művek önálló létre jutnak, és fejlődésük logikája már meghaladja a korlátozott egyéni létet. Mégis van valami, ami miatt kételkedünk az ilyen ellentmondásmentes képek láttán. Ha ugyanis kivonjuk a személyiséget a mű mögül, akkor könnyen kreálhatunk egy rendszert.

Itt azonban ajánlatos óvatosnak lenni. Erre engem a most bemutatásra kerülő reformkori filozófus-tanár, Greguss Mihály példája készített. Emlékszem, hogy amikor először foglalkoztam vele, csak leírások alapján képzeltem őt magam elé. Ugyanakkor bizonyos vitáiról szintén csak másodlagos formában értesültem. Fennmaradt és hozzáférhető művei (sok ugyanis máig lappang

valahol, vagy elveszett közülük) ismeretében egy alapos tudású, rebellis hajlamú, de toleráns ember képe alakult ki bennem. Érdekelni kezdett, hogy is nézhetett ki. Sokáig azonban sehol semmilyen arcképére nem bukkantam. Végre-valahára a Protestáns Képes Naptár egy múlt századi példányában felleltem könyomatos portréját. Ahhoz mérve, hogy a korabeli híradás szerint „gyomorgörcsben” halt meg (gyomorrákja volt), tehát hogy egy elkeseredett („gyomorbajos komolyságú”) tekintetű embert várnánk, meglepetésünkre egy kiegyensúlyozott, szép férfiarc néz le ránk a képről.

Az ilyesfajta ellentétek általában is jellemzik Greguss életét. Gondoljunk csak bele: a pusztafödemesi lelkész fia hazai és németországi tanulmányai után 1817-től az eperjesi, majd 1833-tól a pozsonyi evangélikus kollégium tanára; a magyarországi protestáns iskolákban ő kezdi először magyarul tanítani a bölcsészeti tantárgyakat; mindkét iskolában önképzőkört („Magyar Társaság”) alapít és vezet; Eperjesen házába fogadja és különórakon tanítja Kossuth Lajost, aki önéletrajzában vallja meg, mit köszönhetett tanárának. A másik oldalon: a kezdetektől fogva ellentétei vannak előljáróival, akik nehezen viselik el radikalizmusát (ateizmussal vádolják); pozsonyi ténykedése alatt a líceumi magyar társaság egy bemutatója miatt a kormány Greguss leváltását követeli. Ahogyan fia, Ágoston írta: „atyánk magyar szelleme s szaba-

delvúsége okán sok üldözést szenvedő ember volt”. Vagyis nemzeti elkötelezettsége és önálló gondolkodása miatt voltak konfliktusai. Ez még nem tenné kivételessé őt, hiszen ilyen helyzetbe mások is kerültek abban a korban. Csakhogy Greguss a másik oldalon sem sorolódik be. A reformkor szellemiségének hangadó csoportja elutasítóan viselkedik vele szemben. Ez az elutasítás nem zajos (mint az író-publicista Csatóval szemben), nem is látványos (mint a „Hegel-pör” esetében), de csöndességében annál hatásosabb. Mi lehet az oka ennek?

Nos, itt mutatkozik meg, hogy Greguss esetében nemcsak elméleti meggondolások, hanem gyakorlati megfontolások is közreműködhettek abban, hogy kissé outsider maradt. A kettő azonban gyakran átfedte egymást. Az átmeneti korok (mint amilyen a reformkor is volt) nem mentesek a kizáró gondolkodástól, a „vagy-vagy” képletére felépített elbírálásoktól. Ilyen esetben pedig nagyon komolyan szokták venni az ún. eszmei tisztaságot és a taktikai szövetségeket. A helyzet paradox voltát mutatja, hogy ez a kettő elvileg nem fér össze, de a gyakorlatban jól megfér egymás mellett. Nos, Greguss még csak megfelelt volna az eszmei tisztaság követelményének, csak éppen nem volt hajlandó taktikai kompromisszumokra. Ennek eklatáns példája egy kéziratban maradt bírálatának a sorsa. Ebben Nyíry István schellingiánus gondolatait elemezte, és mutatta ki róluk, hogy ellentmondanak

a racionalista filozófia elveinek. Ha most eltekintünk attól, hogy a magyar filozófiai gondolkodást abban a korban eléggé átszótták a romantika elemei, és hogy Greguss egy ilyen jellegű írást utasított el, tehát hogy elméletileg nem követte a „divatot”, még akkor is fennáll a kérdés, miért nem publikálta azt a Tudománytár szerkesztősége. Rosszmájúság lenne azt állítani, hogy a mellőzés kútfője maga Nyiry lett volna, aki nem egészen egy évvel korábban lett az Akadémia filozófiai osztályának első rendes fizetett tagja. Sokkal valószínűbb, hogy Greguss 1836-os „botránya” (a pozsonyi magyar társaság ügye) volt a valódi ok. Hiszen cikke 1837 márciusában érkezett az Akadémiához, de Greguss már a nyár elején tudta, hogy cikkét nem publikálják. Erről tanúskodik júliusban kelt levele, amelyben felhívja a figyelmet arra, hogy az elutasítás formális oka (recenzió lenne csupán) nem állja meg a helyét. A szerkesztő és a mindenható „triumvirátus” alighanem úgy döntött, hogy kockázatos az olyan szerzők protezsálása, akik ugyan a fő dolgokban hozzájuk hasonlóan gondolkodnak, de a hivatalokkal való konfliktusaik miatt veszélyeztethetik a képviselt „ügyet”.

A nagy elméletek Greguss általi elutasítása persze rendkívül provokáló lehetett akkoriban. Ez néhány évvel később derült ki, amikor Szontagh Gusztáv a Csaplovics János ellen írt cikkében megfogalmazta, hogy a születő

nemzetnek szüksége van átfogó filozófiára és történeti tudatra, és aki ezeket elutasítja, az a nemzet árulója. Greguss viszont – vitathatatlanul mély magyarságtudata mellett – csak racionális eszmerendszert és illúziómentes történettudatot volt képes elfogadni. Ebből fakadt toleráns magatartása is, aminek beszédes példája, hogy a szlovákságát egyáltalán nem tagadó Štúr-generáció némely tagja a legnagyobb tisztelet hangján szólt Gregussról, a tanár-ról.

Úgy tűnik, hogy Greguss személyisége ellenállt a „korszellem” hatásának, és ezt a korszellem azzal bosszulta meg, hogy nem vette pártfogásába őt. Van azonban több is, mint a kortársak klikkje. Ezt tudhatta (vagy sejthette) Greguss is, és én ennek tudom be arcképe öntudatos tekintetét.



Georg Simmel
(1858–1918)

„Az, hogy az ember legszenvedélyesebb szükségleteivel arra a lényre van utalva, amelytől talán a legmélyebb metafizikai szakadék választja el, ez a legtisztább képe, sőt talán a döntően ható ősfarmája annak a magánynak, amelynél fogva az ember végül is idegen nemcsak a világ dolgai, hanem a hozzá legközelebb állók között is.”

(A kacérság lélektana)

A szerelem: az individualitás elvesztése vagy önmagára találása?

A paradoxon: a másik ember nélkül a szerelem elképzelhetetlen, de kiteljesült formájában az egyén már-már melékessé válik. Az emberiség íratlan és írott emlékezete egyértelműen az egyének legbensőségesebb, legelidegeníthetlenebb élményeként tárja eléink a szerelmet. Ebben évezredek óta nem tapasztalhatunk változást. Mégis szembetalálkozunk olyan gondolkodókkal – mint például Platón – akik megragadják a szépséget, de szuverén nemtörődömséggel elhagyják az individualitást. Miért? A válasz nagyon egyszerű lenne, ha – Platón példájánál maradva – annak elméleti előfeltevéseire hivatkoznánk csupán. Hiszen egy az alapelv, ami kényszerít, és más a megélt gondolkodás, ami inspirál és felszabadít. Próbáljunk elindulni a másik úton.

Az első lehetséges válasz az lenne, hogy Platón utópiát írt. A szerelem utópiáját. Felvázolta azt az elképzelt eszményi célt (vagy állapotot), ahová a szerelmi viszonynak el kell jutnia: a tiszta szépség stádiumát. Az pedig természeténél fogva nem kötődhet egy partikuláris érzéshez, hanem az általánosság és az érdeknélküliség mezét kell

magára öltetnie. Ebben az esetben a másik egyén, illetve a hozzá fűződő viszony eszköz a mindennapok burkának feltörésére, és út, amelyen elhagyhatjuk saját korlátozott létünk terepét. Eljutunk egy olyan állapotba, ahol nem a személyes szimpátiák döntenek, hanem az irracionalitásokkal terhelt előszeretettel nélküli szerelmi viszony. Ez az a szerelem, amely mentes a szertelenségektől, a csalásoktól és megcsalásoktól, tragédiáktól és melodramáktól stb. De hát szerelem ez még? Aligha. Talán csak szeretet. Ami ugyan elkerülhetetlen, de nem elégséges feltétele a szerelemnek, lévén, hogy erotikamentes. Ez az utópia tehát – mint minden utópia – életidegen.

A másik értelmezés az lehetne, hogy Platón az erotika alapelvét próbálta volna szublimált formában kifejezni. Azt, hogy a bensőséges szerelmi viszonyban a szerepek fölcserélhetők. Ha pedig a nemek szereposztása mellékes, akkor ragadjuk meg azt, ami a játszma tétje. Platón után sokan járták meg ezt az utat, eltérő módon fogva fel a „dramaturg” mibenlétét. Bernard Shaw szerint pl. teljesen mindegy, hogy mit gondol, mit akar a férfi vagy a nő, az Élet (így, nagybetűsen) az, ami (sőt, aki) kimondja a végső szót: szaporodni kell. Minden más csak civilizációs sallang. Szórakoztató és kultiváló ugyan, de mégis másodlagos. Platón azonban nem azt kérdi, mi az, ami genézisét illetően elindítja a játékot, hanem arra akar választ kapni, miben csúcsosodhat ki. A szerelem transzcendált,

nemeken túlmutató vonásai érdeklik. És ezt az esztétikumban találja meg, ami ugyan még nem a transzcendencia tiszta kifejeződési formája, de a legmegközelíthetőbb és legadekvátabb közvetítési mód a szerelem két véglete: a vélt egyediségbe zárt szexualitás és az érdek nélküli szeretet általánossága között.

A Platónból – vagy Platón ürügyén? – kifejthető harmadik lehetőség az lenne, amit aforizma formájában Simmel is megfogalmaz: „A szerelem a legtisztább tragikum; csak az individualitás lobbantja lángra, s az individualitás meghaladhatatlansága töri szét.” Vagyis Platón alighanem világosan látta az ebben a paradoxonban rejlő tragikumot. Amit elméletileg kívánt feldolgozni. Ehhez viszont a görög kultúra és filozófia fogalmi keretein belül kellett megoldást találnia. Mivel pedig ebben az egész, az egység, a harmónia elvei domináltak, velük kellett összhangba hoznia a személyesen megtapasztalható szerelem individualitását és pusztítón építő erejét. Ami, persze, csak úgy sikerülhetett neki, hogy az utóbbit alárendelte az előbbinek.

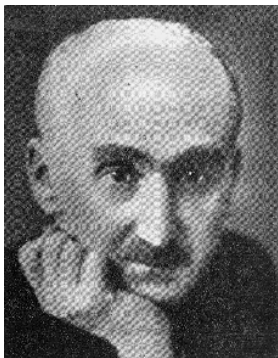
Csak hogy az alapvető dilemmák nem így oldódnak meg – ha egyáltalán megoldódnak. Talán inkább formájukat változtatják a történelem során. Az individualitás térnyerése az újkorban úgy élezte ki a szerelem említett paradoxonát, hogy háttérbe szorította a szerelem transzcendáló képességeit, és így az egyén a szerelmi esemény

időhatárain belül maradva próbálkozik az értelmezéssel. A szerelmet nem annyira a megelőlegezett értékek és szokások „rakják helyre”, hanem ontikus sajátságait a szerelmes önmagából vetíti ki és valósítja meg. Mivel azonban ez már nem egy transzcendált térben, hanem a folyamatos jelenben történik, végső soron a szerelmi viszony paradoxonai győzedelmeskednek az egyén felett.

Vagyis, ha szociológiai szempontból nézzük a dolgot, a szerelem az egyén legintimebb ügye, mégis társadalmi viszonyokban találja magát, amelyekhez egyszerűen alkalmazkodik. Filozófiailag a szerelmet felruházzhatjuk a legáltalánosabb emberi jelentésekkel, de ha kiszűrjük belőle az egyénit, sterillé válik. Életviteli kérdésként tekintve pedig a szerelmi viszony totálissá tétele egyben magának a viszonnak az ellehetetlenülését hozza magával. Az egyén ott veszíti el önmagát, ahol a legegényibb viszonyt alakítja ki.

Ugyanakkor – Simmel szerint – az erotika ott veszi kezdetét, ahol nem a nemiség, hanem a másik ember a fő cél. Ahol ez a tendencia kicsúcsosodik, ott találkozunk az „abszolút szerelemmel”. Ennek vannak olyan vonásai, amelyek lehetővé teszik számunkra a modern szerelem megragadását az egyén vonatkozásában. Elsősorban azt kell kiemelni, hogy Simmel – Schopenhauerral ellentétben – az abszolút szerelmet nem köti az individualitás feladásához, mert akkor az Én–Te-viszony fenomenológia-

ilag és ontológiailag is megalapozó szerepe szűnne meg. Másodsorban, ha a szerelem időformáját már nem a faj reprodukciójának végtelenbe nyúló folyamata, hanem az egyén időbe zártsága keretezi, akkor megfoghatóvá válik a transzcendált érzések és a szerelem végességének a konfliktusa. Végezetül, de nem utolsó sorban, az egyén felcserélhetetlenségében nem a szeretet általánossága, sem a szexualitás közönyössége, sem a fajfenntartás közönytelensége, hanem az individualitás megismételhetlensége a döntő. Ez adja az erotikában tapasztalható érzékiség és a lebegtetett vágyakozás egymást erősítő egységét. Ez az, ahogyan „az egyik alany kinyúl a másik felé”.



Henri Bergson
(1859–1941)

„A két pillanatot egymáshoz kötő elemi emlékezet nélkül nincs más, mint vagy egyik, vagy másik a kettő közül, tehát egyetlen pillanat; nincsen sem »ezelőtt«, sem »ezután« sem egymásután, sem idő (...) A tartam tehát eszméléssel jár, és eszmélést teszünk a dolgok mélyére már azzal, hogy tartós időt tulajdonítunk neki.”

(Tartam és egyidejűség)

Időtapasztalat és intuíció

Henri Bergson, a huszadik század elejének egyik leghatásosabb filozófusa. Babits Mihályra – saját szavai szerint – felszabadító hatással volt, mert a „természettudományos” és agnosztikus tizenkilencedik század után ismét utat nyitott a metafizika felé.

Nem csak azért hivatkozunk itt Babitsra, mert ő volt az első, aki Magyarországon bemutatta Bergsont, hanem azért is, mert az írók véleménye Bergsonról abban a korban perdöntő volt. Az, amiről Bergson írt, valamint az, ahogyan írt és előadott (a Collège de France-on tartott előadásai társaságbeli események voltak), elsősorban a művészek között váltott ki nagy visszhangot. Ő volt az első filozófus (1928-ban), aki irodalmi Nobel-díjat kapott, annak ellenére, hogy sem irodalmi művet, sem irodalmi kritikát nem írt soha. És bár a díjodaítelő bizottság döntését mindenki meglepetéssel fogadta, visszautasításra nem talált. A díjazottakkal szembeni feltétel ugyanis az volt, hogy hazájukban és külföldön egyaránt kulturális hatással bírjanak. Ezt pedig Bergsontól senki sem vitathatta el.

A filozófiatörténet mára általánossá vált értékelése szerint Bergson elméletileg kevésbé jelentékeny, de rep-

reprezentatív gondolkodó volt. Reprezentatív jellege abból fakad, hogy gondolkodása rajta hagyta a bélyegét a századelő látás-és érzékelésmódján. Ha például csak az irodalmat tekintjük, akkor Proust regényírói módszere elképzelhetetlen lenne a bergsoni időfelfogás nélkül. De nagyon mély nyomot hagyott a szélesebb közönségben is. Dienes Valéria – aki kortársa volt Bergsonnak, és több művét is magyarította – említi, hogyan sereglett a több országból származó soknyelvű tömeg a híres előadások-
ra.

Mi volt az, amivel ekkora hatást gyakorolt? Formailag a zene, amelyet eszközként használt. Egyáltalán nem túl-
zás azt mondani, hogy az életlendület (élan vital) képze-
te nála bensőséges kapcsolatban van a dallam vagy a mo-
tívum szimfóniabeli kifejlődésével. Ez tapasztalható ab-
ban is, hogy mindkettőnek a szeretet mint alkotó cselek-
vés képezi az alapját. És ez nyilvánul meg a relativitásel-
mélet, pontosabban a téridő kontinuum elutasításában,
vagyis az idő mint tartam kiemelt kezelésében is. De szól-
junk a bergsoni filozófia alapeszméjéről, mert ez teszi
plasztikusabbá az itt elmondottakat.

Bergson abba a filozófiai áramlatba sorolódik, amelyet
gyűjtőnéven „életfilozófiának” nevezünk. Ennek az
irányzatnak a képviselői a fogalmakba zárt rendszerek el-
len léptek fel. Szerintük ugyanis a fogalmak merev sé-
mák, amelyek a valóságot kimerevítik és mechanisztikus

formákban tárják eléink. A valóság azonban nem ilyen, hanem állandó mozgásban lévő, előreláthatatlan lehetőségeket rejtegető teremtő erő. Ha a filozófiatörténet egészét tartjuk a szemünk előtt, akkor ennek a gondolatnak a csiráit már Hérakleitosznál, majd később Schopenhauernál is felfedezhetjük. Az életfilozófia alapeszméjét, hogy az életnek kell uralkodnia a tudomány felett, Nietzsche fejtette ki a legélesebben.

Bergson egy olyan metafizika megalkotását tűzte ki célul, amely a valósággal azonosított életet a maga közvetlenségében ragadja meg. Mivel a fogalmakat, a szimbólumokat elvetette, olyan ismeretmódhoz kellett fordulnia, amely előtt a valóság lényege kitárulkozik. Ez pedig nem lehet az értelem, csakis az intuíció. Bergson ismeretelmélete az értelem és az intuíció kontrasztjára, ellentmondására épül. Szerinte az értelem az emberi evolúció során a szerszámkészítéssel kezdődött. Ami azt jelenti, hogy az értelem rendeltetése nem valamilyen önmagában vett cél, hanem a létfenntartáshoz fűződő érdekekkel kapcsolódik össze. Az értelem és az ember gyártotta dolgok belső logikája egymásba fonódik. Ezzel szemben az élet szerveződésének a megnyújtása az ösztön, amely (az értelemmel és az ember teremtette dolgokkal szemben) képtelen az alkalmazkodásra és típusokba sorolódásra. Ennek az ösztönnek az öntudatos formája az intuíció. Habár Bergson sehol sem adta az intuíció pontos meghatározását,

többé kevésbé megállapítható, hogy ez az a lelkiállapot, amelyen keresztül belehelyeződünk belső tudatunk folyásába, és megragadjuk a valódi folyamatosságot. Mivel az intuíció nem használ fogalmakat és szimbólumokat, nem gondolat, hanem érzés. Ahogy Bergson maga is mondja, „együttérzés” vagy „integrális élmény”.

Az intuíció segítségével hozzáférhetővé váló kiterjedésnélküli, vagyis nem fizikális minőségek képezik tudatunk tartalmát. Ezek a változó minőségek egymásba hatoló folytonosságot alkotnak. Tudati életünk alapvonása ezért a tartam (durée). A múlt megmarad, de énünk folyton változik, teremődik; lelki életünk nem ismeri az ismétlődést.

Bergson etikája és vallásbölcselete nem választható el metafizikai nézeteitől. Ilyen alapon különbözteti meg az erkölcs és a vallás két forrását. Az egyik a „társadalmi kényszer”, amely az ismétlődő szokások erején alapszik. Ez összefonódik az értelmi meggondolásokkal, és a zárt közösségekben létrehozza az ún. „sztatikus vallást”. A másik forrás a nagy egyéniségek magukkal ragadó értelemfeletti szeretetlendülete („élan d’amour”), amely szétöri az elkülönítő korlátokat, és az emberi egyetemességre törekszik. Így jutunk el a „dinamikus valláshoz”, a misztikához. A teremtő szeretet a szeretetre képes egyéneken tárgyasul, az anyagi világ részei pedig ezeket a lényeket szolgálják. Nem véletlen, hogy Berg-

sonnak ezek a nézetei a katolicizmusban találtak a legnagyobb visszhangra (lásd pl. Blondel nézeteit).

Bergson sok nézete mára elavult, de az általa felvetett probléma még él – és alighanem sokáig fog élni. Ez pedig az alkotás örömének a státusza az ember életében. A „l’art pour l’art” tevékenység felszabadító hatása.

Mészáros András

t

Zsebfilozófia

Kiadta: NAP Kiadó, Dunaszerdahely 1998

P. O. Box 72, 929 01 Dunajská Streda

Felelős kiadó: Barak László

A kötetet tervezte: Róth Rea

Nyomdai előkészítés: NAP Kiadó, Dunaszerdahely

Nyomta: VALEUR Kft., Nagymegyer (Velký Meder)

ISBN 80-85509-68-7