

BOROS GÁBOR

# A SZERETET / SZERELEM FILOZÓFIÁJA



ELTE EÖTVÖS KIADÓ  
EÖTVÖS LORÁND TUDOMÁNYEGYETEM



A SZERETET/SZERELEM FILOZÓFIÁJA  
SZISZTEMATIKUS-TÖRTÉNETI TANULMÁNYOK

BOROS GÁBOR

# A SZERETET/SZERELEM FILOZÓFIÁJA

Szisztematikus-történeti tanulmányok

Budapest, 2014



A könyv az OTKA K43561 „A filozófia története a XVI–XVII. században”, K67798 „Korai felvilágosodás a XVII–XVIII. század fordulóján”, K81576 „Affektivitás a filozófiában” projektek támogatásával készült és jelenik meg.

© Boros Gábor, 2014

ISBN 978-963-284-555-5



[www.eotvoskiado.hu](http://www.eotvoskiado.hu)



Felelős kiadó: az ELTE Bölcsészettudományi Kar dékánja

Felelős szerkesztő: Pál Dániel Levente

Tipográfia: Bornemissza Ádám

Borító: Csele Kmotrik Ildikó

Nyomdai kivitelezés: Multiszolg Bt.

Szüleim emlékének és Péter fiamnak

# TARTALOM

Előbeszéd .....	9
I. Szümpozion .....	15
1. Az együtt-nem-ivás elviselhetetlen bája – lábjegyzetek lakomákhoz .....	17
2. Szerelem és halál a dolgok természetében (Lucretius: <i>De rerum natura</i> ) .....	27
3. A keresztény felvilágosítás polifóniája (Andreas Capellanus és az <i>ordo amoris</i> ) .....	49
Exkurzus: Ágoston és Tamás az <i>ordo amoris</i> ról .....	56
4. Keresztény szümpozion. (Ficino: <i>A szerelemről.         Kommentár Platón Szümpozion című művéhez</i> ) .....	67
5. A szabad szerelem polifóniája: Diderot, Buñuel .....	77
II. A szerelemfilozófiák százada .....	81
1. A szeretet mechanikai paradigmája: Descartes, Molière, (Heidegger) .....	83
2. Molière: libertinizmus, szerelem, házasság .....	99
3. <i>Générosité</i> : Molière, Descartes .....	125
4. Az emóciók/érzelmi megmozdulások intellektualitása .....	141
5. Malebranche és az istenszeretet karteziánus fogalma .....	157
6. Három férfi és egy nő: Damaris Masham a szeretetről/szerelemről ..	177
III. Kant, Lucinda, Hegel: a szeretet/szerelem (természet)jogi keretei ....	193
IV. Szümpozion mint a keresztény természetjogi rend ellehetetlenülése ...	229
1. Szabadság, szerelem – Diderot, Petőfi és a szerelem politikai tanatológiája .....	231
2. A tevékeny szeretet Kierkegaard-ja .....	241
3. Anti-Bataille .....	255
4. Bar jeder Hoffnung – a reménytelenség fenomenológiája (Robert Menasse: <i>Sinnliche Gewissheit</i> ) .....	269

Epilógus: Szeretet és igazságosság – Paul Ricoeur nyomán . . . . .	277
Névmutató . . . . .	283
Irodalom . . . . .	291
Egyes szövegrészek korábbi változatai. . . . .	299

## ELŐBESZÉD

Több mint tíz éve foglalkozom a szeretet/szerelem jelenségéről alkotott filozófiai fogalmakkal, eleinte esetlegesen, aztán egyre tudatosabban, ahogy formálódott ennek a könyvnek a koncepciója. Az egyes tanulmányok, amelyek végül helyet kaptak a könyvben, bizonyos változatokban, részben különböző nyelveken, elhangzottak előadásként, illetve megjelentek különböző orgánumban. Az üzemmódként működtetett tudomány és filozófia korszakában ez aligha lehetne másként: nem nagyon képzelhető el, hogy egy egyetemi ember tíz éven át csak érlelje kedvenc gondolatait, ne publikáljon semmit, vagy csak másodlagos jelentőségű dolgokat. A könyv előkészítése során azonban valamennyit átdolgoztam, lefordítottam, ha kellett, s így alakult ki az egész könyvnek a folyama, Platónról Ricœurig terjedő történeti íve. A tanulmányok egyfelől szövegelemzések, ám filozófiai jellegűek, amennyiben nem az irodalmi hatásvonalak vizsgálatát, feltárását tartják szem előtt, hanem a szeretet/szerelem kérdéskör alapvető problémáival való birkózást. Ebből az alapkoncepcióból következik, hogy az egyes tanulmányok nem annyira az adott szövegek kötődését igyekeznek fölvezetni az adott korszak többi művéhez – habár ez ugyancsak kívánatos lenne, s azért hol többé, hol kevésbé egyértelműen igyekszem is utalni ezekre a kötődésekre –, hanem viszonylag szabadon vonják be az elemzésekbe a hasonló tematikájú vagy hasonló megközelítésmódokat alkalmazó, más korszakokból származó szövegeket. Ez alól valamelyest kivételt képeznek a 17. századdal foglalkozó írások. Ennek viszont az a magyarázata, hogy erről a korszakról olyannyira egyoldalú és sematikus kép él még a filozófiai köztudatban is, hogy fontosnak látszik legalább felvillantani, milyen mértékig volt ez a kor a szerelemfilozófiák százada – is.

Ennek a módszernek természetesen megvan az a – nagyon is vállalt – filozófiai előfeltevése, mely szerint bizonyos kérdésfeltevések, sőt válaszkísérletek sem korlátozódnak egyetlen korszakra, hanem együtt járnak az ember szimbolikusan teremtő s az egyszer már teremtetteket folyamatosan gondozó természetével. De nem valamilyen történelemfeletti módon jelennek meg újra és újra, hanem mindig beágyazódnak az adott korszak specifikus problémáinak, gondolkodási mintáinak kontextusába. Ennélfogva az itteni tanulmányokhoz hasonló elemzésekben mindig ügyelni kell rá, hogy kialakuljon a helyes egyensúly a filozófiai gondolatmenet s a filológiai jellegű nézőpont között. A szerző csak remélni tudja, hogy sikerült ezzel az alapfeladattal megbirkózni.

Ugyanennek az előfeltevésnek a másik oldala, hogy egy adott korszak – nem boncolgatva most, hogyan s mi által lehet azonosítani egy korszakot – sohasem egyetlen homogén gondolkodási tendenciát képvisel, bárha minden korszakban lehetnek ünnepezt gondolkodók, irányzatok. Manapság szerintem rendkívül aktuális feladat rekonstruálni, újragondolni bizonyos vezérfonalak, vezérfogalmak mentén egy-egy korszak teljes szellemi spektrumát, s erre vannak is kísérletek, s magam is tervezek ilyen irányú kutatásokat.

Ami a tematikát illeti, kétségtelen, hogy szerelemfilozófiai-történeti művekben végül is nincs hiány. Más, hasonló tematikájú kötetekkel szemben jelen kötetet – természetesen az elemzések elérni remélt mélységén túl – úgy vélem, az tünteti ki, hogy nem egyetlen szempontot választ ki s követ végig a gondolkodástörténet kanonizált szerzőinek kanonizált műveiben, a többé-kevésbé kanonizált elemzésekre támaszkodva, hanem minden tekintetben a sokirányúságot, sokalakúságot próbálja megcélozni s megjeleníteni. A szeretetről/szerelemről szóló legfontosabb művek egyik alapvető sajátossága a polifóniájuk, az, hogy sok hangon szólnak az olvasóhoz, nem vagy csak aligha vállalható interpretációs erőszak alkalmazásával hámozható ki a szerző állítólagos „saját nézete”, sokkal inkább arról van szó, hogy minél őszintébb a gondolkodó, annál több eltérő megközelítésnek ad helyet. Minimálisan is tekintetbe veendő pólusok az „égi” s a „földi” szerelem, hogy az európai gondolkodás története során bevetté vált terminusokat alkalmazzuk. Minden korban minden őszintén gondolkodó ember tisztában volt s van vele, hogy van a szeretetnek/szerelemnek olyan rétege, mely az emberi faj fennmaradását szolgálja, de legalábbis ennek a tevékenységnek a kontextusában értelmezendő, akkor is, ha konkrétan éppenséggel védekeznek az utódok nemzése ellen, vagy teljesen más közvetlen célokat tűznek ki maguk elé az aktusok részesei. Ezt az oldalt lehet s a mindenkori tudományosság lényegéhez tartozóan kell is a mindenkori adott tudományos vizsgálódási módszerek szerint vizsgálni, esetleg ezek alapján akár ajánlásokat is megfogalmazni. Lehet kutatni a két nemből származó folyadékok találkozásokor beinduló forrongó részecskemozgás hatását a testrészek kialakulására – mint tette volt Descartes –, de lehet vizsgálni a szerelemben esetleg agyában zajló speciális folyamatokat is, az ekkor különösen aktív területeket, az ekkor kitüntetett szerepet játszó ingerületátvivő anyagokat, és még igen sok mást – mint teszik manapság.

Minden korban minden elfogulatlanul gondolkodó ember éppennyire tisztában volt s van azonban azzal, hogy a fajfenntartást célzó tevékenység átfogó, mesterséges-tudományos szabályozásának gondolata minimálisan is rémálom. A szeretet/szerelem körébe tartozó, kultúránként igen eltérő szimbolikus ténykedések, az ezek hátterét alkotó filozófiai, teológiai, vallási, mitológiai elgondolások a – testi és

szellemi-lelki világként felfogott, megformált – univerzumról, elengedhetetlenül szükségesek ahhoz, hogy az ember valóban emberként értelmezhesse önmagát. Ahol pedig ez bármilyen mechanizmusok hatására elfojtódik, ott váratlan, nem feltétlenül kívánatos formákban tör újra felszínre, vagy éppen negatív attitűdökben, (ön)rombolásban találja meg kibontakozásának útját. Úgy is lehet fogalmazni, hogy amiként az agy különböző struktúráiban „elő vannak huzalozva”, diszpozíciókként jelen vannak legalábbis bizonyos alapvető érzelmek – s közöttük minden bizonnyal a szeretet/szerelem is –, akként vannak a szimbolikus reprezentációknak is diszpozicionálisan meglévő alapelemei, miközben az elemi diszpozíciók eredetével kapcsolatban aligha lehet bizonyossággal beszélni. A régebbi filozófia nyelvén ezt volt szokás egyebek mellett *alaph*nak hívni, s meglehetősen különbözőképpen volt szokás gondolkodni róla – de volt szokás gondolkodni róla, s a filozófiában nem avulnak el, nem válnak egyszer s mindenkorra idejétmúlttá, filozófiátlaná a valamikor korábban elgondolt gondolatok.

E két pólus között érdemes még nagy figyelmet fordítani a szeretet/szerelem szerepére a közösségek formálódásában. Hiszen mindkét imént említett pólus, a szexuális, vagy manapság romantikusnak is nevezett elektív, kiválasztáson alapuló szerelem és az istenszeretetként is artikulálható, teljesen általános érvényűként posztulált metafizikai alapviszony között mindenütt jelen van valamifajta szeretszerű, szeretettől színezett affektív viszonyulás a barátságtól a politikai közösségeig – gondolhatunk itt a „kell-egy-csapat” élménytől egy-egy nagy sportegyettes szurkolótáborán át a nemzeti zászlókat a világbajnokká válás alkalmával kitűző emberek millióit összekötő nemzeti érzületre, s ha még hozzá vesszük ehhez az örömeben ujjával az ég felé mutató sportoló képét, aki aztán egyre gyakrabban váltja át sportolói karizmáját politikai szerepre, akkor már azonnal láthatóvá válik a szeretet/szerelemnek a két fő pólus között elterülő politikai-teológiai jelentősége is.

Nem nagyon lehet kétséges, hogy itt is valamiféle korról korra változó s változóan artikulálódó egyensúly megtalálására van szükség, s nagyjából ilyen egyensúly megtalálására irányuló törekvéseket állít a figyelem fókuszába ez a könyv, egyáltalán nem rejtetten saját (kora) perspektívájából – anélkül, hogy bármilyen tekintetben is a teljesség igényével lépne fel, sőt inkább, mondhatni, a töredékeség felvállalásával. E perspektívából az ember olyan élőlényként válik láthatóvá, amely más élőlényekkel közös szükségleteit, érzelmvilágát szinte végtelenül cizellált, de legalábbis cizellálható nyelvi eszközök révén artikulálja. Ebből fakadóan az ő szükségletei, érzelmvilága összehasonlíthatatlanul összetettebb lesz, mint a többi élőlényé, ráadásul a nyelvi artikuláció s ennek cizelláltsága maga is elemi emberi szükségletté válik, amely szimbolikus univerzumok megteremtéséhez

vezet, vagy ha nem is megteremtéséhez, de legalábbis a megformálatlanul, ösztönösen érzékelt mögöttes, fölöttes, alapul szolgáló erőter szimbolikus formába öntéséhez, miközben talán az erőter is, de szimbolikus formái bizonyosan, folyamatos változásban vannak, s immár ennek a folyamatos változásnak a feldolgozása, „történelemként” való regisztrálása is hozzátartozik az embert jellemző szükségletek közé. De ennek a szimbolikusan teremtő-megformáló, cizellált és folyamatosan cizellálódó nyelvnek a közvetlen motivációja a magára záródással fenyegető individuumkénti lét meghaladása, további individuumok minél tágabb köreinek részeltetése ebben, *kommunikáció* a szó eredeti értelmében, közösség teremtése-megformálása a mögöttes erőter megformálásával párhuzamosan, folyamatosan megosztva, közössé téve az erő s a tér alapélményeit, de úgy, hogy az individualitás mégse oldódjék fel sem az eredeti erőterben, sem a szimbolikus kommunikáció közösségének terében, azaz mindig lehetséges és szabad legyen új értelemadó perspektívák megnyitása a korábbiakat nem eltörölve, hanem gondozva, újra és újra föllevenítve. Az utóbbi években oly hangsúlyosan előtérbe kerülő erotikus szerelem is olyan szükséglet, amely ősidőktől fogva minden kultúrkörben bevonódik a szimbolizáció végtelen sokféleségébe, sőt kitüntetett helyet foglal el benne, hisz magának az életnek a megjelenéséhez kötődik. Az életet adó, fenntartó, megváltó – de legalábbis megváltásra igényt formáló – emberi közösségek a szeretet/szerelem kisebb-nagyobb univerzumaiként értelmezik magukat szimbolikusan. A filozófia pedig, mint a bölcsesség szeretete, kézenfekvő módon tekinthető olyan vállalkozásként, amelynek feladata a reflexió arra, ahogyan az eredeti szeretetközösségek sokféleképpen artikulálódó, a maguk számára sokféle legitimációs célt kitűző, szimbolikusan szerveződő, egyre táguló univerzumokká válnak, miközben, paradoxnak látszó módon, állandó összeütközésbe kerülve egymással, képesek minden valóságos és szimbolikus energiájukat a konkurensként érzékelt szeretetközösségek felszámolására, a valóságos és/vagy szimbolikus individualitások, kisebb s nagyobb közösségek valóságos és/vagy szimbolikus megsemmisítésére fordítani. Így aztán nem csoda, ha egyre nagyobb a kísértés arra, hogy a halál, a szétszakítottság, a gyűlölet jelenségei és szimbolikája kerüljenek előtérbe, tűnjenek ki az emberi létezés elsődlegesen meghatározó fizikai és szimbolikus (*metafizikai*) faktorokként az élet, az együtt-lét kontinuos közössége, a szeretet/szerelem és ezek szimbolikája ellenében.

Az itt következő írások s alapvetően az egész kötet ezzel a tendenciával szemben arra törekszik, hogy ennek az önmagát sokféleképpen kimondó, sokféleképp szimbolikusan artikuláló együtt-lét-erőnek a folyamatosan jelen lévő, a mindenkori jelen szimbolizációiban újra s újra megelevenedő történetére irányítsa a figyelmet. De nem azért, mert a rombolás, a szétszakítás, a gyűlölet erőivel s mű-

ködéséről tudomást nem véve valamilyen operettbékességet szeretne prédikálni. Vagyis szeretne, de hiába, ha egyszer ezzel teljesen hiteltelenné válna a beszéd. Ehelyett olyasvalaminek a folyamatosan változó, dinamikus artikulálódását szeretném nyomon követni és megjeleníteni, mint amit Ady „az élet él és élni akar” sorával fejezett ki: az öldöklő élet is élet, sem az egyes emberi individuumok, sem a kisebb-nagyobb együtt-létben élő közösségek nem alkotják az élet legelemibb, kitüntetett, szeretetben-öröklétben élő szubjektumát, a szimbolikus artikulációk egész univerzumainak megsemmisülései sem semmisítik meg az élő s élni akaró életet, amely újra s újra megszüli magából a szimbolikus artikulációk új s még újabb univerzumait. A szeretet/szerelem, az élet, a kontinuitás elsőbbsége a gyűlölet, a halál, a diszkontinuitás szédületével szemben vigasztalónak csak akkor s annyiban tekinthető, ha s amennyiben valaki képes az *élő s élni akaró életre*, az *erőtikus* elánra való reflexióban valamifajta örömet találni, Lucrétiusnak a keserű orvosságot mézzel édesítő filozófiai költészete vagy talán a Spinozához hasonló intellektuális istenszeretet módján.

De végtére is mi más lehetne a filozófia – „a bölcsesség szeretete” – végső célja, feladata, mint épp az ebben a reflexióban feltalálható öröm? Már persze ameddig még megpróbáljuk érteni a „filozófia” szó jelentését, s nem pusztán tudomány-kategorizációs eszközként alkalmazzuk különösebb értelmező gondolatok nélkül.

Az itt következő írások nem lépcsőfokokként következnek egymásra, egyre jobban kibontva a „végső tézist”, valamiféle szintézis megalkotásáról pedig már végképp nem is beszélve. A történelmi idő múlását követő haladása az elemzett gondolatoknak nem tart igényt a szeretet/szerelem lineáris filozófiai fogalomtörténetének, nagy elbeszélésének kitüntetett címére. A filozófia minden korban reflektál az élő s élni akaró élet teljességére, s csak akkor lesz belőle „haladás”, ha az összes közül azokat az elemeit tüntetjük ki, amelyek lineárisan elhelyezett mozaikdarabokként kiadják a kívánt „haladást”, progressziót vagy regressziót. A „metahistoricitás” mai kora kiváló perspektívát nyújt ennek felismerésére, bárha kétségkívül igaz az is, hogy döresség volna most éppen ezt tüntetni ki a nagy perspektívaként. Ezért aztán alapvetően a szerelemszimbolizációk, a szeretetről/szerelemről szóló beszéd polifóniájára helyeződik a hangsúly az egész kötetben, túlnyomórészt filozófiaként, illetve irodalomként kategorizált nyelvi artikulációkban, de nem azért, mintha nem volna lehetséges vagy egyenesen szükséges másféle szimbolikus médiumokban megjelenő artikulációkat – zene, festészet – vagy a szigorúan vett nyelv közegében megjelenő, de másként kategorizált – például teológiai, mitológiai – műveket vizsgálni. Minél jobban kitérítjük a vizsgált médiumok és nyelvi artikulációs módok körét, annál kevésbé adhatjuk át magunkat a „haladás”

nagy hatalmú illúziójának, s ez az összefüggés persze megfordítva is igaz: minél inkább szeretnénk valamilyen összemberi, össztörténelmi haladást látni, annál inkább késztetve leszünk leszűkíteni a számításba vett artikulációs módok s az egyes módokon belüli művek vagy az értelmezési stratégiák körét.

A könyvnek ez a szerveződési elve azt is magával hozza, hogy egyes szövegrészek többször is előkerülnek, mind a szerelem/szeretet többpólusú voltából, mind a róla szóló beszéd polifóniájából fakadóan hol ebbe, hol abba a kontextusba ágyazódva be.

Ebben a több mint tíz esztendőben, amelynek során e könyv egyes részletei megszülettek, az OTKA több projekt keretében is támogatta a munkámat (K43561 „A filozófia története a XVI–XVII. században”, K67798 „Korai felvilágosodás a XVII–XVIII. század fordulóján”, K81576 „Affektivitás a filozófiában”), ennél fogva többszörös köszönet illeti. Ugyanígy az Alexander von Humboldt Alapítványt is, amelynek alapösztöndíja (Humboldt Universität Berlin), valamint további, rövidebb időszakra szóló kutatási támogatásai (Freie Universität Berlin, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel) nagy segítséget jelentettek, kivált a személyes és szakmai élet komoly nehézségeinek időszakaiban. Volker Gerhardt és Wilhelm Schmidt-Biggemann kolléga uraknak szeretnék külön köszönetet mondani a kitüntető kollegiális-baráti figyelemért, amelyben munkálkodásomat részesítették. Ugyanebben az időszakban a *sabbatical* megadásában megnyilvánuló támogatásért köszönettel tartozom az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának s különösen Dezső Tamás dékán úrnak.

A kötet írásainak alapul szolgáló előadások közül három is Nagyváradon hangzott el, az egyik a Partiumi Keresztény Egyetemen, kettő pedig a Moszkva kávézóban rendezett „Filozófiai estek” sorozatban. Külön köszönet illeti azokat a kollégákat, akik megteremtették ennek lehetőségét.

I.

# SZÜMPOSZION



Anselm Feuerbach: Das Gastmahl. Nach Platon (A lakoma, Platón nyomán), Berlin, Alte Nationalgalerie.

## 1. AZ EGYÜTT-NEM-IVÁS ELVISELHETETLEN BÁJA – LÁBJEGYZETEK LAKOMÁKHOZ<sup>1</sup>

„Üdvözöllek benneteket, férfiak! Elfogadtok-e ivótársul egy embert, aki ennyire részeg, vagy álljunk odébb, s csak Agathónt ékesítsük fel, hiszen ezért jöttünk? Tegnap ugyanis – mondta – nem tudtam jelen lenni, most azonban itt vagyok, szalagokkal a fejemen, hogy a fejemről leszedve a legbölcsebb és legszebb férfiú fejére kössem őket. Talán kinevettek, hogy részeg vagyok, ha ilyeneket mondok? De én jól tudom, ha nevettek is, hogy igazat mondok. Mondjátok meg hát tüstént: bejöhetek-e ilyen feltételek mellett vagy sem, *isztok velem vagy nem?*”<sup>2</sup>

Bölcsesség, szépség és igazság; együtt vagy nem együtt, ivás vagy nem ivás: ha miként Alkibiadész, mi is belépünk a szerelemtől, Erószról filozofáló társaságába, sok hangon szóló, sok szál mentén futó társalgásba csöppenünk bele, csak úgy, mint ő. Szinte lehetetlen társalgásba, mert ki-ki már maga is megittasult a szerelemtől, a maga fogalmi szála mentén értelmezett szerelemtől, Erósztól, olykor felveszi valaki más fogalmi szálát, de még ha próbál is kezdeni vele valamit, továbbvinni, megcáfolni, ez lehetetlen vállalkozás, mert ha valahol nem lehet kilépni saját világunk határai közül, akkor itt, az erotikum körében nem lehet, mely erősebben teremt, „szül”, s tart fenn individuumokat, mint a nemléte zárulással, csak kétséges „előrefutással” individualizáló halál. A filozófia szerelem*diskurzusa* nevéhez illően *szétfut*, sohasem zárul le, hisz már Alkibiadész témáiból is látszik, hogy a szerelem nem csupán mellékes tárgya a filozófiának, hanem inkább a velejét érinti: nem véletlenül mondja Szókratész, az európai filozófia Platon által paradigmaticussá tett alakja, hogy végtére is semmi máshoz nem ért, csak a szerelemhez. Elszegényedhetik persze, belekényszerülhet pusztán a test vagy a lélek, az Isten vagy a haza diskurzusába, ám a redukálni próbált szálak előbb vagy utóbb ismét felmerülnek, képviselőik beszélni kezdenek a redukált diskurzus keretein kívül, „monstruózus” (Diderot), „beteges” (de Sade) formákat ölthetnek, jobb tehát eleve szót adni nekik, ha másként nem megy,

<sup>1</sup> Ennek a résznek eredetileg jóval tömörebb változata kétféleképp is elhangzott előadásként, Szegeden és Nagyváradon. A szegedi változathoz lásd BOROS 2013.

<sup>2</sup> 212e–213a; magyarul: PLATÓN 1999, 83. A magyar fordítás lelőhelyére a továbbiakban gyakran az egyszerű oldalszámok megadásával utalok.

„bölcsségünket kölcsönözni nekik” (Goethe). Szümpozsionon a következőkben nem Platón művét értem majd, hanem azt a műformát, filozófiai eszközt, amelynek segítségével ennek a követelménynek megfelelően lehet megpróbálni valamelyest adekvát módon hangszerelni a szerelemről szóló beszéd szükségszerű polifóniáját. Hiszen a monofónia, amelyet ebben az esetben olyan kísérletként tekinthetünk, amelynek célja, hogy a szerelemről szóló beszéd sokféle módozatát egyetlenegyre vezesse vissza, gyanús, de talán még azt is mondhatjuk, eleve kudarcra van ítélve. A szeretet/szerelem<sup>3</sup> a megkerülhetetlenül történelmileg artikulálódó emberi létezés folyamatos kísérője, sőt kísértője is, ha arra gondolunk, hogy bármilyen fogalmi építményt hozzon is létre egy filozófus, előbb vagy utóbb kísértésbe jön, hogy helyet találjon benne a szerelemnek – míg más „szenvedélynek” nem –, s ez a hely nem ritkán a fő hely. Így aztán mindenütt jelen vannak a különböző szerelemkoncepciók igen összetett történelmének, rétegződésének nyomai, hiábavaló azzal próbálkozni, hogy ez a sokféleség és összetettség egyetlen összetevőre redukálódjék, legyen az bár idegtudományi analízis, a *love stories* könnyed irodalma, vagy akár a *sexység kultja*.

Az európai szerelemfilozófia kimeríthetetlen gazdagságú alapító szövege Platón *Szümpozsion* című elbeszélése, melynek már a címe is talányosan mély értelmű. Voltaképpen együtt ivást jelent, *compotatiót*, ahogyan a Grimm testvérek szótára a német *Mittrinken* szót értelmezi, noha a történet kétharmada épp egy olyan társasági eseményről szól, amelynek részesei kifejezetten lemondanak az együtt ivásról az együtt *nem* ivás és beszédek előadása kedvéért. Ugyanakkor a teljesebb igazsághoz hozzátartozik az is, hogy előző este valamennyien mértéktelenül berúgtak, s a Szókratész beszédét követően az imént idézett belépővel felléptetett, vagyis már igencsak ittas Alkibiadész első dolga ezt követően az lesz, hogy felhörpintsen egy jó másfél liter ürtartalmú hűtővödörnyi bort, amit kezdetben rendezett, majd egy újabb együtt ivott csoport megjelentetésével rendezetlenné váló együtt ivás követ. Az elbeszélés tehát olyan néhány órának a történetét meséli el, amelyben az aktorok kivételképpen kiemelkednek a fejükben kavargó mitikus méreteket öltő borgőzből, s a józan el nem ragadtatottság állapotában próbálnak *számot adni* a minden józan számítást keresztülhúzó, leghatékonyabban elragadó istenségről, Erósról. Így voltaképp az egész elbeszélés alapvető kérdése a megfelelő együtt-

<sup>3</sup> Ismeretes módon az *amor*, *amour*, *love*, *Liebe* s a velük rokon vagy csak hozzájuk hasonló kifejezések egy szóval utalnak arra a jelenségcsoportra, amelyet magyarul a szeretet és a szerelem szavakkal adunk vissza – ami hol jól jön, hol kevésbé jól, s így az egész könyvben igyekszem megtartani ezt a furcsa írásmódot – „szeretet/szerelem”, vagy fordított sorrendben –, már ahol nem tűnik túlságosan modorosnak. Ilyenkor vagy az egyik, vagy a másik szót használom magában.

létre (*szümusziára*)<sup>4</sup> vonatkozik: együtt ivás vagy együtt nem ivás, erotikus együtt-lét egymásnak kedvére téve az Erósztól üzöttek módján, vagy inkább együttes számadó beszéd az erotikus együtt-lét számításokat keresztülhúzó Erószának alakváltozatairól. Mindez megadja az alaphangot minden jövődő szümpozsion számára, a szerelemfilozófia mindama szövegei számára, amelyek fő tétje jellemző módon az adekvát együtt-lét, vagyis közösségként lét meghatározása és megélése lesz. Platón szümpozsionjában az együttlétnek persze több alternatív módozata is felmerül, mint éppen csak az együtt-ivás vagy együtt-nem-ivás. Phaidrosz (178e–179b) és Pauszaniász (182c–182–d) az egymást szeretők kis közösségeiről beszél, amelyek a nagy társadalmon belül alakulnak ki, s vagy azzal tűnnek ki, hogy a szerelmesek különösen bátran harcolnak a csatákban, vagy fellázadnak, illetve lázítanak a zsarnokok ellen. Ezt az utóbbi gondolatmenetet, Pauszaniász gondolatmenetét idézem most fel, mert nehezen lehetne túlbecsülni jelentőségét:

„A barbárok ugyanis a zsarnokuralom miatt tartják rútnak [ti. a »helyesen« művelt, azaz a morális nevelésre irányuló, fiúszerelmet], mint ahogy a filozófiát és a testedzést is, gondolom, azért, mert az uralkodóknak nem szolgálja az érdekét, ha alárendeltjeikben nagyszerű gondolatok támadnak, erős barátságok és szövetségek keletkeznek, mindezt pedig elsősorban Erósz alakítja ki az emberekben” (182c; 40).

A test és a szellem edzése, művelése – legalábbis a Platón korabeli athéniek számára – aligha választhatók el egymástól, s mindkettő éppen annyiban *erotikus* művészet, amennyiben horizontális hatalmi erővonalakat hoznak létre a társadalmi közösségen belül, vagyis az együttlét olyan módozatait, amelyek nem tagozódnak be a zsarnokságra jellemző vertikális, a zsarnok kezéből kiinduló hatalmi erővonalak rendszerébe, fenntartva az egymás iránti szeretettől megerősített hűséget a közösen talált s vállalt meggyőződéshez. Döntő kérdés persze, hogy milyen forrásból fakad ez a meggyőződés, vajon pusztán vélekedés-e, avagy a valót kifejező tudás, vagyis hogy vajon a szerelem alapja a tudástól *tökéletesített* jellem-e, vagy épp ellenkezőleg, büszkén vállalja, hogy alapvetően nincs köze sem a tudáshoz, sem a tökéletességhez. Ez a kérdés már Platónnál is fölmerül – explicit módon a közönséges és az égi Erósz megkülönböztetésében, implicit módon Arisztophanész beszédében –, ám ezt a második lehetőséget igazán komolyan csak a romantikával kezdődően lehet majd elgondolni.

<sup>4</sup> Ahhoz, hogy a bennem eleinte csupán sejtésként meglévő gondolatmenet etimológiai vonatkozásokkal gazdagított világos alakot öltött, elengedhetetlen volt Ritoók Zsigmond megvilágító erejű írása, RITOÓK 2007.

Erüximakhosz (188a–e) kitágítja a szerelemdiskurzus körét, s Erósz hatalmát nem csupán a poliszon belüli hatalmi viszonyokra, hanem arra a közösségre is vonatkoztatja, amelyet az emberek és az istenek együtt alkotnak, s ami így nagyon is értelmezhető utalásként a – később így nevezett – természetjogi tanításra.

„[...] mindaz, ahol az istenek és az emberek kapcsolatba kerülnek egymással, egyedül Erósz megóvása és persze gyógyítása körül forognak. [...] a jóstudomány az istenek és az emberek barátságának mestere azáltal, hogy ért az emberek azon szerelmes vágyaihoz, amelyek a törvénytiszteletre és az istenségre törekednek. [...] Az az Erósz pedig, amely mérséklettel és igazságossággal munkálkodik a jó érdekében nálunk is, meg az isteneknél is, az a legnagyobb hatalom birtokosa, s ahhoz a teljes, tökéletes boldogsághoz juttat bennünket, hogy egyetértésben és barátságban éljünk egymással s a nálunk hatalmasabb istenekkel is” (188c–e; 48).

De ez a hatalom nem is csupán a társas emberi élet irányításában mutatkozik meg, hanem a kozmosz rendjének őrzésében is, melynek emberi kiindulópontja az egyes emberi testek orvosi gondozása, s amely viszont előfeltételezi az egyes test behelyezkedését az egész kozmosz harmonikus „együtt-létébe”, együttes működésébe.

Van azonban egy teljesen más jellegű együtt-lét, társulás, közösség is, a pénzemberek gazdasági érdekeken alapuló együtt-léte. Erről az együtt-létről semmi képp sem szabad megfeledkezni, hiszen tagjai ellenségesen viszonyulnak a filozófus társaság köré csoportosuló kis intellektuális elitből képződő közösséghez, vagyis, ha konkrétan a *Szümpozion* kontextusában nézzük, akkor gyakorlatilag az Agathónnál összegyűlt s beszédekert tartó társasághoz (ne felejtjük el, hogy a fikció szerint számosabban voltak jelen s tartottak beszédet, mint ahányról a szöveg tudósít). Ugyanakkor azonban a filozófus közösség természetesen adódó feladata többé-kevésbé mégiscsak az, hogy ezzel a közösséggel szemben – vagyis az ő szemük előtt, megpróbálva hatást gyakorolni rájuk is –, érvényre juttassa saját közösségkoncepcióját – teoretikusan és a gyakorlatban egyaránt.

Ismét más jellegű azoknak a közössége, akik az ideákat szemlélik, miután már megtették a fölfelé vezető utat a Diótima-beszédben bemutatott szókratészi szépséglétrán. Ez a közösség kétségkívül jóval szűkebb körű a lakomát követően beszédet mondók körénél, bár nem igazán egyértelmű, hogy Szókratészen kívül ki is tartozhat még ehhez a közösséghez.

A szöveg külön érdekessége, amint Ritoók Zsigmond rámutat említett írásában, hogy az „úton levés” különösen kihangsúlyozott mozzanat az egyes közösségek

önmegalapozásában, sőt a bejárt utaknak van egy sajátos tulajdonsága, amely sajátos különbséget alapoz meg a sajátos életvitelt folytató közösségek között. A pénzemberek és a filozófusok kölcsönösen azt gondolják egymásról, hogy cél nélkül, tévelyegve járnak körbe-körbe, vagyis éppenséggel egyszerűen csak mennek, járnak, anélkül, hogy valóban *előre* jutnának, s végképp nem lehet azt mondani, hogy *felfelé* haladnának. Ugyanakkor a Szókratész módján filozofálók nem egyszerűen *vélik*, hanem *tudják*, de legalábbis *tudni vélik*, hogy fölfelé tartanak.

A későbbiekben visszatérünk még erre a különbségre. Annyit mindenesetre már most is rögzíthetünk vezérfonalként, hogy az erótikum, azaz Erósz működésének alapjára s hatásaira irányuló filozófiai kérdészés eredendően a helyes, a tulajdonképpeni együtt-lét módozataira vonatkozik.

Platón elbeszélésének kimeríthetetlen gazdagságához formai és tartalmi tekintetben egyaránt hozzájárul a fejekben örvénylő borgőzők mellett az a sokszoros áttétel is, amelyen keresztül ismerjük meg egyáltalán a történetet. A fikció szerint egy olyan Szókratész-szerelmesre, a Küdathénaiból való Arisztodémoszra megy vissza a szöveg, akinek együtt-léte a többiekkel semmi módon nem kap hangsúlyt: vagy nem is tartott beszédet, vagy olyan jelentéktelen volt, hogy senki sem említi. Ráadásul még maga is elismeri, hogy nem mindent értett, s nem is emlékszik mindenre:

„Mármost minden egyes szónok beszédére *nemigen emlékezett* Arisztodémosz, s *én sem emlékszem* mindarra, amit ő mondott. De amire a leginkább emlékszem, s akiknek a beszédét a leginkább tartom említésre érdemesnek, azokat sorra elmondom nektek. [...] [Phaidrosz] *körülbelül* így kezdte beszédét:” (178a; 33. sk.).

„*Ilyenforma* beszédet mondott Phaidrosz, mesélte Arisztodémosz, s utána több más következett, amelyekre *nem nagyon emlékezett, kihagyta hát őket* s áttért Pauszaniasz előadására” (180c; 37, kiemelések – B. G.).

Ehhez még külön hozzájárulnak Apollodórosz bevallott emlékezetkihagyásai is, aki a történetet először a barátjának mondott Glaukónnak mesélte el, vagyis az elbeszélés jelen idejében már másodjára beszéli el a történetet – s köztudott, mennyire alakítjuk öntudatlanul is az újólág elmesélt történeteket –, ezúttal gazdag pénzemberek csoportjának, akik közé egykor talán még ő maga is tartozott – végül is ők is barátokként szólítják meg egymást, miközben Apollodórosz azért azt is erőteljesen hangsúlyozza, hogy a pénzemberek igen gyanakvóak

a filozófusokkal szemben, s kölcsönösen semmittevőknek, azaz semmilyen művet létre nem hozóknak tartják egymást: pénzemberek, filozófusok.

De semmiképp sem szeretnék elveszni ezekben a részletekben, bármekkora gazdagságban kínálják is fel magukat. Csupán néhány elemet szeretnék kiragadni a *Szümposzion*ból, s különösen is két szálát, hogy a következő fejezetekben nyomon követhessünk e két szál felbukkanását további nagy szerelemtraktátusokban, különösen is Ficinónak a *Szümposzion*hoz írott kommentárjában. Az egyik szál Erüximakhosz, s ezzel az orvosi-természettudományos tudás és tehetség kiemelése a *Szümposzion*ban, a másik pedig Szókratész Diótima-beszédének egyik részlete, amelyben kifejezetten az együtt-lét módozatai játsszák a főszerepet.

Erüximakhosz orvos,<sup>5</sup> feltűnően elismert szaktekintély: a részegség egészségkárosító hatásáról őt beszélteti Platón, jutalomjátékként elmúlászthatja Arisztophanész csuklását, miközben megfordul a beszédrendjük is. Érett, komoly férfiúként láthatóan minden tekintetben ceremóniamesterként működik az ifjú költő, Agathón házában. Történetileg tekintve ő az együtt-ivásokon az irányító szerepet játszó „borkirály”. Ugyanakkor a *Szümposzion* nem olyan műként prezentálja magát, mint amely alapvetően történeti tudást kíván nyújtani. A szümposzion szokását illetően ilyen mű a *Törvények*, amelyben az egyik beszélő, az „athéni vendég” hosszú fejtegetésben igyekszik igazolni ezt a szokást a krétai és a spártai beszélgetőtárs ellenvetéseivel szemben.<sup>6</sup>

Talán Erüximakhosz az egyetlen, akit senkivel sem hoznak hírbe szerelmesként – még, sőt éppenséggel, Szókratésszal sem. Csak ha a csuklás meggyógyítását, vagyis úgyszólván egy orvosi beavatkozást Platón egy másik dialógusa, a *Lysis* felől olvasunk – s voltaképp a magában Erüximakhosz beszédében felbukkanó egyik téma variációjaként (186b–c) is –, csak akkor lehet úgy tekinteni őt, mint aki körül szintén van valami erotikus a levegőben. A *Lysis*ben ugyanis Szókratész megemlíti egy gondolatot, amely a Diótima-beszédben – s nem mellékesen később az egész európai szellemtörténetben is – meglehetősen fontossá vált, illetve válik majd:

<sup>5</sup> Talán már az eddigiekből is jól látható volt, hogy Platón írását nem történeti leírásként kísérel meg értelmezni, hanem filozófiai-irodalmi fikcióként, amely maga teremti meg értelmezésének kereteit. Ennyiben most sem Erüximakhoszról, a történelmi személyről teszek állításokat, hanem Erüximakhoszról, mint a történet szereplőjéről.

<sup>6</sup> Közelebbről lásd 646a–650b, de tágabb értelemben a Második könyv további fejtegetései is idetartoznak.

„Hallottam egyszer valakitől [...], hogy a hasonló a hasonlóval és a jók a jókkal a legellenségesebb viszonyban vannak. [...] Hiszen a szegény a gazdaghoz, gyöngé az erőshöz, *beteg az orvoshoz* kénytelen fordulni a segítség végett. És mindenki, aki híján van a szakértelemnek, *szívesen és szeretettel* fordul a szakértőhöz. Még ki is terjesztette tételének érvényét. Azt állította, hogy a hasonló a hasonlónak semmiképp nem barátja, hanem éppen ellenkezőleg: a legellentétesebbek barátkoznak egymással a leginkább. Minden egyes dolog a saját ellentétére vágyik, nem pedig a hozzá hasonlóra.”<sup>7</sup>

A fiktív Szókratész szájába adott e fiktív idézet értelmében Arisztophanészt egy egészen sajátos értelemben Erüximakhosz szeretőjeként értelmezhetjük, éppen úgy egyébként, ahogyan az összes többi résztvevőt is, akiknek elhatárolását, hogy kivételesen semmit sem isznak, éppenséggel Erüximakhosz *orvosi* tanácsaként állítja be Platón. Még az ittas Alkibiadész is megerősíti ezt az értelmezést és így Platón még az utolsó jelenet előtt is fokozni tudja Erüximakhosz jelentőségét, szerepét pedig félreérthetetlenül a Szókratész melletti másik fő pólusként mutathatja be. Alkibiadésszel ugyanis a következőket mondja Platón:

„Üdvözöllek, Erüximakhoszom, nagyszerű és mértékletes apa nagyszerű gyermeke!

Én is téged! – mondta Erüximakhosz. De akkor hogyan csináljuk?

Alk.: Ahogy parancsolod, hiszen Neked engedelmeskednünk kell, mert »aki orvos, az ér ám annyit, mint sokan együtt«. Rendelkezz hát, ahogy akarsz.

Akkor ide hallgass – mondta Erüximakhosz [...]

Nagyon szép, amit mondasz, Erüximakhosz – szólalt Alkibiadész [...]. Különben mondd csak, kedvesem, elhiszel Te abból valamit, amit Szókratész az imént mondott? Tudod, hogy épp az ellenkezője igaz mindannak, amit beszél?” (214b–d; 84. sk.).

Vagyis szinte mindegy, tartalmilag milyen utasítást ad Erüximakhosz, *formális*, orvosi hivatásából fakadó tekintélyét emelve ki Alkibiadész feltétlen engedelmeskedést ígér, s mivel azt az állítását, amellyel megkérdőjelezi, sőt végletesen

<sup>7</sup> 215e; magyarul: PLATÓN 1984, I. kötet, 158. sk.

hamisnak nyilvánítja mindazt, amit Szókratész azt megelőzően mondott,<sup>8</sup> kifejezetten Erüximakhosznak mondja, ez az ő szerepét a Szókratészével állítja egy sorba.

Ahhoz, hogy Erüximakhosznak ezt a kitüntetett szerepét jobban megértsük, érdemes felelevenítenünk, milyen sajátos módon állítja párba őt Platón Phaidrosszal: kicsit úgy, mint ahogyan Apollodóroszt és a pénzembereket, akik barátként szólítják meg egymást, miközben talán kibékíthetetlen ellentét van közöttük. Erüximakhosz ugyan Phaidrosz barátjaként tűnik fel, ám bizonyos szempontból végletes ellentét van világfelfogásuk között. Phaidrosz ugyanis a hagyományos, közösséget megalapozó mitológia legegységelműbb képviselője, éppen úgy, mint a róla elnevezett *Phaidrosz* című dialógusban, amelyben az általa Szókratésznek feltett „Gretchenfragéra” – hogy ugyanis hisz-e a közösségalapító mitológia történeteiben – Szókratész válasza csak egy cseppnyivel kevésbé ironikus,<sup>9</sup> mint amikor a *Lysis*-ben Platón a következőket mondhatja Ktészipposzsal:

„Hát nem nevetséges? Az egész város attól zeng, amit ez Démokratészról és a fiú nagyapjáról, Lüsizsziáról meg az összes többi őseről versel és beszél: hogy milyen gazdagok voltak, micsoda ménesük volt, hogyan győztek a püthói, iszthmoszi és nemeai játékokon, négyes fogattal és lóháton. De még ennél is ősdibb dolgokat is! A minap Héraklész megvendéglését adta nekünk elő egy költeményben: hogyan látta vendégül Héraklészt mint rokonát az ősatya, aki Zeusznak és a nemzetségalapító leányának volt sarja. Egyszóval, ilyen és ehhez hasonló dolgokat, Szókratész, amiket az öreg nénék szoktak énekelni” (205b–e; PLATÓN 1984, 1. kötet, 141. sk.).

Ezzel szinte diametrális ellentétben, amit Erüximakhosz tesz, az éppenséggel nem kevesebb, mint a jó és a rossz, az égi s a földi Erósz Pauszaniásztól bevezetett megkülönböztetésének kiterjesztése kozmikus világmagyarázó elvvé – miközben, *nota bene*, maguk ezek az etikai alapkategóriák is naturalizálódnak, legalábbis csíraformában. Egészen pontosan persze inkább úgy kell fogalmaznunk, hogy a világ kozmosz voltát épp abban látja megalapozódní, hogy *Erósz*

<sup>8</sup> Végül is itt is láthatóvá válik Platón magasrendű szerkezetépítő művészete: eddig valamennyi új beszélő a korábbi(ak) kritikájával indította sajátját, s ha Szókratészé lett volna a lezárás joga, az egyértelműen a mellett az olvasat mellett szólna, amely e nélkül is meglehetősen általánosan elfogadott: hogy Szókratész kimondja az igazságot, azt, amit Platón igazságnak gondol. Tisztán formailag azonban Alkibiadész egyértelműen tagadja Szókratész állításait, s ezzel visszaadja legalábbis a nyitottságát a szövegnek. Az én olvasatom, a polifónia tézise ennek a lezáratlanságnak a feltevésére épül.

<sup>9</sup> Erről lásd a későbbieket s majd a Lucretius-fejezetet.

*a harmónia alapelveként* működik mindenben, ami *valóban* működik, azaz *jól* működik, s így a bármely területen tevékeny ember alapvető feladata az együttműködés Erósszal, a jó Erósz, a működő rend támogatása, a rossz Erósz hatalomátvételének megakadályozása. Ha így nézzük, Szókratész Diotima-beszédje egyáltalán nem a – filozófiai szempontból – teljesen súlytalan Agathón-beszéd ellen irányul, hanem az ellen a természetkutatói optimizmus ellen, amely képes a tisztán csak önmagában tekintett világot jól rendezett *világként*, *kozmoszként* látni. A majdan végzetesnek bizonyuló kétértékű látásmód elleni érveléssel, a harmadik, azaz köztes létezés, a daimonság bevezetésével voltaképp az ellen a kísérlet ellen fordul, hogy a világ világóságát tőlünk független adottságnak tekintsük, amelybe egyszerűen csak behelyezkednünk adatott. Úgy *tudja*, az emberi létezés más dimenziókban is mozog, nem csupán azokban, amelyekben a nem érzékelő, illetve az érzékelőképességgel rendelkező többi, nem emberi létező. Mindkét út az önmegismeréstől indul ki, de míg Szókratész az ismeretek s a vágyak ez ismeretekből fakadó szféráját igyekszik feltárni sajátosan emberi szféraként, hogy azután az isteni szférához kösse azt – aminek nyomán azután a *sajátosan emberi* vágy az *isteni* tudás szférájához, az ideákkal és az istenekkel való erotikus együtt-léthez való visszatérés vágya lesz<sup>10</sup> –, addig Erüximakhosz az emberi test működésmódját kutatja, s azáltal kapcsolódik a kozmosz adott-nak, önmagában megállónak tekintett rendjéhez, hogy rendben tartja a test belső harmóniáját s illeszkedését a külső világhoz. A sajátosan emberi feladat így az adott helyünk *küismerése*, a kis köreinkben való tájékozódás lesz a poliszon belüli erotikus együtt-lét sokféle formájában.

Ugyanakkor persze a természetkutatói optimizmussal szembeni alapvető beállítódása dacára Szókratész talán még ennél is messzebb áll Phaidrosz mitológiai ortodoxiájától, ha már, akkor közelebb Arisztophanész magánmitológiájához – amely sajátos lehetőségként merül fel mindhárom alternatívával valamelyest szemben –, még akkor is, ha magukat Arisztophanész szerelemre vonatkozó elgondolásait ettől függetlenül alapvetően tévesnek tartja. Arisztophanész számára ugyanis a szerelem célja nem abban rejlik, hogy az igazi tudáshoz vezető megismerés révén megtaláljuk *azt a* párt, amellyel *tökéletes* egészet alkotunk. Az ő számára a szerelem célja kinek-kinek épp *az ő saját* párjának a megtalálása, függetlenül attól, hogy mennyire tökéletes vagy épp tökéletlen lesz ez a szerelemben létrejövő egész. Sőt voltaképp kézenfekvő is feltennünk, hogy az Arisztophanész által fölidézett eredeti egész-lét – az eredeti párral való együttlét – elvileg tökéletlen, s ennyiben a természetjogi alapú szerelemkoncepcióval szembeforduló

<sup>10</sup> Lásd később a Diotima-beszédről szóló részt, különösen majd a Ficino-fejezetben.

romantikus szerelemfogalmat előlegezi meg: hisz végtére is lázadást jelent Zeusz ellen, aki pedig nem más, mint annak a világrendnek sarokköve és fő képviselője, amely nem naturalisztikus módon adott, hanem – legalábbis Szókratész számára – az ideák szemléletén nyugszik, ami az istenek számára adottság, az ember számára örök feladat, melyet a *Phaidrosz* lélekmítosza szerint épp a szerelem révén igyekezhetünk – valamelyest azért sziszifuszi módon – beteljesíteni.

Rendkívül tanulságos az ő hármasuk szempontjából is az említett – s Vajda Mihály által tanulságosan elemzett, illetve különböző kontextusokba ágyazott<sup>11</sup> – Ilisszosz-parti beszélgetés a *Phaidrosz*ból: a mitológiahívő Phaidrosz *Gretchenfrage*jára válaszul Szókratész megengedi ugyan a világ természetkutatói magyarázatának lehetőségét, ám ő maga elhatárolódik tőle – még ha némiképp ironikusan is. Ő a természet átfogó kikutatása helyett magába fordul s önmagát igyekszik megismerni, megismervén alakítani (229c–230b) – az ő igazsága is a belső emberben lakozik, *habitat in interiore homine*, mondhatnánk Augustinust és Husserlt parafrázálva. A *Szümposzion*nak ez a szála alkotja majd Ficino kommentárjának az eredeti mű valódi polifóniáját a teoretikusan megalapozott keresztényi létezésből fakadó, csak csekély mértékben elfedett monofóniával felváltani próbáló vezérmotívumát. Ezt majd a következőkben fogjuk látni, miként azt is, mennyire *nem adottság*, hanem *feladat* ez a ficinói keresztényi létezés, amennyiben a tudás megszerzésének platóni–szókratészi hagyományára támaszkodik.

A természetkutatói alternatíva ugyanakkor rendkívül fontos szerepet fog játszani a következő korszakok szerelemértelmezésében, mind a mai napig, amikor is ennek végsőkéig leredukált változata a szerelem magyarázataként megelégszik a kissé bizonytalan módszertani háttérű laboratóriumi kísérletekben meglett agyi ingerületátvivő anyagok megnevezésével, illetve az európai szerelmi kultúra törmelékeiből összekotort jellemzőkre épített „szexiséggel”.<sup>12</sup> Nagyjából négyszáz évvel a Szümpozsiont követően Lucretius bontja majd ki az ő korában lehetséges legátfogóbb módon a platóni Szókratésztól – ironikusan – elvetett, Erüximakhosztól viszont a legkomolyabban művelt természetkutatói alternatívát abban a költeményben, amelynek invokációja éppenséggel Vénuszhoz szól.

<sup>11</sup> Lásd VAJDA 2001, *passim*.

<sup>12</sup> Jó példával szolgál erre H. Fischer bestsellere *Why we love* címmel (FISCHER 2005).

## 2. SZERELEM ÉS HALÁL A DOLGOK TERMÉSZETÉBEN (LUCRETIUS: *DE RERUM NATURA*)

Titus Lucretius Carus költőként, Epikurosz követőjeként élt a Római Köztársaság kritikus időszakában, az i. e. kilencvenes és ötvenes évek között. Az életéről szóló legnagyobb hatást gyakorló beszámolók – bármennyire hamisak is valószínűleg – a korai keresztény egyház olyan kulcsfiguráitól származnak, mint amilyen Donatus és Szent Jeromos volt, akik szerint Lucretius elméje elborult az afrodiziákumoktól s így követett el öngyilkosságot negyvennégy éves korában.<sup>13</sup> Cicero, Vergilius, Ovidius egyaránt nagyra értékelte kivételes tehetségét, amely egyenértékűen mutatkozott meg filozófiai éleslátásában és a költői mesterség fölényes birtoklásában. Annak is köszönhetően, hogy a világegyetem rendszerének szinte ez az egyetlen fennmaradt terjedelmesebb, az epikureista atomista filozófia talaján álló ismertetése, Lucretius egyetlen fennmaradt munkája, a *De rerum natura*, „A dolgok természete”<sup>14</sup> című lenyűgöző filozófiai eposz hihetetlenül népszerűvé vált a korai újkornak nevezett korszakban. Miután 1417-ben Firenzében fölfedezték a szövegét, az epikurosz tanításra vonatkozó fő hivatkozási alappá vált. Sokan mások mellett Montaigne, Gassendi, Hobbes nem csupán olvasták a költeményt, de különböző témákat tovább is fejlesztettek belőle.

Nem csupán Lucretius élete volt misztikusnak tűnő, vagy talán inkább paradox, de maga a költemény is. Hiszen Epikuroszról mégiscsak azt állítják a források, hogy nem sokkal kevésbé volt ellenséges a szépművészetekkel szemben, mint Platón az *Államban*. S eltekintve a költészettel kapcsolatos személyes beállítódásától, Epikurosz a filozófiában elkötelezett híve volt az egész világegyetem kompromisszumokat nem ismerően tudományos magyarázatának, amely első

<sup>13</sup> Lucretius-értelmezésem kiindulópontjául M. C. Nussbaum írása szolgált: „Beyond Obsession and Disgust: Lucretius on the Therapy of Love” (NUSSBAUM 1994). A magyar szöveget LUCRETIUS 1957 alapján idézem, a latint LUCRETIUS 1977 alapján.

<sup>14</sup> A bevett, s persze helyes, „A természet” vagy „A természetről” fordítással szemben azért részesítem előnyben a szó szerinti, ám a filológiában inkább kerülendőnek tekintett „A dolgok természete” fordítást, mert a későbbiekben világossá váló módon nagy hangsúlyt helyeznek a „természet” szó (*natura* a *nascor*ból) születésre, termésre, termelődésre, azaz folyamatos újjászületésre, alakulásra utaló rétegének. Ez a réteg különösen erőteljesen jelenik majd meg Ficinónál – aki, bár más összefüggésben, de idézi is Lucretiust – s persze Spinozánál, aki viszont nem idézi, de a *natura naturans* – *natura naturata* fogalompárban épp az a jelentés lesz nála igen hangsúlyos, amelyre Lucretius-értelmezésemben is rá szeretném irányítani a figyelmet.

pillantásra nem igazán kedvez a költői megközelítésmódnak. Hiszen a költészet, mint az irodalom általában véve is, alapvetően mégiscsak ragaszkodik a tudományos világkép (re)humanizálásához, miközben maga ez a világkép többé-kevésbé mindig is a dezantropomorfizálásra törekedett s törekszik folyamatosan. S az egyik nagy hatású eszköz a varázstalanított világ (újra) emberarcúvá tételére nem más, mint a visszanyúlás a mitológiákhoz – magánmitológiákhoz vagy olyanokhoz, amelyek közösségek megalapozását szolgálják. Mint az előző fejezetben utaltunk rá, Platón valami ilyesmit mondhat Szókratészszel furfangos válaszként a dialóguspartnere, Phaidrosz által feltett *Gretchenfragéra* a *Phaidrosz* című, az Ilisszosz folyócska partján játszódó dialógusban.

„Phaidrosz: Mondd csak, Szókratész, nem innen valahonnan az Ilisszosz mellől ragadta el a hagyomány szerint Boreasz Óreithüiát?

Szókratész: Így mondják!

Ph. Vajon nem éppen innen? Kellemesnek, tisztának és átlátszónak mutatkozik itt a víz, és alkalmasnak rá, hogy lányok játsszanak mellette.

Sz. Nem, hanem úgy két-három sztadionnal lejjebb, ahol az Agra szentélyéhez kelünk át; ott oltára is áll Boreasznak.

Ph. Még sose ötlött a szemembe. De mondd csak, Zeuszra, Szókratész, hiszed, hogy igaz ez a mitikus elbeszélés?

Sz. Ha a mai bölcsek módjára nem hinnék benne, nem keltenék feltűnést; és szofista szokás szerint elmondanám, hogy Boreasz szele sodorta le a közeli sziklákról a lányt, amint Pharmakeia nimfával játszott, és mint-hogy ilyen véget ért, ezért mesélték róla, hogy Boreasz ragadta el [...]. Én azonban, Phaidrosz, egyébként kellemes időöltésnek gondolom az ilyesmit, csak éppen egy szörnyű okos, fáradhatatlan és nem túlságosan szerencsés ember foglalatosságának – s nem egyéb okból, csupán azért, mert aztán meg a hippokentauroszok alakját lesz kénytelen kijavítani, utána a Khimairáét, majd felé özönlik a Gorgók és Pégaszoszok tömege és egyéb lehetetlen, csodás teremtmények különös sokasága. S ha az ember nem hisz bennük és mindegyiket valami természeti jelenségre próbálja visszavezetni, [...] ugyancsak sok szabad időre lesz szüksége. Nekem bizony nincs időm az ilyesmire, s ennek oka, barátom, a következő: még arra sem vagyok képes, hogy – a delphoi felirat értelmében – »megismerjem önmagamat«, s nevetségesnek tartom, hogy amíg ebben tudatlan vagyok, tőlem idegen dolgokat vizsgáljak. Ezért tehát búcsút mondván nekik, elhiszem, amit a hagyomány tart róluk, és – mint az imént említettem – nem az ilyesmit, hanem önmagamat vizsgálom: vajon valami

szörnyeteg vagyok-e, aki Tüphónnál is bonyolultabb és jobban okádja a tüzet, vagy pedig szelídebb és egyszerűbb lény, akinek természeténél fogva valami isteni és minden elvakultságtól mentes jelleg jutott osztályrészéül.”<sup>15</sup>

Lucretius vállalkozása viszont pontosan az, amit a platóni Szókratész nevetségességnek tartott, s ezzel egy sokáig követők nélkül maradó, ám az „újkorral” újraéledő „filozófiai világvázlat”<sup>16</sup> megalapítója lesz. Lucretius ugyanis úgy véli, fel kell adni a Szókratész válaszában mélyén rejlő fő előfeltevést, mely szerint a következő alternatívákkal állunk szemben: vagy tudományos tapasztalatokat szerzünk a világról s eközben visszavezetjük a mitológiai, azaz szimbolikusan értelmezett világ árnyalatokban igen gazdag sokszínűségét fizikai jelenségekre, vagy pedig elménk tekintetét saját belső világunk felé fordítjuk, hogy kipuhatóljuk, kik is vagyunk voltaképp a magunk individualitásában – s ebben az esetben jobban járunk, ha nem redukáljuk, hanem felhasználjuk a mitológémák sokféleségét. Lucretius nézete szerint viszont nincs más útja az önmegismerésnek, beleértve a társadalmunkon belül elfoglalt helyünk megértését is, mint az egész természet tudományos megismerése, a legelemibb építőkövektől kezdve fel egészen a legösszetettebb társadalmakig. Jól példázza ezt az alapelveket érintő döntést a következő hely, amely arról szól, hogy néhány alapvető minőségre kell visszavezetni nem csupán azokat a minőségeket, amelyekre később majd a „másodlagos” jelzőt lesz szokás alkalmazni, hanem ezeken túl még a történeti tudást és a morális minőségeket is, vagyis azokat, amelyeket épp akkor kell alkalmaznunk, amikor megpróbáljuk kitalálni, nem vagyunk-e vajon szörnyetegek, akik Tüphónnál is bonyolultabbak és jobban okádják a tüzet:

„Igy testen s űrön kívül lényt, harmadikat még,  
Nem tűr a dolgok közt meg a természetnek a rendje.  
Bármilyen olyat, mi talán érzékünk tárgya lehetne,  
Vagy mit az ember az ész erejével tudna felérni.  
Most látod, hogy mind, aminek nevet adhat az ember,  
Ehhez a kettőhöz van kötve vagy innen ered ki.  
Mert hiszen egybevaló mindaz, mi saját veszedelme

<sup>15</sup> 229b–230b, a fordítás alapjául szolgáló kiadás: PLATÓN 1994, az idézet lelőhelye: 71–73.

<sup>16</sup> A kifejezést a Tengelyi László által meghatározott értelemben használom, lásd „Vetélkedő világvázlatok. Transzcendentálisizmus versus naturalizmus”. In: BOROS–OLAY–REITZ (szerk.) (2012): *Filozófia, tudás, szociológia. Előadások Berlinben és Budapesten*. DUGPhil–NMFT, Budapest. 11–34.

Nélkül nem válhat szét, és el nem különülhet;  
Mint kővel súly, tűzzel hő és nedv folyadékkal,  
Testtel az érintés és ennek híja az űrrel.  
Ezzel szemben a rabság, gazdagság, a szegénység,  
Háboru, béke, szabadság és más minden, amelynek  
Jöttével, mentével a minden megmarad épen,  
Mind esetek csak, amint jó névvel hívjuk is őket.  
Nincsen idő se magában, a dolgokból veszi csak ki  
Érzékünk, aszerint, hogy régebben mi esett meg,  
Vagy mi folyik most s mik történnek még ezután meg.  
Valljuk meg, hogy időt nem is érzékelhet az ember  
Másképp, csak mozgás révén, sohasem nyugalomban” (I, 438–457).

Azok a létezők, amelyekkel akkor népesül be morális önmegértésünk tere, ha gondolkodásmódunkat mítoszi logika irányítja, az istenek és a félisteni létezés különböző más alakjai. A hagyományos mitológiai történetek alapvetően arról szólnak, hogy az istenek szférája és a materiális világegyetemen belüli térben és időben létező emberek közötti viszony globálisan nézve a kölcsönös egymásra-utaltság viszonya, s ez is kell legyen. Csak úgy élhetünk valódi emberi életet, ha a materiális természetet – bennünket magunkat is ideértve – folyamatosan ellenőrzésük alatt tartják és kormányozzák az istenek, akik *en revanche* elvárják az emberek háláját és áldozataikat olyasmikból, amik kedvesek a számukra. Erről a hagyományos elgondolásról Lucretius pontosan azt mondja, amit redukcionista elgondolását látva el is várhatunk:

„Ám az anyagról mit sem sejtők azt vetik ezzel  
Szembe, hogy Isten nélkül a természet sose tudná  
Emberi szükségünkhöz szabni az évszakokat, s nem  
Tudna nekünk Isten nélkül természettel adózni,  
Vagy mással, mire vágya vezérli a földi halandót,  
S hajtja az isteni kéz, mely mintegy élte vezére,  
Hogy fenntartsa fáját szerelem mézes gyönyörével,  
Hogy le ne tűnjön az emberi nem, - s úgy vélik ez okból,  
Hogy minden csak az istenek által jött a világra.  
Láthatod ím, az igazságtól mily messze vetődtek.  
Még ha nem ismerném is a dolgok létrehozóit,  
Bátran merném már csak az égnek szerkezetéből

És sok más alapon bizonyítani és kimutatni, hogy nem az istenek  
alkották nekünk a világot,  
Mely másként is meg van bőven rakva hibával,” (II, 167–181).

Ami pedig a viszony fordítottját illeti, az istenek viszonyát az emberekhez, Lucretius álláspontja s annak megfogalmazása éppilyen égyértelmű:

„Isteneink természete azzal jár ugyanis, hogy  
Életüket békés nyugalomban töltik örökké,  
Emberi dolgoktól végképpen visszavonulva,  
Menten minden bajtól, nem fenyegetve veszélytől,  
Bízva saját erejükben, mit se törődve mivélünk,  
Nem bánják bűnünk, s nem nézik az érdemeinket,  
Ám, ha akad, ki a tengert Neptunusnak idézi,  
És a Ceres-nevet adja a gabnának, míg a bornak  
Nedvét inkább Bacchus névvel szokta nevezni,  
Engedjük, hogy a föld kerekét is hívja, ha tetszik,  
Istenek anyjának,<sup>17</sup> míg megkíméli igazság  
Dolgában lelkünket a vallásos babonáktól” (II, 645–656).

Vagyis Lucretius válaszol Szókratésznek, még ha csak implicit módon is, e válasz pedig nem más, mint hogy nemcsak a természetkutatók, de a morális önvizsgálatot végzők is jobban teszik, ha felhagynak azzal, hogy isteni-mitologikus neveket adjanak a természeti hatóerőknek. Mert még ha netán segít is ez az eljárás abban, hogy megmaradjon némi szabadideje, mégis, ha követői nem lesznek hajlandók megkímélni „igazság [d]olgában lelkünket a vallásos babonáktól”, akkor jó eséllyel kényszeríteni fogják a népet olyan barbár cselekedetek elvégzésére a vallás nevében, mint amelyek paradigmaticus példája Lucretius – és a későbbi korszakok valláskritikus gondolkodói – számára Iphigeneia föláldozása:

„Félek azonban e résznél, hogy majd azt hiszed, ezzel  
Én bűnös tudomány titkába avatlak, előtted  
Megnyitván a gonoszság útját. Erre csak annyit:  
Éppen a vallás szült gyakran gonosz, égbekiáltó  
Tetteket. Így mikor aulisi oltárát Triviának

<sup>17</sup> Talán meglepő módon Leibniz fogalmaz majd hasonlóképpen számos alkalommal: beszélhetünk a mindennapokban Ptolemaiosszal „naplementéről”, ha fizikusként Galileivel együtt állítjuk, hogy mégis a Föld mozog.

Iphianassai vérrel szennyezték be galádul  
Hadra kelő görögök kiszemelt vezetői, a hősök.  
Az, mihelyest a lepel, mely szűzi fejét koszorúzta,  
Mindkét arcánál gördülve a földre leomlott,  
S látta, hogy atyja az oltárnál szomorún áll,  
– Ugyhogy a szolgák dugdossák is előle a bárdot –  
És láttára a nézők mind zokogásra fakadnak, –  
Elcsukló térdel némán omlott le a földre,  
Bár ő mondta először atyának a hős Agamemnon,  
Most már még az sem lehetett hasznára szegénynek:  
Férfikarok fogták, felemelték, és remegett bár,  
Oltárhoz vitték, nem azért, hogy az ünnepi eskü  
Végezetével víg násznép kísérje el onnan,  
Ám hogy büntelenül, tisztán és épp eladó lány  
Korban válják áldozatául egy gyilkos apának,  
Csakhogy a hadnak könnyű és sikeres legyen útja.  
Ime, a vallás ily rút tette ragadta az embert” (I, 74–95).

De mindeddig sok mindenről szó esett, épp csak a szerelemről nem, vethetjük föl, miután áttekintettük az eddig mondottakat, mint egy sajátos filozófiai világ-vázlat körvonalait.<sup>18</sup> S ez az a pont, ahol Lucretius művének mély ambivalenciája vagy paradoxája a felszínre kerül. Hisz végtére is ő maga hívja a földet *anyának* nem is egyszer, még ha nem is *istenek* anyjának, de a természet minden létezője anyjának – persze csakis úgy, tehetjük hozzá, hogy közben megkíméli a lelkeket „igazság [d]olgában [...] a vallásos babonáktól”. Márpedig jó okkal gondolhatjuk, hogy ha valaki anyáról beszél, akkor normális körülmények között szerelemről/ szeretetről is kell szólnia, legalábbis anyai szeretetről, s másfelől, ha eposzról van szó, akkor a műfaji követelmények kikényszerítik egy isten vagy istennő invokálását. S még ha azt olvassuk is, hogy egyetlen istenre, semmilyen „isteni kéjre” se volt szüksége az emberiségnek ahhoz, hogy feltalálja a „szerelem mézes gyönyöreit”, valamint hogy tökéletesen természetes módon fenntartsa az egymást követő nemzedékek folyamatoságát, mégis Vénuszt, a szerelem hagyomány hordozta istennőjét szólítja meg Lucretius a mű kezdetén. Ám van valami, ami még ennél a ténynél is elgondolkodtatóbb: ha ugyanis figyelmesen olvassuk a szöve-

<sup>18</sup> Noha persze az Előbeszéd szellemében nagyon is értelmezhetjük Iphigeneia feláldozását az atyai szeretet verecségeként és a hitvesi szeretet/szerelem elleheteretlenülését a szeretet két alap-fajtájának alulmaradásaként két másik fajtájával, a mitológiai alapú istenfélelem és egyfajta hazaszeretet teológiai-politikai konglomerátumával szemben.

get, fel fogjuk fedezni, hogy a szerelem/szeretet Lucretius költői-filozófiai rendszerének minden szintjén döntő szerepet játszik.

Ehhez fogható szerepet rajta kívül már csak a halál kap.

Hogyan oldható meg ez a talány?

Mindenesetre legelőször is legalább egy pillantást kell vetnünk a költemény előszavára. Ha figyelmesen olvassuk a szöveget, észrevevessük, hogy Lucretius a maga előadásában finoman, de jól észrevehetően eltér a hagyományosan Vénusznak tulajdonított szerepek hangsúlyozásától. Lucretius ugyanis Vénusz alapvető szerepét nem annyira a kiszámíthatatlanul lobogó szerelem istennőjének képében látja s láttatja, mint inkább a gyümölcsöt hozó, a termékennyé válás fázisába átlépett, szabályok szerint működő istennő képében. Feleséget, anyát lát benne sokkal inkább, mint szeretőt, aki a szükségét szenvedés állapótól – jó esetben – elvezet ugyan a kielégüléshez, ám ezzel lényegében le is zárul a szerepe. Lucretius szövegében e szeretői szereppel szemben pont az kerül a középpontba, ami úgyszólván a beteljesült szerelem gyümölcse, a szó igen átfogó értelmében. Hisz legelőször is természetesen maga Róma ez a gyümölcs, mert az istennő „Róma anyja”; ez persze annyiban hagyományos elnevezés és szerep, amennyiben Vénusz hagyományosan szoros „családi” kapcsolatban van Trójával s Aeneasszal, Róma alapító hőseivel. Ám ez még csak a prelúdium, ha szabad így fogalmaznunk, hiszen közvetlenül azt követően, hogy Vénusz ebből a funkciójából fakadóan szólíttat meg, mindjárt kilépünk ebből a szűkös keretből, s immáron *mindannak* forrásaként jelenik meg, ami csak létrejön a világegyetemben, azzal analógiában, ahogyan a *Szümposzion*ban Pauszaniásznak Erósz a politikában, a poliszközösségben betöltött szerepére összpontosítva bemutató beszédét Erüximakhosz kozmikus dimenzióba átlépő beszéde követi.

„Megtartó Venusunk, ki a bolygó égi jelet s a  
Gályás tengert, dús földünket megsokasítod  
Sok-sok néppel, *mert ami él, az mind a te műved,*  
S tőled van, hogy látja a nap keltét és ragyogását:  
Elfut előled a szél, jöttödre eloszlik az égnek  
Minden fellege, és leleményes jó anyaföldünk  
Ontja eléd a virágot; rád mosolyognak a tenger  
Habjai és tündöklük nyájas fénnel az égbolt.  
Mert mihelyest az idő a derűs kikeletre kinyílik,  
És a tavasz serkentő langy szellői vigadnak,  
Jöttödet, istennő, legelőször a röpke madárcák  
Népe jelenti: szívük mélyét átjárja varázsod,

Majd a szilaj barmok tombolnak a friss legelőkön,  
 S ússzák át a folyókat, Majd mi csak él a világón,  
 ((Bájadtól rabul ejtve, erődtől megbabonázva,))  
 Mind megy utánad, bárhova is vezeted, család őket.  
 Végül a tengereken, hegyeken, zúgó folyamokban,  
 Kis madarak lombos fészken meg a tarka mezőkön  
*Mindenik élőnek szívébe beoltva az édes*  
*Vágyat eléred, hogy fajukat fenntartani törnek*<sup>19</sup>

(I, 2–20, kiemelések – B. G.).

Az imént említett paradox vonása a lucretiusi műnek itt persze ismét jól láthatóvá válik abban, ahogyan megütközik az olvasó azon, hogy a második könyvben, amint korábban idéztük, Lucretius kifejezetten elveti a gondolatot, mely szerint az emberi faj isteni s istennői irányításra szorulna rá önmaga fenntartásához. S ha ez még nem volna elég, Lucretius nemcsak azt festi meg élénk költői színekkel, hogy miként irányítja a természet termékenységi folyamatait maga az istennő, hanem még egy megdöbbenően emberiesé tett képet is kapunk Vénusz istennőről s Mars istenről, akik egy boldog család tagjaiként találkoznak össze este, mintegy munka után, s a szépséges hölgy láthatólag rejtett, ám annál ellenállhatatlanabb módon irányítja erős férjét, éppen csak teste szépsége és kedves szavai által (szinte mint majd Rousseau *Emiljében* a reménybeli Zsófiával példázott „nő”).

„Mert egyedül te [Venus] tudod boldoggá tenni az embert  
 Békességgel, hisz Mars kormányozza a harcok  
 Véres ügyét, s ő gyakran dől az öledbe, legyőzve  
 Ámor-verte örök sebe által, s vágyva tekint rád.  
 Hátraszegett nyakkal kérőn jártatva szerelmes  
 Pillantását, istennőm, rajtad, mialatt a  
 Fekvő hős lélegzete orcádat simogatja.  
 Ó, mikor egyszer is így heverészik drága öledben,  
 Önts ajakadról, istennőm, rá mézes igéket,  
 S kérj csöndes békét, Rómának népére, te áldott,” (I, 30–40).

<sup>19</sup> Jól látható e sorokból, hogy Vénusz Lucretiusnál annak az Előbeszédben említett „erótikus elánnak” a megnevezése, amely a létezők mozgását-vágyát irányítja, ám minden tekintet nélkül valamifajta e világon kívülről, „fölülről” adódó jóra, szépre. A lucretiusi univerzumban nemcsak a platóni „pénzemberek”, de minden létező a létezés egyetlen síkján mozog.

Úgy vélem azonban, ezek az első látásra ellentmondónak tűnő törekvések végül mégiscsak összhangba hozhatók. Mindenekelőtt persze nem szabad elfelejtenünk, hogy a *De rerum natura* nem csupán egy valamifajta koherenciára és igazságra szükségképp igényt tartó *filozófiai értekezés*, hanem éppannyira egy lenyűgöző *irodalmi műalkotás* is, melynek alapvető célkitűzése némiképp mégiscsak eltér egy pusztán filozófiai értekezésétől, s ezért a koherenciaigényt is kicsit másként kell értelmeznünk. Feltétlenül óvatossá kell lennünk a „nyitott műalkotás” általánosan elfogadott elméletének korában, amelynek értelmében maga a mű határozza meg, milyen szerkesztési elveket szabad elvárunk és számon kérnünk rajta. Nem szükséges most különösebben érvelni e tézis mellett, hisz elég nyilvánvaló, hogy a *De rerum natura* a filozófiai igazságigény mellett igényt tart az irodalmi műalkotás státuszára is, arra, hogy egy kompozíciós szempontból tökéletesen végig gondolt, lezárt műalkotás legyen. S ha a – csak töredékekben fennmaradt – preszókratikus költeményektől mint esetleges mintáktól eltekintünk, az e két igény egyesítésére létrejött műalkotás nyilvánvalóan saját maga szabja meg értékelésének kereteit. Olyan ez, mintha, mondjuk, egy kubista műalkotás ténylegesen élénk tárna egy érvényes geometriai bizonyítást, vagy ha egy reneszánsz madonnakép szándéka szerint és ténylegesen is föltárna egy trigonometriai tételt. Ezt a tézist annyiban szeretném most kissé közelebről is meghatározni – noha persze messze nem lesz célom, hogy kimerítő irodalmi elemzést adjak –, hogy úgy vélem, meghatározhatók azok a fő kompozíciós elvek, amelyek a lucretiusi mű teljes kifejlését irányítják a kezdetétől a végéig. Az eddig mondottak alapján nem nagyon lehet meglepő, hogy úgy vélem, Lucretius két fő kompozíciós elvet alkalmazott, melyek közül a *szerelem/szeretet* főképp a mű első felét strukturáló elv, miközben azért nem tűnik el teljesen a második részben sem, amelynek saját fő kompozíciós motívuma viszont a *halál*, kétségkívül legalább távoli mintát szolgáltatva *Az ember tragédiája* római színe számára. Ebben az írásban leginkább persze továbbra is a szeretet/szerelem szerepéről lesz majd szó.

Visszautalva e fejezet elejére, úgy vélem, a szerelem szerepe éppenséggel az, hogy a műalkotás dimenziójában emberivé formálja azt a világegyetemet, amely másként, a tisztán tudományos vizsgálódás alkalmazásával, teljességgel varázstalanítottként tárulna fel. Ez egyfelől azt jelenti, hogy Lucretius még a lélekkel nem rendelkező testeket – atomokat, első elemeket, földet és eget – is úgy jeleníti meg, mint amik megjelenhetnek érzelmek, elsősorban is a szerelem kváziszubjektumaiként. Ez a mindent átható szeretet/szerelem szó szerint és irodalmilag egyszerre – vagyis mindkét értelemben „literally” – egyrészt a szexuális együttlét, másrészt a belőle fakadó születés, „termés” – innen a „természet” pregnáns jelentése

Lucretiusnál – változatos aspektusaiban mutatkozik meg műalkotás-szervező elvként. Hadd idézzek néhány jellegzetes megfogalmazást példaként.

Az egyik fontos filozófiai-tudományos tézis Lucretiusnál az az állítás, mely szerint az érző lények az érzékeléssel nem rendelkező létezőkből erednek. Először a maga dezantropomorfikus nyersességében konfrontálódunk e tézissel:

„És miket érzőképesnek látsz, tudnivaló, és  
El kell ismerd, mind csupa érzéketlen elemből  
Állott össze, s e tényt nem cáfolják sem a dolgok,  
Sem pedig eddigi ismeretünk nem mond neki ellent.  
Sőt maga késztet hinni s kézenfogva vezet, hogy  
Lásd be, az érzéketlenből mint válik az élő.  
Lám eleven férgek szoktak támadni a ronda  
Trágyából, ha a sűrűn hulló záporosótól  
Nedvessé lett föld rohadásnak ered, s ilyenképp  
Változhat, mint látjuk, minden akármi egyébbé”<sup>20</sup> (II, 863–871).

Ám ezt követően, a bekezdésváltással új kiindulópontot foglal el a szöveg, s megváltozik a terminológia is, és pedig a többé-kevésbé tudományos jellegű terminológiától áttérünk az egyértelműen szexuális konnotációjú terminológiára.

„Még mi zavarja eszed s nem hagyja nyugodni az elméd,  
Hogy mindig más-más kifogást támassz, s nehogy elhidd  
Érző lények eredtét [*gigni*] érzéketlen anyagból?  
Nyilván az, ha követ, földet, fát összekeversz is,  
Érző s élő lény sohasem jön létre belőlük [*vitalem reddere sensum*].  
Vedd figyelembe azonban e résznél egy kikötésem:  
Nem mondom, hogy azonnal mindenből, ami érző  
Lényt szül [*creant*], percek alatt s könnyen jön létre [*gigni*] az érzés,  
Ellenben sok függ attól, hogy mily nagy az érző  
Lényt szülő [*faciunt*] anyagoknak a teste, s alakja milyen, meg  
Mily mozgás, helyzet vagy rend alakult ki közöttük.  
Mindebből nem látunk semmit a földben, a fákban,  
Mégis, hogyha az esőktől rohadásnak erednek,

<sup>20</sup> A „minden akármi egyébbé” a természetként működő erotikus elán szabályokat nem ismerő voltára utal, amilyenként majd a szörnyszülötteket épp e tenyésző elemi erő természetének felmutatásaiként s így *monstrumok*ként értelmező és az alkotásaiba beemelő Diderot-nál lesz határozottan látható.

Férgecskéket szülnek [*pariunt*], mert anyaguknak a teste  
 Régi alakjából új rendbe kerülve, azáltal  
 Úgy áll össze, hogy élő lényt tud nemzeni [*animalia gigni*] most már,”  
 (II, 883–896).

„Látnivaló: érző lényt szülhet [*gigni posse*] az is, mi nem érző.  
 Vagy ha akadna, ki azt állítná, hogy lehet érző  
 Lény ugyan érzéketlenből, ha előbb az utóbbi  
 Átalakul, s mintegy születéssel jó a világra [*aliquo tanquam  
 partu proditur extra*],  
 Annak elég lessz tisztán s meggyőzően kimutatni,  
 Hogy nincs ott születés [*fieri partum*], hol nem volt összeverődés [*concilio  
 ante coactu*],  
 S más rend nélkül nem változhat semmi ugyancsak.  
 Érző képes testre se tesz szert semmi se addig,  
 Míg élő természettel nem jött a világra [*ante ipsam genitam  
 naturam animantis*]” (II, 927–935).

S ennek az így, antropomorfikusan újrafogalmazott tudományos tézisnek a konklúziója kifejezetten a párosodó földanya és égapa hagyományos páros metaforájára vezet vissza.

„Egy bizonyos: valamennyien égi magokból [*caelesti semine*] eredtünk,  
 S mindnyájunknak az atyja [*pater*] közös: ki a csendes esőnek  
 Tápláló nedvét lebocsátja a föld kebelébe [*guttas mater cum terra recepit*],  
 Mely ettől fényes szemű gabnát és viruló fát  
 Szül [*parit*], és nemzi [*parit*] az emberi fajt [*genus humanum*]  
 meg az erdei vadnak  
 Nemzetségét, és eledellel látja el őket,  
 Hogy jól éljenek és ivadékaikat szaporítsák [*prolemque propagant*].  
 Éppen ezért méltán mondják földünket anyának” (II, 988–995).

Egy másik, még látványosabb példa az, ahol Lucretius az atomokról jellegzetesen epikureista módon beszél, mint állandó mozgásban lévő létezőkről. Folyamatos mozgásuk következményeként szakadatlanul találkoznak egymással, egységes létezőket alkotnak, melyek előtt két út nyílik: vagy stabil, igazi egységgé vált létezőknek bizonyulnak, vagy ha nem, akkor a többi atom sokaságában oldódnak ismét fel, s így hirtelen véget ér együttes létezésük. Túlzás nélkül rémisztő

s megrendítő, és már a második rész kompozíciós fő motívumára utal előre az a mód, ahogyan Lucretius ismét átalakítja ezt a száraz filozófiai elméletet egy-fajta szürrealisztikusan dramatizált és humanizált jelenetté: az atomi egységek kompozíciója és szétesése újszülöttek szerencsés születéseként, illetve abortuszaként jelenik meg.

„Igy pusztító mozgások [*motus exitiales*] sem győzik a lények  
Épségét le örökre, s nem teszik őket a sírba,  
Sem nemző s növelő mozgások [*rerum genitales auctificique motus*]  
a létrehozottat  
Nem tudják fenntartani egyre a lét folyamában.  
És így egyenlő mértékkel foly az őselemeknek  
Harca, szünet nélkül tartván az idők elejétől.  
Most itt, majd meg amott lesz győztes az élet a dolgok  
Közt, majd néha legyőzött. Sokszor a gyászba sívítás  
Hangja vegyül [*miscetur funere vagor*], csak imént született gyermek  
visitása [*quem pueri tollunt*].  
S nem követett napot éjjel, sem Hajnal soha éjet,  
Mely nem hallott voln’ egyszerre gyereksivítást és  
Elmulást s temetést kísérő tompa jajongást [*mixtos vagitibus aegris ploratus,  
mortis comites et funeris atri*]” (II, 569–580).

Eloolvastván s átgondolván ezeket a sorokat, már nem is nagyon kell indokolni, miért tartom a másik fő kompozíciós motívumnak, mint említettem, a halált. A *De rerum natura* a szerelemmel és a termékenységgel indít, melyeket egy emberiesített istennő alakjában mutat fel, míg zárlatát döbbenetes erejű leírás alkotja a halálos járványról – mintha *Az ember tragédiája* római színének zárlatát olvasnánk. Amit pedig e két motívum keretbe foglal s teljességgel át is hat egyúttal, az nem más, mint az epikureista atomelmélet legteljesebb és legkoherensebben kifejtett rendszere.

A következőkben azonban továbbra is a szeretet/szerelem, nem a halál szerepéről lesz szó Lucretiusnál, s majd későbbi fejezetekben térünk vissza a szeretet/szerelem s a halál kettősségére.<sup>21</sup>

Nézzünk meg először is néhány további szövegrészt, ahol az atomok, illetve az első elemek – vagyis azok az első testek, amelyeket kisszámú atom alkot – ténykedését Lucretius teljesen „explicit” módon, valódi szexuális együttlétre utaló kifejezésekkel írja le, mielőtt azokhoz a szakaszokhoz fordulnánk, amelyekben

<sup>21</sup> Lásd különösen a IV. részt.

Lucretius az állati és az emberi szexualitást írja le, legvégül pedig az emberi szexualitás szerepét társadalmi közösségek formálódásában.

Legelőször is vizsgáljuk meg a következő rövidebb idézetet egy hosszabb szövegrészből, amelyben az egyes elemek sajátos tulajdonságaival ismerkedünk meg. Eközben Lucretius így ír a tapintás érzékről:

„Mert a tapintás, – légy tanum ég! – pusztán a tapintás  
érzi a testen, hogyha kívülről éri akármi,  
Vagy mi belül kelt, sérti, vagy élvezet nyújt, ha kimegy, mint  
Például Venus élvezetes nemzési művénel;” (II, 434–437).  
*[tactus enim, tactus, pro divum numina sancta,  
corporis est sensus, vel cum res extera sese  
insinuat, vel cum laedit quae in corpore natast  
aut iuvat egrediens genitalis per Veneris res.]*

Tipikusan azon szöveghelyek egyike ez, amelyekben Lucretius „a szerelem mézével” édesíti a keserű orvosságot barátja, Memmius számára, akinek a fikció szerint az egész mű íródik:<sup>22</sup> ha már a morális önismerethez az atomok mozgásának száraz, sőt olykor keserű, dezantropomorfizálóan tudományos tanulmányozásán keresztül vezet az út, akkor a szexualitás kifejezőkészlete hassa át a tudományos gondolatmenet kifejtését az emberi alatti szinteken is:

„Most jer, elődbe adom, hogy a nemző őszanyagok mily  
Mozgásokkal képezik és bontják fel a dolgok  
Tarka világát, s ezt cselekedni mi késztetni őket,  
És mily erőtlő hajtvá mozognak a végtelen űrben” (II, 62–65).  
*[Nunc age, quo motu genitalia materiai  
corpora res varias gignant genitasque resolvant  
et qua vi facere id cogantur...]*

Olyan ez, mintha Lucretius kifejezetten példával akarta volna illusztrálni az általa választott ösvényt, amelyre akkor tért, mikor elhatározta, hogy epikureista költeményt ír annak ellenére, hogy maga Epikurosz ellenséges érzülettel viseltetett a költői művészetekkel szemben. Szintén metaforákban előadott érve erre – már többször utaltam rá, de még idézet nélkül – a következő:

<sup>22</sup> Ebben az értelemben kifejezetten párhuzamosan, egyszerre a szexualitással „édesített” s szexuális felvilágosítást is nyújtó műként értelmezhető Lucretius írása és Andreas Capellanus szerelemről szóló, „ualteriusnak” írt s a következő fejezetben elemzendő írása.

„Mert hisz az orvosok is, ha a gyermeknek keserű szert  
Szándékoznak nyújtani, hát a pohár karimáját  
Megkenik édes méznek szőke levével előre,  
Hogy megcsalva az óvatlan kora gyermeket ajkán,  
Igy megittassák véle a szer keserű folyadékát.  
S így becsapva ne essen a kórság áldozatául,  
Sőt e fogástól mindinkább gyarapodjon erőben.  
Így hát én is, minthogy ez elmélet komorabbnak  
Tűnik azok számára, akik nem jártasak abban,  
S visszariadnak tőle, a nyájas szózatú Múzsák  
Módján, versben tárom eléd a magunk tanítását,  
Ezzel a költészet mézét árasztva ki rája,  
Hogy jobban meg tudjam nyerni figyelmed ezáltal  
Versemmek, míg fel nem tárul előtted a teljes  
Rendje a természetnek, s fel nem fogtad a hasznát” (I, 930–944).

Ezzel tulajdonképpen már nyilvánvalóvá is válhatott, mennyire koherens módon alkalmazza Lucretius kompozíciós elvként a szerelmet a *De rerum naturában*, legalábbis ami az emberi szféra alatti területet illeti. Mint az várható is, az emberi szféra mozgásai még ennél is érdekesebben ágyazódnak be az ember alatti területre vonatkozóan kifejlesztett alapvető elgondolások összefüggésszerébe, miközben újabb megfontolások jelentős mértékben gazdagítják is azokat.

Annyit azonban már az emberi szerelem tárgyalásának legelején rögzítenünk kell, hogy ha Lucretius művét a *Szümpozsion*-hagyomány felől olvassuk – mint ahogyan most tesszük –, és Erősztt, a szerelmet valamilyen módon isteni természetűnek, de legalábbis az isteni és az emberi között elhelyezkedőnek tekintjük, akkor komoly megütközést kell hogy keltsen a szerelemnek az a jellemzése, melyet Lucretius ad: a szerelem nála olyan emóció, amely lényegileg egy nagy hatalmú illúzióra épül. Ennek illusztrálására egy érdekes „álomargumentumot” vezet be: a szerelemnek a kamasz fiúkban elsőként fellépő fizikai jeleit ugyanazon a szinten lévőként jeleníti meg, mint amelyen úgy az állati, mint az emberi lények álombeli illúziói jönnek létre s fejtik ki hatásaikat, azok az illúziók, amelyek úgy az állatokkal, mint az emberekkel éber állapotukban végzett tevékenységeik megtévesztő képeit láttatják. Ők pedig, emberek, állatok egyaránt, így aztán pontosan úgy is reagálnak e képekre, mint ahogyan éber állapotukban tennék-tették, ám ezúttal teljességgel a megtévesztés áldozataiként.

„És ki amely munkában szokta magát gyakorolni,  
 Vagy mely tárgynál hosszabban szoktunk elidőzni,  
 És mi miatt elménket jobban megfeszítettük,  
 Álmunkban szintén az jó legtöbbször előnkbe.  
 Pert folytatnak az ügyvédek, s törvényt magyaráznak,  
 Főtisztek hadakoznak vagy készülnek a harcra.  
 És a hajós szakadatlan párbajt vív a szelekkel.  
 Én pedig azt teszem, ím, hogy a természetnek a titkát  
 Fürkészem, s honi nyelven tárom föl tudományom.  
 Más tudomány s művészet is így ringatja az ember  
 Lelkét álom közt a csalódás csalfa vizében” (IV, 943–954).

Mindez pedig – bármennyire is beépíti Lucretius még önmaga írói tevékenységét is a képbe – semmiképp sem tekinthető jellegzetesen emberi sajátosságnak: ugyanennek érvényesülését látjuk akkor is, ha tekintetünket az állatok felé fordítjuk.

„És a vadászebek is pihenés közben gyakor ízben  
 Mozgatják lábszáraikat, majd hangokat adnak,  
 S orrukkal szaporán szivogatnak a friss levegőből,  
 Mintha ugyancsak vadnak jöttek volna nyomára,  
 S álmukból felszökve a szarvasnak hiu képét  
 Ugy űzik, mint hogyha valóban futna előttük,  
 Míg ábrándképük múlván, mindegyikük eszmél” (IV, 972–983).

Látván az álombeli illúzió e nagy hatalmát (amely talán inkább csak költői játékként terjed ki magára a szöveg írására, s így nem generál nehezen legyűrhető szkeptikus ellenvetést magával a filozófiai tanítással szemben), már nem lepődünk meg, látván, mily tökéletesen illeszkedik ebbe az általános képbe az a folyamat, ahogyan a kamasz fiúban – aki itt az egész emberi nem helyett áll – megjelennek a szerelem első testi szimptómái. A szerelem megjelenése is beágyazódik az álombeli illúziók önreflexíven előadott narratívájába.

„Kisfiúk álmukban tónál vagy kurta csöbörnél  
 Gondolják gyakran magukat, s a ruhát fölemelve  
 Testük egész meggyűlt nedvességét kieresztik.  
 Persze a pompás fényű ágynemű issza levét meg.  
 És ha a fejlődéssel megjön az ifjúi hév is,  
 S eljön az érett kor, mely magvat kelt a tagokban,

Kintről testek képei ömlenek egyre feljűk,  
Szép arc és bájos szín hírnöke mind valahánya,  
És izgatja a maggal megtelt részit a testnek,  
Ugyhogy mintha bevégeznék mindazt, mivel ez jár,  
Nedvűk özönként ömlik, foltot hagyva az ágyon” (IV, 1008–1013).

Ez a nyelvhasználat, mint minden olyan beszédmód, amelyben eltérő tudásterületeket kapcsolnak össze egy-egy szó eleven metaforikus alkalmazásával, alapvetően két irányban értelmezhető s értelmezendő, de meg lehet, sőt kell próbálkozni egy harmadik olvasattal is, amely nem kívánja redukálni egyik szféra jelenségeit a másikéira, hanem a két szférát a maga sajátosságaiban őrzi meg egymásra vonatkoztatásuk ellenére. Lucretius például a létezés minden szintjén egyformán alkalmazza a „magok”, *semina* kifejezést. Ezt használja az atomokra, melyekről, mint láttuk, úgy ír, mint amik nemző aktusokat végeznek. De természetesen az emberi lények esetében is él vele, ahol ez az alkalmazási mód – miután már az atomi szinten is találkoztunk vele, s így nem jelenti már az emberi szféra önmagába záródó voltát az egész természetben belül, minden mással szemben – csak megerősíti Lucretius kijózanító tanulságát a szerelmet illetően: a szerelem nem olysfajta jelenség, amelynek eredetét bármilyen értelemben is az istenek köreiben kell keresnünk – mint ahogyan a *Szümposzion* Szókratész előtti beszélői teszik –, de nem is az isteni és az emberi terület közötti szférában – ahogyan a szókratészi Diótima tudósít bennünket –, hanem sokkal inkább azok között a jellemzők között, amelyekben az emberek az állatokkal osztoznak. Ez pedig bizonyos értelemben a legkevésbé sem meglepő, sőt éppenséggel nem más, mint a lélek halandóságáról alkotott epikureista meggyőződés elkerülhetetlen következménye.

Később, egy nevezetes és a későbbi korokban befolyásossá váló szakaszban – lásd például Molière *A mizantrópját* – azt a belátást, amelyet elsőként a szerelem illúziókra épülő jellegének *genetikus* elemzéséből nyert Lucretius, megerősíti egyfajta „szisztematikus” elemzés útján is, amelyben bejelenti azt az „episztemológiai” tézist, mely szerint a szerelem emóciója nem csupán befolyásolja, de ezen túlmenően veszélyesen el is torzítja a valóságtapasztalásunkat.

„Mert hisz gyakran vakká tesz bennünket a kéjvág,  
S ott is szépséget látunk, hol még nyoma sincsen.  
Éppen ezért látjuk, hogy a rútat, semmirekellőt  
Gyakran nagy kegyben tartják és nagyra becsülik.  
Igy nevet egyik a másikon és javasolja amannak,  
Mert oly rút szeretőt nyert, engesztelje Venust meg,

És, hogy az ő baja még nehezebb, nem látja szegényke.  
 Így a cigány barnás lesz, és hanyagocska a piszkos,  
 Pallas a macskaszemű, és őzike lesz, aki girhes,  
 És aki törpe, csökött: tündér, s csupa báj, csupa szellem,  
 Míg aki roppant nagy: fenséges, nagyszerű asszony;  
 Az ki dadogva beszél: selypít, aki néma: szemérmes,  
 És ki tüzet köpköd, sustergő lámpavilág lesz,  
 Karcsu babáskának mondják, akiből kiaszott már  
 Végleg az élet; s lenge alak lesz az, kit a keh bánt,  
 És a faros, melles: Ceres asszony, Bacchus arája.  
 Sziléné és női szatír a kis orrú, s csókos a pittyedt.  
 Hosszú lenne azonban mindezeket bemutatnom” (IV, 1129–1146).

Ám ha nem az episztemológiai szinten vizsgáljuk a szerelem tulajdonságait, hanem olyan szinten, amely legalábbis intuitíve jobban megfelel a szerelem fő karakterjegyeinek, akkor is lelepleződik a szerelmesek végső soron kijózanító „eredmény-nyel” záruló, csupán látszólagos kielégülést hozó összekapcsolódása:

„Így szerelemben is ily képekkel játssza Venus ki  
 Azt, ki szerelmes, mert sohasem telnek be a testnek  
 Nézésével, s kézzel sem tudnak leszakítani  
 Abból, bár az egészet nyugtalanul bebolyongják.  
 Majd mikor összefonódva virágzó korszakuk élík,  
 S testük az élvezetet, már szinte előre igéri,  
 És Venus éppen a női mezők bevetése körül jár,  
 Összetapadnak, szájuk nedvét egybevegyítik,  
 És lihegőn egymás ajkát marják fogaikkal,  
 Hasztalanul, mert semmit sem tudnak leharapni,  
 S testükkel nem tudnak a másik testbe hatolni.  
 Mint ezt némelykor mintegy vetekedve akarnák,  
 Annyira kívánják a Venus nyűgét a szivükben,  
 Míg csak a test el nem lankad kimerülve a kéjtől.  
 Majd ha a feltartott vágy elszállott idegükből,  
 Megtörténik, hogy szünet áll be a nagy hevülésben,  
 Ámde a böszültség megtér, s dühe visszajön ismét,  
 S újra azon vannak, hogy elérjék azt, mire vágnak.  
 S mert nem lelnek olyan módot, mely e bajt megelőzze,  
 Egyre emésztődnek titkos sebjükbe merülve” (IV, 1077–1096).

Lucretius szerint mindezek a csaldást keltő jellegzetességek megtalálhatók még abban is, amit „igaz” szerelemnek szokás nevezni, miközben persze azért nem kétséges, hogy a kielégüléshez el nem vezető szerelemre sokkal jellemzőbbek, s ebben a fajta szerelemben ráadásul még jól tesszük azt is, ha nem feledkezünk meg Lucretius különös tanácsairól – ha folyamatosan meg akarjuk őrizni azt, amit szexuális homeostasisnak is nevezhetnénk. E tanácsokkal Ficino Platón-kommentárjának elemzésekor fogunk majd találkozni.

Mindezek ellenére hangsúlyoznunk kell, hogy a *De rerum natura* egészében véve nem szükségképp tanúskodik az emberi világ olyannyira elkeserítő, reménytelenséget sugalló értelmezéséről, mint amelyet a keresztény egyházatyák korábban említett narratívái sugallnak Lucretius öngyilkosságáról. A szerelem ugyanis komoly szerepet kap Lucretiusnál abban, ahogyan az eredetileg nyers emberi lények végül is sikerrel humanizálták érintkezési módjaikat és megalapították társias „együtt-létüket”, közösségeiket. Lucretius történetének ez a része már csak azért is érdekes, mert van olyan filozófiatörténeti elgondolás, mely szerint még Hobbes társadalmi szerződésről szóló elmélete is annak korai, azaz Hobbes ifjúkorában végbement elsajátításából fakad, ahogyan Lucretius tárgyalta a fejleményeket.<sup>23</sup>

Lucretius egyértelműen különbséget tesz az emberiség kétféle állapota között, amelyek közül az egyik erőszakos, állatias, önző agressziók által jellemzett mind a – valójában persze alig létező – közösség szintjén, mind pedig a szexuális érintkezések tekintetében. Ami a kezdeti életmód egoisztikus oldalát illeti, világosan fogalmaznak a következő sorok:

„Ők úgy éltek kóbor módra akár a vadállat.  
[...]  
Mit megadott az eső meg a napfény s bőkezű földünk  
Önként megtermett, az nekik bőven elég volt.  
[...]  
Még nem tudtak bánni a tűzzel sem, s az elejtett  
Vad bőrét nem varrták meg testükre ruhának,  
Erdőkben, hegyek odvaiban laktak s ligetekben,  
S szennyes tagjaikat bokrok védték, ha esetleg  
Szél vagy eső korbácsától kellett menekülni.  
Még közös érdeküket sem látták, semmi szokást vagy  
Rendet, törvényt tartani nem tudtak soraikban.

<sup>23</sup> Lásd LUDWIG 2006.

Vitte, ragadta, kinek mit adott zsákmányul a jó sors,  
Mert kiki kénye szerint élt és a saját erejéből” (V, 919–949).

Ami pedig a szexuális érintkezésük módozatait illeti, azok bizony párhuzamosak az életmódjuk alakulásával:

„Testüket erdőkben fonták egyé szerelemben;  
Vagy viszonos hajlamból kapta a nőt meg a férfi,  
Vagy kitörő buja vágya ragadta magához erővel,  
S csalta ajándékkal: makkal, körtével, egyébbel” (V, 949–953).

Ezek után pedig álljon itt a döntő passzus, amelyben Lucretius a társadalom születését fejt ki úgy, mint az anya, az apa és gyermekeik közötti gyengéd szeretet jótékony hatását, azét az érzését, amely fokozatosan hatása alá vont mindazokat, akik a közelben éltek – mind aktív, mind passzív értelemben: egyrészt ők is így kezdtek viselkedni, másrészt már ők sem váltak az önző agresszivitás prédájává, nem csupán a gyermekek, illetve a gyermekeket – mint korábban – egyedül nevelő anyák.

„Majd azután, hogy kunyhójuk, mezük és tűzük is lett,  
S nőpárjával a férfi közös hajlékba huzódott,  
((És a külön szerelemben kelt ölelésnek a tiszta))  
Üdvét érezték, s látták, hogy gyermekük is lett,  
Akkor kezdett megszeliidülni az emberi nem legelőször.  
Minthogy a testük érzékeny lett közben a tűztől,  
Már a fagyot, hideget nem tűrték úgy a szabadban,  
Nyers erejük szerelem fékezte, rideg szívüket meg  
Gyermekeik szelidítették meg lágy mosolyukkal.  
Szomszéd s szomszéd közt ekkor jött létre barátság  
Elsőben s ekkor kezdték nem bántani egymást.  
Gyermekeket s asszonyt egymás gondjába először  
Ekkor ajánlottak, hanggal, jellel, kifejezve,  
Hogy mindenkinek illik a gyöngéken könnyörülni.  
Bár minden téren még nem született egyetértés.  
Mégis a szerződést tisztán őrizte a legtöbb,  
Másképpen már rég elpusztult volna az ember,  
És ivadécai nem származtak volna le máig” (V, 997–1014).

Összegzőképpen először szeretnék még hozzáfűzni egy dolgot az eddig mondotakhoz ennek a most idézett passzusnak az értelmezése kapcsán, végül pedig egy záró megjegyzést teszek a szerelem, a szexualitás Lucretius költeményében látható általános jelenlétének inkább *filozófiai*, semmint poétikai értelmezéséről.

Szóljunk előbb a szövegrésről. A politikai filozófián belül a Hobbes nevéhez kötődő „paradigmaváltás” fő jellemzője az az általa választott új kiindulópont, amely az elszigetelt emberi individuumot állította a középpontba, akinek egyáltalán semmilyen természetes ösztönzője sincs arra, hogy akár megalapítson egy közösséget, akár csatlakozzék egy már megalapítotthoz. Az őáltala kiindulópontul választott ember nem volt *animal sociale*, *zoon politikon*. Hobbes azt a megoldást javasolta a feltételezett pőre, atomisztikus individuum és a mégiscsak látványosan létező közösségek közötti ellentmondás feloldására, hogy feltételezte bizonyos igen erős emóciók működését – melyek közül is kiemelkedik az erőszakos haláltól való félelem –, amely elég kényszerítő motívum volt számára az ész szabályainak elfogadására, amelyek a társadalmi élet alapjait jelentették. Ez az, amit „szerződésnek”, *covenant*nak nevezett. Hobbes elméletét úgy szokás értelmezni, mint ami ellentétben áll az ún. „evolucionisztikus” elgondolással, amely szerint inkább az olyan, önmagukban véve kevésbé erős emóciók hatását kell hangsúlyozni – mint amilyen például a méltatlankodás, a felháborodás a másokat ért szenvedés miatt –, amelyek fokozatosan vezették el az embereket az együttélés elfogadásához anélkül, hogy az tényleges szakítást jelentett volna eredeti természetükkel. Matheront követve nagyjából így értelmezhetjük Spinoza elgondolását.<sup>24</sup>

Ebben az összefüggésben úgy gondolom, Lucretius passzusát inkább lehet idézni a második, az evolucionisztikus elgondolás melletti érvként, semmint az első mellett, miközben a középponti jelentőségű, „kevésbé erős” emóció szerepét éppenséggel az a gyengéd szeretet játssza nála, amely először az anyát s gyermekét kapcsolja össze (ennek előképét az állati szinten lásd II, 347–370), majd a következő lépésben az egész családi háromságot az anyával, apával s gyermekkel (gyermekkel), végső lépésben pedig, habár persze kevésbé intenzíven, annak a kisebbfajta, ám a családnál mégis nagyobb társadalmi csoportosulásoknak a tagjait, amelyek a szomszédságban élő emberekből képződnek.

Ami pedig a szexualitásként felfogott szerelem filozófiai szerepét illeti a *De rerum naturá*ban, azt a hipotézist szeretném megkockáztatni, melynek értelmében a létezők valamennyi fajtájának általános tendenciáját – az atomoktól kezdve egészen az emberekig – arra, hogy párosodjanak, kombinálódjanak minden

<sup>24</sup> Lásd MATHERON 1990.

lehetséges módon – ahol a párok, a kombinációk részben sikeres és stabil, részben ideiglenes, mert abortálódó összetett létezők –, úgy kell tekinteni, mint a világegyetemről alkotható ama teleologikus nézet alternatíváját, mely szerint mindent előre meghatároz a legfőbb ésszerűséget megjelenítő Isten vagy istenek. A Vénuszként megjelenített erotikus elán világhormányzó ésszerűség nélkül fejt ki hatását.

„Mert bizonyos, hogy az őselemek helyüket nem előre  
 Megfontoltan foglalták el a mostani rendben.  
 Sem ki nem alkudták, ki hogyan végezze a mozgást,  
 Ámde mivel hozzászoktak már ősi időktől,  
 Hogy sokféle ütéstől erre meg arra mozognak,  
 S még a saját súlyuktól is mozgásnak erednek,  
 S minden módot megpróbálnak az egyesülésre,  
 Hogy mit tudnak az egybekeléssel létreidézni:  
 Így történt, hogy olyan sok időn át szerte bolyongva,  
 S megpróbálván minden mozgást és egybeverődést,  
 Összekerültek olyan magvak, melyek összevegyülve  
 Gyakran nagy dolgoknak az első sejtjei lettek,  
 Mint égneek, földnek, tengernek s állati nemnek” (V, 409–421).

Lucretiusnak ezt a költeményét idézi ezeröttszáz év múltán Ficino, illetve idézteti a Kommentár utolsó beszélőjével, Cristoforo Marsuppinivel. Mielőtt azonban erre rátérnénk, idézzük fel a kereszténnyé váló világ szeretet-, szerelemfelfogásának bizonyos alapvető vonásait Andreas Capellanus művének értelmezése kapcsán.

### 3. A KERESZTÉNY FELVILÁGOSÍTÁS POLIFÓNIAJA (ANDREAS CAPELLANUS ÉS AZ *ORDO AMORIS*)

Az Andreas Capellanus név alatt fennmaradt szöveg *A szerelemről* igen különös írás, amely egyrészt biztosan hatott a 13. századtól kezdve a témát valamilyen módon munkába vevő nagy klasszikusokra – Aquinói Szent Tamásra, Dantéra –, de éppennyire bizonyos, hogy sok követője akadt a népiesebb „irodalomban” is.<sup>25</sup> Az is bizonyos, hogy az „udvari szerelem” ideológiájának kidolgozói különösen nagy becsben tartották, vagyis a 19. század óta nagy interpretációs irodalma van. Sokáig nem keltett komolyabb érdeklődést a magyarul író gondolkodók között, mígnem Borbély Gábor meg nem írt egy tanulmányt, amely az 1277-es párizsi elítélések kontextusában elemzi,<sup>26</sup> s határozottan és erőteljesen a nemzetközi interpretációs irodalomnak ahhoz az ágához csatlakozik, amely némileg álcázott, ám szinte kimerítő szexuális kézikönyvet (esetleg pornográfiát) lát benne. 2012-ben Rajnavölgyi Géza fordításában meg is jelent magyarul a mű,<sup>27</sup> melyhez Kőszeghy Péter írt elmélyült és filológiaiilag is alaposan kimunkált utószót az eddigi értelmezési irányok részletes bemutatásával.<sup>28</sup> Így erre már akkor sem kellene sort kerítenünk, ha terjedelmi korlátaink megengednének egy ilyen kitekintést.

A polifonikus szerelemtraktátus eszméjének aligha találhatnánk jobban megfelelő írást, mint amilyen Capellanus műve. Három könyvre oszlik, ám ez a formális megállapítás teljesen megtévesztő, ha olyan művet szeretnénk ezen érteni, amely három *egynemű* egységből áll, s ezek folyamatosan előrehaladó narrációban bontanak ki egy egységes gondolatmenetet. Erről ugyanis szó sincs, még ha annyi azért bizonyos is – az eredeti szümpozszióntól eltérően –, hogy a harmadik könyv – melynek terjedelme elenyésző a másik kettőéhez képest – kifejezetten egyes szám első személyű elbeszélői perspektívából reflektál az azt megelőző szövegekre, s így legalább ezen a módon, egy meghatározott nézőpontból, az egységnek legalább látszatát tulajdonítja a szövegnek. Ez az egy meghatározott nézőpont pedig az *elítélés*. Kicsit hosszabban idézem a döntő szövegrészt:

<sup>25</sup> Lásd például KARNEIN 1985, illetve KUHN 1980, SADLEK 2004, 55–89 („Noble *servitium*: Aspects of Labor Ideology in the Christian Middle Ages and Love’s Labor in the *De amore* of Andreas Capellanus”).

<sup>26</sup> BORBÉLY 2005.

<sup>27</sup> CAPELLANUS 2012.

<sup>28</sup> Kőszeghy Péter: „Utószó”. In: CAPELLANUS 2012, 279–315.

„Meg akarván ugyanis felelni a Te együgyű és ifjonti kívánságodnak, és nem kívánván ezt a kérdést restségünkben félretenni, ezen írásunk első részében sorra vettük és a megfelelő rendszerbe foglaltuk – amint arra buzgó szívvel kértél bennünket – a szerelem művészetének minden csínját-bínját. Ha tehát követni kívánnád azt a tanítást, amelyet ennek a könyvecskének szorgos olvasgatása eléd fog tárni, teljes mértékben kiélvezhetnél mindenfajta testi gyönyört. De így méltán fosztod meg majd magadat Isten kegyelmétől, a jóérezsű emberek társaságától, a legszebb hírű férfiak barátságától, jó hírednek nem is csekély kárt okozol, és a világ megbecsülését sem lesz könnyű elérned. Könyvecskénk végső részében inkább a te hasznodat tartottuk szem előtt, bár semmi okod nem volt rá, hogy a szerelem elvetéséről érdeklődjél, és úgy véljük, ez nem is volt ínyedre. Mégis, mi a magunk akaratából ezt is hozzáfűztük, és értekezésünket így kerekítettük ki számodra.”<sup>29</sup>

Azért idéztem hosszabban ezt a szövegrészt, mert erre alapozom globális állásfoglalásomat a művel kapcsolatban. Az elbeszélő kereknek mondja a szöveget, s amire hivatkozva ezt teszi, az csakugyan megfelel a szöveg elején ugyanebben az elbeszélői módban mondottaknak. A Gualterius nevű ifjúhoz szólva, az ő kérésére, összefoglalja a szerelem művészetét. Ez egy *leíró* jellegű program, ami a legkevésbé sem mond ellent annak, hogy ahhoz, amit leírt, *értékelően* is viszonyuljon, sőt még annak sem mond ellent, hogy ő maga adott esetben a saját értékelésével ellentétes elvek szerint élje életét. Ezek persze csak elvi megfontolások, mert a szöveg maga a kezdet és a lezárás adta kereten belül meglehetősen összetett játékot játszik az olvasóval. Az első könyv legelején módszertanilag lekötőlegően tisztán kapunk alapvető meghatározásokat, mint ahogyan elemi következtetések levonására is sor kerül. Csakhogy az első könyv hatodik fejezetének egy pontján az a már-már matematikai következetességű gondolatfűzés, amely az addigiakat jellemezte (kevesebb, mint a mű egytizede), legjobb esetben is látszattá, maga a fejezet pedig irreális méretűvé válik, hiszen elfoglalja az egész mű felét. Elvileg persze pusztán adott kombinációs lehetőségek végigjátszásáról lenne szó, különböző osztályokhoz tartozó nőket különböző osztályokhoz tartozó férfiak igyekeznek szerelemre bírni. Csakhogy az osztályok felsorolásából adódó kombinációs lehetőségeket nem meríti ki a szöveg, az egyes dialógusokon belül pedig meglehetősen összetett, allegorikus történeteket is olvasunk, a jogi intézményrendszer persziflá-

<sup>29</sup> CAPELLANUS 2012, 270. A puszta oldalszámok a következőkben erre a kötetre hivatkoznak majd.

zsaként „szerelembíróságok” működéséről kapunk híreket, a szerelem maga pedig a keresztény vallás antikizáló pandanjaként jelenik meg, amely hol úgy látszik, hogy beilleszkedik a keresztény alaptanításba, hol úgy tűnik, mintha éppenséggel annak helyébe kívánna lépni. Számos szereplő, számos hang nyilatkozik meg, s mihelyst az egyértelműen adott kereten belül kezdünk támpontok után kutatni, a helyzetünk éppoly zavarba ejtő lesz, mint a platóni szümpozion esetében.

E legnagyobb szövegegység lezárultával sem lesz sokkal egyszerűbb az értelmező dolga. Hiszen egyrészt ugyanolyan fejezetekkel találkozunk, amelyek a szerelemmel kapcsolatos hagyományos témákat elevenítik fel, mint beteljesülés, lanyhulás, megőrzés, viszonzás, ám másrészt első olvasásra azért mégsem triviális az egyházi férfiak, az apácák szerelméről olvasni, kiváltképp olyan fejezetek mellé illesztve, mint a pénzen vett szerelem, a parasztok, vagy épp a szajhák szerelme. A második könyv vége felé külön fejezetek foglalkoznak olyan témákkal, amelyek már előkerültek a dialóguskombinációkban is – szerelmi ítéletek, szerelmi szabályok –, de amit itt olvasunk, nem feltétlenül egyezik meg teljes mértékben azzal, amit korábban olvastunk. S persze a leíró részekben bemutatott szerelem elítélése az egyházi tanok alapján már korábban is felbukkant, hisz a főrangú férfi klerikus is egyben, nem szólva az apácákról. Bárhogy is vélekedjünk erről, mindenesetre a dialógusban felvonultatott klerikusnak – aki persze az egyes szám első személyű szóhasználat ellenére sem feltétlenül egyezik meg a szerzővel, aki az első és a harmadik könyvet egyértelműen saját nevében írja – nem esik nehezére túltenni magát az egyházi tanításon, előírásokon.

Semmiképp sem lehet csodálkozni tehát, még e felületes összefoglalás alapján sem azon, hogy oly sokféleképp értelmezték már e szövegegyüttest. Ennek fényében nem is lépek fel azzal az igénnyel, hogy minden kétséget kizáróan érvényes interpretációt adjak, pusztán csak egy számomra plauzibilisnek tűnő értelmezési javaslatként fogalmazom meg a következőket.

Értelmezési maximaként bármely szöveg esetében abból indulok ki, hogy a szerző – bárki lett légyen is ő – az ember számára minden korban felbukkanó kérdéseknek a saját korában, saját gondolati kontextusában lehetéssé vált megfogalmazásait veszi alapul, s azokra próbál válaszolni oly módon, hogy az érthető legyen azok számára, akiknek ír.<sup>30</sup> Mindezt nem azért teszi, mert el akarja leplezni majd csak évszázadok múltán, történetesen épp az aktuális értelmező korára elfogadásra kerülő és elterjedő „valódi” gondolkodását.<sup>31</sup> Capellanus

<sup>30</sup> Lásd erről a Spinoza-tanulmányt SCHMIDT-BIGGEMANN 2011-ben.

<sup>31</sup> Ez nem jelenti persze azt, hogy ne lehetne rejtett mondandója egy szerzőnek. Akár a kulturális elithez tartozás okán, akár a *perszekúció* okán, de akár úgy is, hogy e kettő együttesen hat, nagyon is elterjedt dolog többretegű üzenetet kódolni a szövegbe.

esetében ez azt jelenti, hogy terméketlennek tartom az értelmezők több száz évvel későbbi, sok szempontból szekularizált korának a szerelemmel-szexuális kapcsolatos tudását, vélekedés- és viselkedésmintáit kimondva-kimondatlanul a szerzőnek tulajdonítani, s ehhez képest rendezni el a szöveget az őszinteség-őszintétlenség sablonja alapján. Én helyett abból indulnék ki, hogy a szerző alapvetően komolyan gondolja, amit mond, korának kérdésfeltevéséből indul ki, korának ír s nem az örökkévalóságnak. Capellanus esetében tulajdonképpen teljesen kézenfekvően alkalmazható is ez az elv, hiszen a kérdésfeltevés teljesen egyértelműen megjelenik a fikciós elbeszélésbe bevont kérdezés formájában: „Szere-tetteljes és szüntelen kérlelésed arra ösztökél engemet, tiszteletreméltó Gualterius barátom, hogy szavakba öntsem és saját kezűleg írásba foglaljam a tanítást [...]” (9). Ebből a szempontból alapvetően nem is lényeges, ki volt történetileg a Gualteriusnak nevezett ifjú ember,<sup>32</sup> vagy akár még az sem, hogy létezett-e egyáltalán ilyen nevű s ezt a szerepet eljátszó, meghatározott történeti személy. Ebből a szempontból egyedül az a lényeges, hogy a szerző szövegét ebbe a perspektívába állítja, szövegkonstruáló elvként ennek a kérdés-felelet szituációnak a természetesen adódó igényeit jelöli meg – akár szándékosan teszi ezt, akár nem, akár tudatában van egyáltalán ennek a kérdésnek, a szövegformáló elv meghatározásának vagy nem. A magam részéről mindjárt ezzel magyaráznám a szöveg amorf voltát: az I. könyv 6. fejezete azért nő minden határokon túl s foglalja el az egész mű felét, mert a mű se nem regény, se nem olyan traktátus, amelynek ügyelnie kellene a benne alkalmazott arányokra. A mű voltaképp pedagógiai célzatú mű, egészen pontosan szexuálpedagógiai: egy meghatározott korban élő, egy meghatározott társadalmi csoporthoz tartozó, meghatározott műveltségi háttérrel rendelkező ifjú férfi szexuális célzatú nevelését tartja szem előtt. Más szóval az ilyen típusú, egy meghatározott életkort elérő ifjú férfiakban az előtt is, azóta is természetes módon felmerülő kérdésekre próbál választ adni az adott korban kéznél lévő műveltségi készlet, „tudományos” háttér felhasználásával és bevonásával,<sup>33</sup> egyszersmind úgy, hogy az az ifjú előtt várhatóan felmerülő tényleges élethelyzetekkel összhangban legyen. Vagyis nem beszélhet az athéni állam családmódeléből kiindulva, nem beszélhet – s az előző példával szemben ez persze nem is merül fel még elvi lehetőséggént sem – a következő évszázadok során kialakulandó szekuláris, legalább elvi szinten emancipáción alapuló családmódelből kiindulva, és még igen sok

<sup>32</sup> „Te azt mondod, hogy újonc vagy Szerelem seregében, és [...] csak kis ideje sebzett meg annak egyik nyílvevseje [...]” (9).

<sup>33</sup> Ez az alapja a mű rokonságának Lucretiuséval, anélkül persze, sőt annak ellenére, hogy a korra jellemző tudáskészlet az egyik s a másik mű esetében a végső perspektívát illetően meglehetősen ellenkező orientációjú.

más lehetőség is ki van zárva – amelyek pedig a kései olvasók számára első vonatkoztatási pontként adódnak (könnyen elképzelhetünk például akár egy mai japán vagy kínai olvasót is, akik a szükséges módszertani önreflexió beindulása előtt nyilván a saját családmódeljüket várják megjelenni egy ilyen típusú, szerelemről szóló írásban). Mindezekről azonban itt szó sem lehet. Ugyancsak nem lehet szó a bevonandó tudáskészlet esetében sem arról, ami a kései olvasó számára magától értetődik, hogy például természettudományos alapokon, értéksemelegesen tárgyalja az ismertetendő fenoméneket. Az sem várható, hogy amikor az individuális viselkedés és a környezet elvárásainak a viszonyát tárgyalja, akkor a szekuláris állam törvényeit vagy ez állam valamely szubkulturális csoportjának szabályrendszerét ütköztesse az egyéni vágyak minél kevésbé komplikált kielégítésének fiziológiai-individuális előfeltételeivel. Mi sem természetesebb, mint hogy ez a szabályrendszer csak az lehet, amit nagyjából a korabeli kereszténység szexuálmorálra vonatkozó tanításának lehetne nevezni, illetve az a még eléggé formálódóban lévő (érvényesülésében pedig a szövegből is jól láthatóan eléggé bizonytalan) kánonjog, amely egy meghatározott csoport, a klerikusok szexuális viselkedését szabályozza. Mint ahogyan másfelől a válaszadáskor alapul vehető tudáskészlet sem lehet más, mint ami hozzáférhető a megcélzott olvasó – a fiktív beszélgetőpartner – számára: az antik filozófiai-mitológiai alapvetésű, de a keresztény vallásosság elemeivel teljességgel átítatott retorikai hagyomány. S végül, de egyáltalán nem utolsósorban: amikor arról olvasunk, hogy a keresztény tanításnak alapvetően magasabb igazságértéke van, mint annak a világi-praktikus-deszkriptív tudásnak, amelyet a mű nagy része igen magas fokú retorikai tudás alkalmazásával ad elő, akkor nincs elég okunk arra, hogy álcázást gyanítsunk. Miért kellene azt gondolnunk, hogy Capellanus a szekuláris-emancipált késő 20. és kora 21. század értékrendjét képviseli, s *valójában* ezt kívánja bemutatni és tanításával elterjeszteni, ironikusan leplezve ugyan, de mégis?

Én tehát úgy vélem, érdemes komolyan venni az iménti hosszabb idézetünket s úgy látni, Capellanus kertelés nélkül igyekszik feltárni azt, ami őbenne magában is,<sup>34</sup> de alapvetően minden férfiban mint lélektől-szellemtől áthatott, nemi szerepek eljátszására predestinált testben lejátszódik. Ugyanakkor azt sem hallgatja el, ami a korabeli művelt, de a világtól el nem vonult férfiak szerint a nőkben lejátszódik. S végezetül még arról is elmélkedik, hogy ha abból indulunk ki, hogy valóban az addig mondottak szerinti folyamatok játszódnak le férfiakban és nőkben, miközben az általuk alkotott társadalmat egyrészt az adott osztálykülönbségek

<sup>34</sup> „Saját tapasztalatom tanított meg rá [...]” (9). Ha nem volna veszedelmesen „posztmodernnek” tűnő gondolat, akár azzal a lehetőséggel is eljátszhatnánk, hogy a „Gualterius”-ként megjeleltett „másik” (alter) egy másik *ego*, azaz a szerző voltaképp önmaga vívódásainak ad hangot.

osztják többé-kevésbé elkülönülő halmazokra,<sup>35</sup> másrészt vallásilag az általánosan igaznak és érvényesnek elfogadott keresztény tanítás irányítja, akkor milyen lehetőségei vannak a kiben-kiben benne működő fiziológiai – ma biológiaiának mondanánk – folyamatok integrálására, a lehetőségek szerinti maximumig vitt kiélésükre.

Mindezeket a formális-módszertani megfontolásokat előrebocsátván nézzük meg, milyen következtetéseket vonhatunk le a keresztény felvilágosítás programjának capellanus polifón megvalósulásából.

A mű szexuál-morál-pedagógiai célkitűzését egyértelműen megmutatja a szerelem meghatározása és első következményének említése:

„A szerelem olyan velünk született szenvedély, amely egy másnemű személy szépségének látványa, valamint e szépséget felidéző, sohasem szűnő gondolat útján jön létre. Ebből következik, hogy mindennél inkább kívánjuk a másik ölelését, és arra vágyunk, hogy az ölelés közben közös akarattal betartsuk a szerelem valamennyi parancsolatát” (11).

Ennél egyértelműbben nem nagyon lehet kiragadni az életfolyam összefüggései közül azt az alapvetően fiziológiai, individuális eseményt, amelyet Kant majdan a szerelem/szeretet szó legszűkebb értelmének, szenvedélyszerű megjelenésének fog nevezni, s mereven el fog különíteni a filozófiában vizsgálandó „esztétikai”, de még inkább „morális” szeretettől, amely a tisztelettel párosulva a morális barátság alapvető érzését alkotja.<sup>36</sup>

Maga a diszpozíció e szenvedélyre hozzátartozik a nemi elkülönböződésben artikulálódó emberi természethez, s ami a diszpozíciót aktualizálja, az a szöveg szerint hangsúlyosan a *fizikai folyamat*ként értett látás. Érdemes kiemelni ezt, már előre gondolva Ficino kétszáz évvel későbbi *De amore* című írására is, amelyben épp ellenkezőleg, a *szellemi* látás játssza a főszerepet a Lucretius nyomán felidézett testi látás átspiritualizálását is beleértve. Capellanusnál viszont annyira előtérbe kerül a testi látás, hogy hangsúlyosan állítja, a születésétől fogva vak ember alkalmatlan arra, hogy fellobbanjon benne a szerelem.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> „[E]lőször is arra tanítlak meg, hogy a nők között más egy közrendű, más egy nemes és más egy főrangú hölgy. Ugyanígy a férfiak között más egy polgárember, más egy kisnemes, más egy rangosabb nemes és más egy nagyúr. [...] Azonkívül a férfiaknál – ellentétben a nőkkel – van egy rend, amely még nemesebb valamennyinél: ez a klerikusok rendje” (22).

<sup>36</sup> Lásd e kötet III. részének Kant-elemzéseit.

<sup>37</sup> „[...] a vak ember nem lát, és éppen ezért semmi sem idézheti fel lelkében a felzaklató gondolatokat. Nála tehát nem léphet fel a szerelem [...]” (18.).

Szintén kiemelendő, hogy Capellanus természettől elrendeltnek a különböző neműek közötti szerelmet tekinti,<sup>38</sup> egyedüli célnak pedig azt az ölelést, amelynek módozatairól – „a szerelem parancsolatairól” – már traktátusok szólnak, s ezekre helyeslőleg hivatkozik is:

„A szerelmes minden igyekezete csupán arra az egyetlen célra irányul, amely minden gondolatát is foglalkoztatja, azaz hogy örvendezhessen kedvese ölelésének [...] Annak szemében tehát, aki szerelmes, semmi sem hasonlítható a szerelmi aktushoz [...]” (14).

Ám ha ennyit nyújtana Capellanus munkája, nem érdekelhetne bennünket jobban, mint az általa hivatkozott traktátusok az ölelés során alkalmazandó fogásokról. Valójában igen fontos felfigyelnünk a meghatározás egy kevésbé látványos elemére, a „sohasem szűnő gondolat” említésére. Ez persze lehetne pusztán csak az emlékezet megnevezése, de nem az. Sokkal inkább azt a szférát nevezi meg – magának a könyvnek a tanúsága szerint –, amelyen keresztülszűrődik mindaz a velünk született és az érzéki látáson át aktiválódott szenvedély, amelyet szerelemnek nevez, és amely prudenciális megfontolásoknak,<sup>39</sup> fizikai<sup>40</sup> és lelki jellegű<sup>41</sup> tiltásoknak, szimbolikus közvetítéseknek<sup>42</sup> maga az a tárhelye, amely Capellanus könyvének fő részében artikulálódik, és amely a pusztá érzéki késztetéseket komolyan késlelteti, befolyásolja – sőt elfojtásukat is javasolhatja, mint azt az egész harmadik rész teszi. Capellanus ennek nagyon is tudatában van, s szövegének önértelmezésében komoly szerepet is szán neki. Eleve ezért nem a traktátusok fiziológiai előírásait foglalja össze, hanem azokról a mentális kísérőjelenségekről szól, amelyek az *emberi* szexualitást megkülönböztetik az állattól, amelyet, ha emberben fordul elő, a „mértéktelen kéjvágy” kifejezéssel illeti Capellanus: „A mértéktelen kéjvágy is útjába állhat a szerelemnek, hiszen vannak férfiak, akik parancsoló vágyaiknak annyira rabjai, hogy a szerelem nem tartja meg őket hálójában. [...] Az effajta férfiak örömeiket szeretnék lelteni minden

<sup>38</sup> „Két hasonló nemű személy egyáltalán nem arra van teremtve, hogy egymásnak kölcsönös szerelmi gyönyört nyújtson, illetve, hogy végrehajtsa az erre szolgáló természetes aktusokat. Ha ugyanis valamit tilt a természet, Szerelem számára szégyenteljes az” (13. sk.).

<sup>39</sup> „Az okos szerelmes azonban mégsem szórja szét javait, ellentétben a kincseit eltékozoló pazarlóval [...]” (14). „A tapasztalat tanított meg rá, hogy amint megjelenik a szegénység, sorvadásnak indul az érzelem [...]” (15).

<sup>40</sup> Lásd a homoszexualitásról mondottakat.

<sup>41</sup> Lásd az apácák szerelméről szóló különös fejezetet: 173. sk.

<sup>42</sup> Lásd a beszélgetésekbe beleszórt nagy ívű történeteket Szerelem királyról vagy istenről és seregeiről, udvaráról, a próbatételekről stb.

nővel, akit csak meglátnak. Az ő szerelmük a tisztátalan ebére emlékeztet, sőt úgy vélem, helyesebb, ha a számárához hasonlítjuk. Hiszen őket egyedül az ösztön vezérli, amely az embert a barmokkal helyezi egy sorba, nem pedig valóságos természetünk, amely az értelem adománya folytán megkülönböztet bennünket az állatoktól” (18).

Vagyis a szerelem mint háló nem fiziológiai értelemben köt, hanem emberi módon alapvetően az értelem megfontolásai révén, amelyhez a tiltások, közvetítések imént említett rendszere tartozik. S ha az értelmet *természetünk* alapvető elemének tekintjük, mint ahogy azt idézetünk teszi, a természetet pedig teremtésként fogjuk fel, mint a homoszexualitást elítélő szövegrész teszi, akkor bizony el kell ismernünk, hogy Capellanus annak hátterében, ami ténylegesen létezik a valóságos világban, s így akkurátusan *leírható*, sőt *leírandó* a világban tájékozódni vágyók számára – akár ifjak, akár idősebbek –, mégiscsak van egy az isteni teremtésben megalapozódó természet(jog)i rend, melyet nem csupán a III. könyvnek a szerelmet elítélő, legelső idézetünkben található szövegrésze ítél el, hanem amely átszövi a könyvnek azokat a fejtegetéseit is, amelyek egyértelműen egyes szám első személyű elbeszélői perspektívából íródnak. Mert nem szabad elfelejtenünk, hogy a könyv felét úgyszólván dialógusminták teszik ki, amelyek egyes mondatait kiragadni s a szerző álláspontjaként vagy akár csak a mű mondandójaként értelmezni hermeneutikailag meglehetősen kérdéses eljárás.<sup>43</sup>

Viszont ez azt is jelenti, hogy Capellanus szövege teljességgel benne áll a keresztény *ordo amoris* hagyományában, amely Ágostonnal veszi kezdetét, s amelynek megkérdőjeleződése az európai gondolkodás nagy töréseként a 17. században az egész *normatív* természetjogi gondolkodás megkérdőjeleződésével párhuzamosan történik meg. Erről a maga helyén részletesebben lesz szó, a következőkben, azoknak a fejtegetéseknek előkészítéseként is, az *ordo amoris* gondolatát idézzük fel egy exkurzusban Ágoston és Tamás nyomán.

## EXKURZUS: ÁGOSTON ÉS TAMÁS AZ *ORDO AMORIS*RÓL

Nem művelődéstörténeti munkát írunk ugyan, de a filozófiai fogalmi elemzések érdekében is rögzítenünk kell, hogy a Lucretius *De rerum naturáj*át követő három évszázad alatt az európai gondolkodás alapszerkezetében kivételesen nagy horderejű változások mentek végbe. A görög–római, szinkretisztikus istenképek uralta világkorszakot követő periódusban tisztán teoretikusan és kissé nagy lépték-

<sup>43</sup> Bármennyire is találunk példát rá, még Singernél is.

ben tekintve a dolgokat a lehetőségek két fő irányának volt a legtöbb esélye a megvalósulásra: létrejöhetett volna egy teljességgel szekularizált gondolkodásmód, amelyben a vallás ornamentális szerepre korlátozódott volna, vagy az antik vallás teljes kiüresedését példázó lucretiusi költemény után megjelenhetett és uralkodóvá válhatott egy teljesen más jellegű, az élet egészét irányítani hivatott vallás.<sup>44</sup> A zsidó s a rá épülő keresztény vallás ez utóbbi lehetőséget testesítette meg, olyan vallásalapító szövegekre építve, amelyekben a szerelem/szeretet fogalmának döntő jelentősége van, akár a zsidó Bibliát, avagy Ószövetséget nézzük, akár az Újszövetséget. Az Ószövetségben az Énekek éneke eredetileg világi szerelmi énekek alapján jött létre, misztikus értelmezésben Isten s kiválasztott népének, Izraelnek a szövetségét jeleníti meg a házasság allegóriájában. Ez persze semmiképp sem jelenti azt, hogy a hívő s Istene közötti alapviszony a szeretet lett volna, sokkal inkább a félelem a bölcsesség kezdeteként értve, ahogyan azt majd Descartes is felidézi, vagy ahogyan majd a 20. században igen invenciózusan C. G. Jung fejt ki válaszként a Jób könyvére. Hóseás próféta könyve pedig szinte továbbviszi a házasságkötés analógiáját, a hűtlenség, paráznaság képeit, fogalmait alkalmazva Isten s a népe közötti viszonyra, de végül mégis kilátásba helyezi a kötés megújítását.

Ugyanakkor az Ó- és Újszövetség egybehangzóan állítja, hogy a szeretet parancsa minden vallási előírás foglalatára, aminek alapjául a keresztény gondolkörben az Isten és a világ közötti viszony teljesen új elgondolása szolgál. Annak az ingyenes szeretetnek folyományaként, amellyel Isten fordul valamennyi ember felé, s melynek tanúságaként értelmeződik az egyszerűült fiúként tekintett, emberré lett Isten, Jézus Krisztus kereszthalála, *parancsként adatik* a „legközelebbiek”, a „felebarátok” – vagyis a többi ember, s köztük hangsúlyosan az ellenségek is –, és végső soron Isten szeretete.

Ez az aszimmetrikus szeretetkapcsolat Isten és az emberek között nyilvánvalóan kikényszerítette az antik Erősz- s szeretetfogalom újragondolását.<sup>45</sup> Ennek az újragondolásnak általában talán kevesebbet hangsúlyozott eleme az akaratfogalom megjelenése a szeretet/szerelem fogalomkörében.

<sup>44</sup> Plasztikusan jeleníti meg ezt a történelmi krízishelyzetet az individuum élethelyzetére vetítve Augustinus *Vallomásainak* következő részlete: „A kereszt fájába fogódzók is alig vergődnek át ezen a tengeren. Vajon nem miattad kellett olvasnom a mennydörgő és egyben házasságtörő Jupiterről? Ezt a két dolgot nem cselekedhette meg, mégis színre vitték, hogy a valószínű házasságtöréshez az utánzása sarkalló példa ő legyen, míg hamis mennydörgése kendőzi a gonoszságot” (I. könyv, XVI. fejelet. In: AURELIUS AUGUSTINUS 1982, 47).

<sup>45</sup> Az elemzéseim szempontjából nem tűnik szükségesnek kitérni az Erősz-agapé kettősséggel kapcsolatos elgondolásokra, illetve vitákra. Ezzel kapcsolatban alapvető munkák a következők: NYGREN 1982 (a svéd eredeti két kötetben, 1930-ban és 1936-ban jelent meg), SINGER 1966.

Mint ismeretes, történeti és szisztematikus értelemben egyaránt Augustinust szokás az akarat első nagy filozófusaként tekinteni. Azt gyanítom, legalábbis az *emberi* akarat fogalmának a filozófiai diskurzusba történő bevezetésében az az intenció irányadó, hogy filozófiai kategóriákkal lehessen megragadni azt a rettenetes alaptapasztalatot, amelyet a *Vallomásokat* író egyházatyja mutat fel az emberi életben: hogy sok egyéb mellett az sem lehetetlen számunkra, hogy pusztán a gonosz kedvéért akarjuk a gonoszt, a bűnt, s nem a bűn révén megszerezhető valamiféle, legalább látszólagos jó kedvéért bűnözünk.<sup>46</sup> Talán olyasfajta paradoxonként lehet ezt tekinteni, mintha azt mondanánk, azért igyekszünk megismerni valamit, hogy tudatlanok legyünk. Tulajdonképpen értelemben véve a szavakat ez nyilvánvalóan nem mondható: az értelem működésében van egyfajta implicit haladáselvűség, valamilyen perfekcionizmus: a tökéletesebb – a megismerés által tökéletesedő – természet elérése érdekében ismerünk meg. Ha nem érdekelne a tökéletesedés, a boldogulás, tétlenek maradnánk, mint Oblomov vagy Beckett alakjai. De ha „érezzük és tapasztaljuk”, hogy pusztán a bűn kedvéért követjük el a bűnt, ez oly gyökeresen mond ellent az értelemben, az emberi létezés mint olyant kitüntetett létmódozatban megtestesülő „természetes” haladáselvűségnek, hogy ennek nyomán szükség lesz egy olyan kategória bevezetésére, amelyre ráterhelhető az ember haladáselvűséggel szembeni ellenállásának, sőt akár lázadásának teljes súlya. Ha az emberi cselekvést Augustinus előtti irányadó értelmében vesszük, vagyis úgy, mint ami az értelem folyamatosan előrehaladó megismeréstörekvésének mintáját követve megy végbe – de legalábbis ez az, ami „természetesként” elváratik –, akkor úgy tekintünk e cselekvésre, mint ami önmagától a jóra, a tökéletesedésre mint célra irányul, még ha időnként persze nem is találja el ezt a célt, mint ahogyan a tökéletesedésre törekvő megismerésben is gyakorta tévedünk. Az így felfogott cselekvésben az ember tisztán emberi eszközeivel önmagától keresi a jót, s ha hihetünk Platónnak, vannak is olyan grádicsok, amelyekén feljebb juthat e cél felé.

<sup>46</sup> A *condition humaine* e teljesen új felfogásának legeggyértelműbb s egyben már a szeretetfogalom szempontjából is döntő jelentőségű megfogalmazása a nevezetes körtelomás visszatekintő értékelése a *Vallomások* II. könyvének IV. fejezetében: „Íme a szívem, íme az én szívem, Istenem. A mélységes gonoszság fenekén mégis megkönyörültél rajta. Vallja meg már most neked a szívem, mit is keresett ottan? Mást nem, csak hogy hiába-módon gonosszá legyek, és gonoszságomnak így más oka nem akadt, mint maga a gonoszság. Utálatos volt ez, én mégis szerettem. Szerettem vesztemet, szerettem bűnömet. Nem azt szerettem, aminek kedvéért a vétket elkövettem, hanem magát a bűnömet szerettem. Nyomorúságos lélek: erős támaszodból a romlásba hanyatlik, nem gonoszságával óhajt valamit, hanem a gonoszságra vágyik” (AUGUSTINUS 1982, 62).

Ez a platonikus-görög alaptapasztalat azonban nem hagy helyet a mindenható Isten számára, amely, ha valóban *mindenütt* ható, akkor az emberi cselekvés irányításában is hatékonynak kell lennie, sőt ha valahol, akkor ott igazán. De nem hathat az egyedi, konkrét cselekedetekben, mert akkor megszüntetné, de legalábbis komolyan veszélyeztetné a véges emberi individuum másságát, önállóságát. Így aztán a teoretikus elme készítette van megteremteni az isteni hatás lehetőségnek azt a terét, ahol a mindenható anélkül hathat, hogy a véges hatás önállóságát felszámolná. Ez a tér jelenik meg a *mélységben*, abban a *nyomorúságban*, amely a bűnt a bűn kedvéért teszi, az értelem minden pozitivitásával, haladáselvűségével szemben. Az akarat az emberi (akarat)gyengeség kedvéért adatott nekünk, mondhatnánk Benjaminsz parafrázisával, olyan kategóriaként, amely lehetővé teszi az isteni mindenhatóság kiterjesztését az emberre (amennyiben *általános* adományként kíséri az embert ebből az egzisztenciális mélységből, miközben, legalább elvileg, meghagyja az individuális döntés és cselekvés szabadságát). Az „akarat”, csakúgy, mint az „értelem”, innen nézve olyan filozófiai kategóriák, amelyek az „ember a világban” alaptapasztalatának rendezésére, illetve az akarat esetében *újrendezésére* születtek. Az, ahogyan emberként, a magunk szempontjából kiemelkedve, de nem elszakadva, folyamatos kölcsönhatásban a világgal létezünk, önmagában nem kényszeríti ránk egyik terminust/fogalmat sem, mindkettőt egy-egy meghatározott irányból és egy-egy meghatározott célra tekintve vezeti be a teoretizáló elme ez alaptapasztalat megragadására. Az akarat, az eddig mondottak értelmében, mint *képesség*, fakultás az ember jóra való képtelenségének, tehetetlenségének terminológiai rögzítése, az értelemben, az „értelem”-mel megjelenített cél önmagától való, tartós követésének képtelenségét rögzíti, a cél elvétését a korábbi esetleges, de mindenesetre emberi eszközökkel orvosolható lehetőségéből az emberi létezés alapvető állapotává teszi, és ezzel megnyitja az emberi öntapasztalás terét az alapvetően új módon felfogott ember-fölötti, emberen-túli irányában. Az ember ettől kezdve úgy értelmeződik, mint aki pusztán a maga természeti adottságaira támaszkodva nem képes követni a jót, természetén túli adományra van szüksége, hogy a jó irányába állhasson s kitartsa ez irányválasztás mellett. Az akarat alapvetően a kegyelem hatáspontjaként „jön létre”.

Nem nehéz átemelni ezt a gondolatmenetet a szerelem/szeretet fogalmkörébe. A kiindulópontot kétségkívül Szókratész Diótima-beszéde kell képezze azzal a szépséglétrával, amely az emberben eredendően benne rejlő elán révén – talán tekinthetjük ezt magának Erósnak is – nem szűnik a jó s a szép felé törni, s épp e *felé* törés kifejeződése a létra a fokaival, melyek *fölvezetnek* az egy test szeretetétől indulva a sok testben felfedezett szépség, majd az állami intézmények,

törvények szeretetén át az ideák s kivált a jó ideájának szemléléséhez, a testben nemzéstől a lélekben-szemlemben nemzésig. A *Vallomások* szerzőjének nagy hatása elgondolása az emberről s az ember világban elfoglalt helyéről azonban épp ennek az eredendően benne rejlő, „erótikus” elánnak a jóra irányultságától fosztja meg az embert azzal a tézissel, mely szerint képes a gonoszságot pusztán a gonoszság szeretetéből fakadóan tenni. A szeretet nem kiemel valami eredendően pozitívként, affirmatívként, hanem *önmagában* véve értéksemleges; nem megbízható iránytű, hanem az orientáció céljára alkalmatlan szélkakas. A valamire mindig törekvő, mert önmagát önmagában hiányként érzékelő emberi lény választásának *mindig s kényszerűen elhamarkodott, elsietett voltát* van hivatva megjelölni mind az akarat, mind a vele összekapcsolódásban új jelentést felvevő szeretet.

A *Vallomások* szövegéből számos példával alá lehet támasztani ezt az értelmezést. A VI. könyv XV. fejezete az egy test/sok test szeretete közötti váltást vilantja fel, immár a megváltozott, a gonoszságban is kielégüléshez jutó szeretet koncepcióján átszűrve: „Eltéptem magamtól megszokott ágyasomat. [...] mert nem a házasság becslője, hanem a kéjvágy rabszolgája voltam, nem ugyan feleségnek, de másik nőt szereztem, hogy tovább tengődjék a lelkem betegsége és átvonszolódjék, vagy úgy, ahogyan volt, vagy még inkább megmérgeződötten, tartós szokásom örököseivel a házasság révpartjába.”<sup>47</sup>

A kiinduló feltételek gyökeres átalakulásával azonban a szépséglétrának is szükségképp át kell alakulnia: kiindulópontja nem lehet az erótikus elánnal fölfelé törő ember, hanem az Isten ingyenes kegyelme révén megnyilvánuló szeretete nélkül nyomorúságából kilábalni képtelen ember lesz, mint ahogyan végpontja is meg kell változzék: nem a szép s jó ideája, hanem az isteni igazságosság lesz az. A megváltozott, immáron helyesebben *szeretetlen* létrának nevezhető létra egyik megfogalmazása mindjárt a körtelopásról szóló, imént idézett szövegrészt követi: „Lám, aranynak, ezüstnek, szép testnek és minden egyébnek megvan a maga bája szemünkben. Tapintásunkban (*in contactu carnis*) legfontosabb az egybevágozás kelleme. Többi érzékünkhöz is megfelelő módon alkalmazkodik az anyagi teremtmény (*corpus*).”<sup>48</sup> Itt a kiindulópont még csak nem is az *emberi* test szeretete, hanem a *tapintásérzék* által közvetített *kellemességet* kínáló testi dolgok. Innen lép tovább a gondolatmenet a tapintás számára kellemesnek

<sup>47</sup> AUGUSTINUS 1982, 175. Pontosan ezt a fordulatot példázza a szümpoziongondolat megjelenése a *Burzosódzia diszkrét bájában*, de ugyancsak Molière *A mizantrópiájának* zárata, illetve a Diderot-féle *Pótlás...* kiúttalanságot tükröző polifóniája. Lásd elemzéseinket a 79. sk. 238. sk oldalakon.

<sup>48</sup> II. könyv, V. fejezet, AUGUSTINUS 1982, 63. A következő idézetek is innen valók. A fordítást módosítottam. A fordítás ellenőrzéséhez használt kiadás: SANCTI AUGUSTINI 1981.

mutakozó dolgok analógiájára, az – e világi – életvilág szeretetére: „Csábít az élet, ez a földön élt mostani életünk, ékes voltának bizonyos aránya és a többi más, szép, de alacsonyabb rendű dolgokkal való megegyezés (*convenientia*) okán.” Ezt követi az emberek közötti barátság említése, amely szükségképp kétarcú: édes, ám bűnre csábító. „Édes az emberi barátság is a sok-sok lélekből lett egység miatt, a maga kedves köteléke révén. Mindezek és más hasonló dolgok miatt azonban bűnökbe keveredünk, ha a feljűk húzódo rendetlen hajlamunkkal (*immoderata inclinatio*) – mert hiszen ezek mégiscsak aprócska javak – elhagyjuk a nagyobbakat és minden javak összességét, téged Uram Istenünk, a te igazságodat és egyben a te törvényedet. Bár ezek a csip-csup dolgok is nyújtanak gyönyört, de nem olyan az, mint amilyent te adsz, mindent megalkotó Istenem. Hiszen benned találja örömét az igaz és gyönyörűségét az ártatlanok szíve.”

Nem volna nehéz további példákat hozni a szeretetlétrává átalakult szépségletrára,<sup>49</sup> de most inkább a legutóbbi idézetben alig feltűnően felbukkant kifejezés, a „rendetlen” (vagy inkább „mértéktelen”, *immoderata*) fonálát vesszük fel, s vetünk egy pillantást az egész európai hagyományt mélyen meghatározó ellentétére, a *rendezett szeretetre/szerelemre (ordo amoris)*.

Mértéket nem ismerők tehát a hajlamok, vagyis rendezetlen a szeretet/szerelem, ha a neki rendelt végtelen jó, minden javak összessége, Isten helyét a szeretet tárgyaiként véges javak foglalják el. Akár hozzá is fűzhetjük a Ficino felé vezető platonikus gondolkodás nyomán, hogy a lelkünkkel/szellemünkkel felfogható/szemlélhető érzékfeletti jó helyett a tapintással, a legalacsonyabb érzékkel megragadható dolgokat szeretjük, akár élettelen anyagi dolgok ezek – az emberen belül ennek a szintnek felel meg a „hús” említése –, akár helytelenül szeretett eleven lények, akár emberek. Ennyit világosan látunk a *Vallomások* alapján is. Az *ordo amoris* tanának pozitív kifejtését viszont *A keresztény tanításról* című írás első könyve alapján érdemes bemutatni.

A szeretet rendje nem egyszerűen sorrendet jelent, hanem a helyesen meghatározott szeretendő dolgok sorrendjét és a szeretet mikéntjét. Mindkettőre vonatkozik a keresztény tanítás alapzata, a szeretetparancs: „Szeresd Uradat, Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből. Ez a legnagyobb, az első parancs. A második hasonló hozzá: Szeresd felebarátodat, mint saját magadat. Ezen a két parancson alapszik az egész törvény és a próféták.”<sup>50</sup> Lélekként tekintett önmagunk, de még testünk szeretete is magától értetődik, nem kell külön

<sup>49</sup> Lásd például AUGUSTINUS 1982, 72 (III/I), 107. skk. (IV/IX. sk.), 127 (V/III), 172 (VI/XII).

<sup>50</sup> Mt 22,37 skk., SzIT fordítása. Értelmezésének további árnyalását lásd a Damaris Mashamról szóló fejezetben.

megparancsolni, érvel Ágoston.<sup>51</sup> Ebből következik, hogy négy tárgya lehet a szeretetünknek, ezeket kell sorrendbe állítani, s azt is meg kell határozni, melyiket milyen értelemben vett szeretettel kell szeretni. „Négy dolgot kell tehát szeretnünk (*diligere*): az első az, ami fölöttünk van, a második mi magunk vagyunk, a harmadik az, ami mellettünk, a negyedik pedig az, ami alattunk van.”<sup>52</sup> Az első Isten, a második a lélekként tekintett önmagunk, a harmadik a többi ember, a negyedik pedig testi önmagunk. A szeretetparancs a mikéntről is rendelkezik, az Isten szeretetét kiemeli, s erős kifejezésekkel jellemzi: „teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből”. Ennek helyes megértése érdekében Ágoston szerint meg kell különböztetni az önmagáért való szeretetet a valami más elérése érdekében való szeretettől, az előbbi az *élvezet* (*frui*), az utóbbi a *használat* (*uti*). A szeretet rendjének legalapvetőbb vonása, hogy egyedül Istent szabad szeretni az élvezet értelmében, vagyis pusztán önmagáért, míg a másodiktól a negyedik helyig minden más dolgot csak használni szabad. A használatnak szintén van két fajtája annak függvényében, hogy amire használjuk a használandó dolgot, az vajon helyes célnak tekintendő-e. Ha nem helyes, akkor a használat helytelen, illetve visszaélés. Ez az eset következik be, ha az e világ dolgait vagy magát ezt a világot valami e világi cél érdekében használjuk.<sup>53</sup>

A használat persze nem egészen azt jelenti, mint amit Kant majd a kategorikus imperatívusszal egyértelműen tiltani fog: Ágoston abból indul ki, hogy az embert alapvetően az Isten élvezetére való képessége tünteti ki a többi létező közül, s ennyiben végső céljának az Isten élvezetében, a hozzátapadásban megvalósuló boldogságot kell tekinteni. A *helyes* használat pedig éppenséggel azt jelenti, hogy mind önmagunkat, mind a másik embert hozzásegítjük legsajátabb rendeltetése, vagyis az Isten élvezete eléréséhez. Ezt igen plasztikusan fejezi ki a 32. fejezet zárata: „A lehető legnagyobb jutalom az, hogy őt élvezzük (*perfruamus*), és mindnyájan, akik élvezzük (*fruimur*) őt, őbenne egymást is élvezzük (*perfruamur*)” (72).

Mielőtt ezen a ponton áttérnénk Aquinói Szent Tamás *Summa contra Gentiles*-ének a mi szempontunkból releváns passzusaira, ahol egyértelműen ott veszi fel a fonalat, ahol Ágoston letette, arra az érdekességre szeretnék még utalni,

<sup>51</sup> 23–26. fej., SZENT ÁGOSTON (é. n.): *A keresztény tanításról* (BÖRÖCZKY T. ford.): Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest. 59–64. Mint a következőkben látni fogjuk, Descartes és Malebranche álláspontja támaszkodhat erre az állásfoglalásra. „Mert abban csak az örültek kételkednek, hogy az ember szereti önmagát, s hogy használni akar magának” (SZENT ÁGOSTON é. n., 63).

<sup>52</sup> 23. fej., SZENT ÁGOSTON é. n., 59. A fordítás ellenőrzéséhez használt kiadás: SANCTI AURELII AUGUSTINI 1962.

<sup>53</sup> I. könyv, 4. fej., SZENT ÁGOSTON é. n., 42. sk.

hogy a platóni szépséglétrával analóg szeretetlétra az egzaltáltabb hangvétellű *Vallomások* után a szigorúbb rendbe szerkesztett műben is felsejlik. „Bármely testi forma kerül is eléjük [akik Istentől mint életről gondolkodnak], meggyőződésük, hogy az egyedül az élet által él vagy nem él, az élőt pedig többre becsülik a nem élőnél, [...] Az életet hasonlíthatatlan méltósága miatt többre becsülik annál a tömegnél, amit megelevenít és lélekkel lát el. Ezért ők magát az életet igyekeznek megpillantani [...] [az érzékelés nélküli növényi létezésnél] többre becsülik az állatokra jellemző érzékelő életet, de azután ennél is többre a megértéssel rendelkező (*intellegens*) életet, ami az emberek sajátja. [...] még ennek is elébe kell helyezniük [...] magát az életet, amely [...] azonos magával a bölcseséggel. [...] a változhatatlanul bölcs élet magasabb rendű a változékony életnél. [...] maga az igazság szabálya, ami által az előbbi kiválóbbnak mondják, változhatatlan, és ezt nem is látják másutt, mint saját természetük fölött [...]”<sup>54</sup>

Tamás monumentális művéből most csak egy igen kis szelettel foglalkozunk, a *Summa contra Gentiles*, a pogányok ellen írt filozófiai-teológiai összefoglalásnak azzal a néhány *caput*jával, fejezetével, amelyekben a szeretetről van szó, s amelyekben jól kitapintható az a törekvés, hogy Ágoston nyomdokain egyetemlegesen elfogadott keresztény tanítást mutasson fel. A 95. fejezet kiválóan alkalmas kiindulópontként, hisz az ember Istentől való elrendeléséről szól, mely törvényként adatik számára, mint egyedüli racionális lény számára, s e törvény a következőképp határozza meg célját: „Az ember mint teremtmény célja ugyanis az, hogy hozzátapadjon Istenhez; ebben áll ugyanis boldogsága, amint fentebb (37. fejezet) megmutattuk. Tehát legfőképp afelé irányítja az embert az isteni törvény, hogy hozzátapadjon Istenhez.”<sup>55</sup>

Itt egyrészt a legutóbbi Ágoston-idézetben is megjelenő „hozzátapadás” (*adhaesio*) gondolat érdemel figyelmet, másrészt annak a körforgásnak implicit megjelenése, amely Ágostonnál is, de persze minden keresztény gondolkodónál is jelen van: az Isten arra rendeli, teremti az embert, hogy földi útját bejárva visszatérjen hozzá. A *keresztény tanításról* 31–32. fejezetében vázolja Ágoston ezt a kört: Isten „legfőképpen és elsődlegesen *van*”, változhatatlan, ennél fogva nem szorul rá semmire, legfőképp nem a mi javainkra, melyeknek forrása ő maga. „Hogyan szeret tehát Isten? [...] Isten tehát nem élvez, hanem használ bennünket” (71). A tőle kapott létnek és jósnak viszont másfelől az a célja, hogy visszavezetődjék hozzá

<sup>54</sup> 8. fejezet, 46. sk. A fordítást kicsit módosítottam.

<sup>55</sup> *Finis autem humanae creaturae est adhaerere Deo; in hoc enim felicitas eius consistit, ut supra (c. 37) ostensum est. Ad hoc igitur principaliter lex divina hominem dirigit, ut Deo adhaereat.* In: DIVI THOMAE AQUINATIS 1863, 824.

annyiban, hogy tőle való elrendelésünk az ő szeretete az élvezés értelmében, vagyis a hozzátapadás.

A hozzátapadás és a szeretet összefüggése ki is mondatik Tamásnál: „az ember ugyanis a leghatékonyabban a szeretet révén tapad Istenhez, így aztán szükség-szerű, hogy az isteni törvény intenciója legfőképp a szeretésre rendeltetik”.<sup>56</sup> Ráadásul az amúgy „intellektualistaként” számon tartott Tamás a szeretettel kapcsolatban magáévá teszi Ágoston „voluntarista”, a hangsúlyt az akaratra helyező álláspontját: „Az értelem által létrejövő tapadás azonban beteljesültségét attól kapja, amely az akarat által megy végbe [...]. Az akarat azonban vagy a félelem, vagy a szeretet révén tapad egy dologhoz, de különbözőképpen. [...] ahhoz, amihez szeretet révén tapad, önmaga céljából tapad. Ami azonban önmaga céljából történik, az elsődlegesebb annál, ami másnak a céljából történik. A szeretet révén való tapadás Istenhez tehát a hozzátapadás leghatékonyabb módzata.”<sup>57</sup>

Végezetül azt az egyezést szeretném még felidézni Tamás és Ágoston között, amely a végcél közösségének s az ezen alapuló felebaráti szeretetnek a hangsúlyozásán nyugszik, valamint azt, amely az élvezés és a használat egységes megkülönböztetésében áll. „Közös azonban az emberek számára a boldogság mint egyedüli végcél, amely felé Istentől rendeltetnek. Szükséges tehát, hogy kölcsönös szeretetre egyesítsenek az emberek.”<sup>58</sup> S végül álljon itt még az a megfogalmazás, amely egyszerre veszi fel ismételten az Isten s ember közötti szeretetkör témáját, s hangsúlyozza másfelől a két szeretet eltérő jellegét: „Szereti azonban Isten az embereket, akik elé végső cél gyanánt kitűzte önmaga élvezését. [...] Minthogy az ember természettől fogva társas élőlény, rászorul a többi embertől jövő támogatásra saját céljának elérése érdekében.”<sup>59</sup> Vagyis Isten használja, s ebben az értelemben szereti az embereket, akik számára életfeladatul tűzte ki, hogy az élvezés, a hozzátapadás értelmében szeressék őt, s mivel ez a feladat közös valamennyi ember számára, ezért szeretniük kell egymást a használat, azaz egymás támogatása értelmében.

<sup>56</sup> *Quia [...] homo autem potissime adhaereat Deo per amorem, necesse est quod intentio divinae legis principaliter ordinetur ad amandum.* DIVI THOMAE AQUINATIS 1863, 825.

<sup>57</sup> *Adhaesio autem quae est per intellectum, completionem recipit per eam quae est voluntatis [...]. Voluntas autem adhaeret alicui rei vel propter amorem vel propter timorem, sed differenter [...] ei vero cui adhaeret propter amorem, adhaeret propter seipsum. Quod autem est propter se, principalius est eo quod est propter aliud. Adhaesio igitur amoris ad Deum est potissimus modus ei adhaerendi.* DIVI THOMAE AQUINATIS 1863, 825.

<sup>58</sup> *Communicant autem homines in uno ultimo fine beatitudinis, ad quem divinitus ordinantur. Oportet igitur quod uniantur homines ad invicem mutua dilectione.* DIVI THOMAE AQUINATIS 1863, 826.

<sup>59</sup> *Homines autem dilecti sunt a Deo, quibus suiipsius fruitionem quasi ultimum finem praedisposuit. [...] Quum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adiuvari ad consequendum proprium finem [...].* DIVI THOMAE AQUINATIS 1863, 826.

A Capellanus gondolatmeneteinek jobb megértése, a kor keretfeltételei közötti értelmezése kedvéért érdemes azt is felidézni, hogyan rögzíti Tamás a szexualitással és a házassággal kapcsolatos keresztény álláspontot. Tamásnál ez az álláspont egyértelmű, s a 122. fejezet már a címében is értésre adja: „Milyen alapon állítható, hogy az egyszerű nemi érintkezés az isteni törvény értelmében bűn, a házasság pedig természettel egyező.”<sup>60</sup> Tamás itt csak közvetve utal Isten parancsaira, minthogy e műben, amennyire lehet, Istent általános elveket megállapító s követő lényként, szinte a természetes teológia értelmében vett teremtet és fenntartó lényként láttatja. A kiindulópont ezért az az általános tézis, mely szerint jó az, ha minden a számára kijelölt céljának megfelelően működik. Ezen a megfontoláson belül a férfiúi magvak kérdése merül fel: a magvak feleslegesek ugyan az individuum fennmaradására tekintettel, ám szükségszerűek a faj fennmaradása szempontjából. Az izzadságtól, az anyagcsere termékeitől eltérően, melyek kibocsátása önmagában jó az individuum számára, a magvak kibocsátása csak abban az esetben megengedhető, ha a gyermeknemzés érdekében történik, amire a közösülés rendelve van. De nem egyszerűen a gyermekek nemzése a cél, hanem életben maradásuk és biztonságos felnevelődésük is: „így tehát a mag kibocsátásának arra kell rendelve lennie, hogy abból következhesek mind a megfelelő nemzés, mind a nemzettnek fölnevelése”.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> *Qua ratione fornicatio simplex secundum legem divinam sit peccatum, et quod matrimonium sit naturale.* DIVI THOMAE AQUINATIS 1863, 837.

<sup>61</sup> *[S]ic igitur ordinata esse seminis debet emissio, ut sequi possit et generatio conveniens, et geniti educatio.* DIVI THOMAE AQUINATIS 1863, 838.

#### 4. KERESZTÉNY SZÜMPOSZION. (FICINO: *A SZERELEM RÖL. KOMMENTÁR PLATÓN SZÜMPOSZION CÍMŰ MŰVÉHEZ*)

1469. augusztus 5-én keletezi Firenzében Marsilio Ficino a rövid ajánlást, amely-  
lyel Szümposzion-kommentárját Janus Pannonius pécsi püspöknek mint Platón  
kiváltképpen követőjének s olyan jeles férfiúnak ajánlja, akit „erős baráti szere-  
tet” fűz hozzá. Egy keresztény pap ajánlja tehát egy olyan mű kommentárját egy  
másik keresztény papnak, sőt püspöknek, amelyben a szerelem két olyan formája  
kerül a legmagasabb helyre – a férfi-fiú szerelem és az ideák szemlélésében álló  
együtt-lét –, amelyeknek – bár eltérő okokból s mértékben – a keresztény taní-  
tásban egyaránt legalábbis a háttérben kell lenniük. Hiszen Ágostonnál azért az  
„asszonyok” szava mégiscsak döntő azon férfiak számára, akik vallási közösségbe  
készülnek visszavonulni,<sup>62</sup> s Capellanusnál – noha a sokszorosan elemzett kétér-  
telműségek közepette –, Aquinói Szent Tamásnál pedig már explicit tilalmát is  
megtaláljuk minden olyan szexuális együttlétnek, amely nem a gyermeknemzést  
és a gyermekek felnevelését célozza. Az ideák szemlélése mint kitüntetett együtt-  
lét pedig az intellektualizmus kérdését veti fel, amely újra és újra felmerül annak  
a vallásnak a történetében, amely apostolai között egyetlen filozófust vagy akár  
csak intellektuális foglalkozású embert sem tart számon, ahogy ezt számos teo-  
lógus megfogalmazza. Az istenfogalom változására és számos más, más össze-  
függésekben döntő jelentőségű teológiai különbségre egyelőre nem szükséges  
kitérnünk. Érdemes azonban felelevenítenünk, hogy a kommentár mint jellegze-  
tes műforma a középkornak nevezett korszak keresztény gondolkodói számára  
elsődlegesen a Biblia könyveinek kommentálását jelentette, másodsorban az olyan  
egyházatyákét, mint Ágoston vagy teológusokét, mint Petrus Lombardus, har-  
madsorban a keresztény metafizikai keretbe beágyazhatónak tűnő antik filozó-  
fusokét, mint amilyen Arisztotelész volt, s csak igen kis részben, s még a rene-  
szánsznak nevezett korszakban is heves vitáktól kísérve Platón műveit.

Mindennek ellenére Ficino számára nemcsak önmagában Platón mint filozófus  
számít egyedülálló tekintélynek,<sup>63</sup> de még azzal is kiemeli a tekintély elfogadásának

<sup>62</sup> VI. könyv, XIV. feje., AUGUSTINUS 1982, 174.

<sup>63</sup> Rögzíteni kell persze, hogy a filológiai-kritikai gondolkodás kialakulását megelőzően Platón-  
t és az „új” platonizmust nem különítették el egymástól úgy, ahogyan az manapság már termé-  
szetes. Ficino számára pedig az általa latinra fordított egész korpusz, beleértve az ún. hermeti-  
kus iratokat is, egyformán az ősi bölcsességet tartalmazta.

gesztusát, hogy a *Szümposzion*hoz írott kommentárját maga is a szümpozsion formájába öltözteti.<sup>64</sup> Ennek fő fikciós motívuma nem egy önálló tény felruházása kitüntetett jelentőséggel – mint amilyen a platóni *Szümposzion*ban Agathón győzelmének megünneplése –, hanem a kultúraalkotó emlékezet önmagát megerősítő aktusa: *megemlékezés* a *Szümposzion*t író Platón születésnapjáról és halálának azzal egybeesőnek mondott évfordulójáról. A hagyomány újratemtéséről megemlékezve Ficino megemlékezik a „rég” platonikusokról, Plótinoszról és Porphyrioszról is, akik még maguk is szümpozsionnal elevenítették meg a Platón halálával végződő lakoma emléknapiját. Így aztán az eddig említett három, a keletkezés és pusztulás világában ugyan távol lévő, de szellemével nagyon is jelen lévő platonikushoz társulnak a Lorenzo Medici utasítására megszervezett szümpozsion résztvevői, a kor „platonistái”: Antonio Agli, fiesolei püspök, Diotifeci Ficino, Marsilio apja, a Mediciek orvosa, Cristoforo Landino, költő, Bernardo Nuzzi, szónok, Tommaso Benci, akit „barátunknak” nevez Ficino, az egyszerűen csak „hérosznak” nevezett Giovanni Cavalcanti, Cristoforo és Carolo Marsuppini, kikről annyit tudunk meg, hogy ők a költő Carolo Marsuppini fiai. Vagyis láthatóan messze nincs szó arról a nyitott polifóniáról, amely a platóni szümpozsiont jellemzi, amelyben nem is lehet tudni, hány beszéd hangzott el, hanem a múzsák számáról származtatott kilences szám határozza meg a résztvevők számát. A lakoma után a szónok Nuzzi felolvassa a beszédeket, majd sorshúzás következik, ki-ki kap egy értelmezendő beszédet – ám Ficino fikciója még ennyire sem hagyja szabadon a hangokat: nehezen lehet nem szimbolikusnak tekinteni, hogy épp az orvosnak és a püspöknek kell elhagynia a társaságot: „az egyiknek, hogy a lelkekről, a másiknak, hogy a testekről gondoskodjon”.<sup>65</sup> Vagyis a szümpozsionforma meglehetősen ironikus: hiszen egyrészt hiába kommentár, mégis, maga is az „együtt-nem-ivás” formáját ölti magára; másrészt épp azok mennek el, akiktől a legsajátosabb, a fő szólamtól a legkarakterisztikusabban eltérő értelmezés volna várható – az orvos, Erüximakhosz megfélelője, akinek ráadásul épp Erüximakhosz beszédét juttatta a ficinói fikció, illetve a teológus püspök, akitől azért kézenfekvően várhatnánk el a keresztény hit platonikustól eltérő dogmáinak képviseletét; harmadrészt éppen az a fikció, hogy ők ketten

<sup>64</sup> A rend és a kontraszt kedvéért érdemes aláhúzni, hogy Ficino életművében ennek az írásnak nincs annyira kitüntetett helye, mint amennyire azt a recepciótörténet sugallja. Mind a *Theologia platonica* című összefoglaló műve, mind az egyes platóni dialógusokhoz írott kommentárjai azt az átfogó érdeklődésű önálló filozófust mutatják, akinek gondolkodását ebben a mélységben utoljára még mindig Kristeller tárta fel.

<sup>65</sup> A következő kiadásra fogok utalni a pusztá oldalszámok megadásával: FICINO 2001. A mostani idézet a 7. oldalon található.

„elmennek”, Ficino eszközeként jelenik meg arra, hogy a „hérosz” Giovanni Cavalcantinak juttassa három beszéd értelmezését –, vagyis kézenfekvő módon egységesítve a három beszéd perspektíváját; s végül, amikor Ficino a Kommentár utolsó beszélőjével, Cristoforo Marsuppinivel Lucretiust idézteti, akkor Marsuppini, akinek ugyan „Alkibiadész szerepe jutott” a mű elején előadott fiktív sors-húzáskor, sokkal inkább összefoglalja az egész Ficino-mű tanítását a szerelemről, semmint hogy a Platónnál igencsak excentrikus Alkibiadészt értelmezné. Ezek a jegyek, melyek a szümpozsionforma ironikus kezeléséről tanúskodnak, kétségkívül azt nyomatékosítják, hogy van egységes tanítása a Ficino-műnek a szerelemről, s ráadásul e tanítás filozófiailag tekintve excentrikusabb minden korábban említetttnél: az Erüximakhosz–Lucretius-féle alternatívát egyrészt elviszi a maga korában lehetséges végletekig, másrészt ráhelyez egy részletekbe menő asztrológiai-mágikus értelmezést, s az így tudós alapossággal áthangszerelt változatában azonosítja a földi, tehát végső soron mégiscsak *kerülendőnek* számító Erósz működésmódjával.

Ficino számára azonban mégsem Erüximakhosz, illetve Lucretius téziseinek van igazán döntő jelentősége, hanem annak, hogy átvesz s továbbfejleszt egy alapvető teorémát Szókratész Diótima-beszédéből: a látás kitüntetettségét az érzékszervek közül. Ezen a korábban már említett helyen (211d–212b) Platón a – persze szellemi módon értett – látás kitüntetettségét összekapcsolja még az alapkérdéssel, az adekvát együtt-lét kérdésével is. Így jutunk el végül oda, hogy az adekvát együtt-létre vonatkozó kérdést, amely Phaidrosznál és Pauszaniásznál az önfeláldozó politikai magatartás dimenziójában mozgott, Erüximakhosznál kozmikus jelleget öltött, Arisztophanésznál pedig a vágyott eredeti párral együtt-lét magánmitológiai formájában jelent meg, a platóni Szókratész a belső térbe fordítja át, a belső emberben lakozó igazság terébe, ahol is a legfőbb filozófiai tudományt, *magának* a szépnek szemléletét azonosítja az autentikus együtt-léttel. *Autentikus* ez az együtt-lét már csak azért is, mert alapja a legautentikusabb létező: az „önmagánál fogva és önmagában egyetlen formájú, örök létező” (*auto kath' auto meth'autou monoeidesz aei on*; 211b; 80).

„Ha idáig eljutott az ember az életben, kedves Szókratész – mondotta a mantinei asszony –, csakis ha idáig, magának a szépnek a *szemléletéig* eljutott, csak akkor érdemes élni. Ha ezt *meglátod* egyszer, úgy fogod érezni, hogy nem mérhető hozzá sem az arany, sem a ruhák, sem a szép fiúk és ifjak, akiknek *látása* most mélységesen megrendít, téged is és másokat is, akikért készek lennétek – ha mind **együtt lehetnétek** velük, ha volna rá mód – sem enni, sem inni, csak *nézni őket és velük lenni*. Mit gondoljunk hát arról – mondta –, akinek megadatnék, hogy *lássa* a szépet önmagában, tisztán, ragyogón, semmi idegen elemmel

sem keveredve; aki képes volna az emberi testekkel, színekkel és sok más hasonló haszontalansággal szennyezett szép helyett *megpillantani* magát az egyetlen alakú isteni szépséget? Azt gondolod-e vajon – mondta –, hogy hitvány lehet annak az élete, aki erre *fordítja tekintetét*, szüntelenül ezt szemléli és együtt van vele? Nem veszed-e észre, hogy csakis itt, csakis ha úgy nézi a szépséget, ahogyan nézni kell, sikerülhet nem csupán képmásait szülni az erénynek, hanem valódi erényeket, minthogy nem csupán képmásokkal érintkezik, hanem a valósággal? Aki pedig valódi erényt hoz világra és nevel fel, nem nyeri-e el az istenek szeretetét és – ha van ember, akinek ez lehetséges – a halhatatlanságot?” (211d–212b; 81. sk.; saját kiemeléseim, kövérrel az együtt-létre, kurzívval a látásra tett utalásokat szedtem – B. G.).

Kétségtől többféle szempontból is lehetne elemezni ezt a szöveget, mint ahogy a könyvtári interpretációs irodalomban elemezték is már. Én most csak azt szeretném felvillantani, hogyan hatja át Ficino *Kommentárját* a látásnak mint – elsősorban – a tapintással szemben kitüntetett érzéknek a koncepciója, s hogyan teljesedik ki ez a kitüntetett szerep a Marsuppini szájába adott hetedik, lezáró beszédnek az égi Erósról szóló részében.

„Tehát egyedül a látás élvezi a test szépségét. Minthogy pedig a szerelem nem más, mint a szépség élvezésének a vágya, a szépséget pedig csak a látás fogja fel, a szerelmet egyedül a test látása elégítheti ki. Az érintés utáni sóvárgás azonban nem a szerelem része és nem a szerelmes érzése, hanem a könnyűvérűség megnyilvánulása és az alantas ember szenvedélye. Továbbá azt a fényt és a lélek szépségét csupán értelmünkkel foghatjuk fel. Tehát egyedül az értelem e látása révén elégülhet ki az, aki a lélek szépségét kívánja.”<sup>66</sup>

Joggal szokás tehát állítani, hogy Ficino teszi igazán platóivá a platóni szerelemfogalmat: már a *Kommentár* második beszéde is arról a spekulatív látásról szól, amely a belső emberbe helyezi át a szerelmes együtt-létet. De ez semmiképp sem véletlen, hisz a második beszéd már az égi és a közönséges Aphroditéről szóló platonikus beszédet is átformálja az újplatonikus fénymisztika és a világlelek-koncepció segítségével a világ fény általi létrejövésének tanává. Ebből is látható, hogy Ficino mint szerző joggal intézkedett úgy, hogy elhívják a püspököt híveihez: annak a ficinói kereszténységnek, amelyet a *Kommentár* bemutat, csakugyan jobb, ha a püspök füle nem hallja.

<sup>66</sup> Második beszéd, 9. fejezet; FICINO 2001, 27.

„Összefoglalva tehát, két Venus van: az egyik az az ész, melyről azt mondtuk, az angyali értelemben található, a másik a világléleknek adott teremtmőerő. Mindkettőhöz hozzá hasonló szerelem társul. Amazt a beléoltott szerelem isten szépségének megértésére ösztönzi. Ezt a saját szerelme arra, hogy ugyanazt a szépséget a testekben hozza létre. Amaz előbb magába fogadja az isteni fényt, majd továbbítja a második Venushoz, aki e fénynek szikráit elterjeszti a világ anyagában. Az efféle szikrák jelenlétől a világ minden egyes teste adottságai szerint szépek látszik.”<sup>67</sup>

A negyedik beszédben Cristoforo Landino Aristophanész beszédét értelmezve a maga módján szintén a kettős fénymetaforához fordul: az emberi lelkeket „két fény ékesíti [...], egy velük született és egy beljük oltott, hogy a velük születettel a velük egyenlőket és alattuk levőket, a beljük oltottal a fölöttük levőket lássák meg. [...] A már kettéválasztott és testekbe merült lelkeket [...] természetes és velük született fényük [...] a beljük oltott fény felé hajtja [...], hogy visszaszerezzék ezt, méghozzá az igazság keresésével. Amit ha visszaszereztek, teljesek lesznek, és *isten látása révén* boldogok.”<sup>68</sup>

Az ötödik beszéd 4. fejezete a szépséget Isten arcának *fényeként* fogja fel, amelyet a szem saját sugara révén ragad meg – amit Lucretius nyomán testi értelemben látunk majd viszont, azt Carolo Marsuppini már itt, azaz testvérét megelőlegezve spirituálisan értelmez (51. sk.).

A hatodik beszéd, amelyben Tommaso Benci épp Szókratész szavait értelmezi, természetesen szintén alkalmazza a fény-sugár-látás metaforikát, noha a beszéd Ficino szempontjából legfontosabb mondanivalója a daimónok által végzett mágia bevezetése a diskurzusba (lásd különösen a 10. fejezetet). A 13. fejezet tekinthető talán leginkább az általunk imént idézett Platon-hely értelmezésének (90. sk.).

A szerelem e látásmetaforika segítségével végrehajtott átszpiritualizálásának felel meg az is, ahogyan a hetedik beszéd lezárja a művet, összekapcsolva a korábbi beszédekben felbukkant motívumok jelentős részét. Mint említettem, ez a beszéd egyáltalán nem Alkibiadész – s különösen a második, az akkori viszonyok között teljesen „normálisnak” számító, mert teljesen rendezetlenül *csak* együtt-ívó társaság – szatírájátékszerű megjelenésével-felléptetésével foglalkozik, hanem a szinkretisztikus filozófiai értelmezési hagyomány szellemében voltaképp átvált a *Phaidroszra*, s a *Phaidrosz* két fő motívumára építve zárja le a *Szümposzion*

<sup>67</sup> Második beszéd, 7. fejezet, FICINO 2001, 23.

<sup>68</sup> Negyedik beszéd, 2. fejezet, FICINO 2001, 37. Lásd még a 4. fejezetet is (39), ahol Ficino a fény-sugár metaforát alkalmazza, megelőlegezve a hetedik beszéd Lucretiusból kiinduló zárlatát.

kommentárját. Vagyis a zárlat szerkezete alapján véve a következő: Ficino–Marsuppiini először is leírja Lucretius nyomán a közönséges Erósz működését, ám a legkevésbé sem tisztán testi-mechanikai, de még csak nem is hülémorfikus terminusokban, hanem – az átvezetést szolgálva – az egész kozmoszt átható daimonikus spiritualitás hozzárendelésével a tisztán testinek látszó működésekhez. S ha már a test működése is e szövegrész szerint *általunk befolyásolhatóan* spirituális, akkor innen nem nehéz továbblépni a spiritualításban megjelenő szerelem felé, amely egyszerre megalapozása és célja a *Phaidrosz* ihletettségről-eragadtatottságról szóló tanításának. Az ihletettség végül fokozatokon keresztül fölemeli a lelket az Egyhez, amelyben – némi bizonytalansággal s meglehetősen eretnyszerű tézisek árán persze – de végül mégiscsak megpillanthatjuk a szerelem s a bölcsesség Egy keresztény Istenét.

A *Phaidrosz* imént említett két fő motívuma, melyeket Ficino felhasznál kommentárjában, az ihletettség és a szerelem haszna. Az ihletettség Ficino számára a fokozatos felemelkedés magyarázatául szolgál. Kiindulópontunk az, hogy miután a testiség egész szférája, s benne a testi szerelem is spiritualizálódott, a közönséges Erósz működése két szinten, kétféle nedvek kilövellésében konstátálható – ha követjük Ficino beszédmódját, amely itt erőteljesen a testiségre orientálódik. Az egyik fajta a közönséges férfiúi magvak kilövellése, a másik fajta – s itt válik igazán jól láthatóvá a spiritualizálódás – a látás, a szem sugarainak áthatolása a szeretőből a szeretettbe tekintetük egymásba fonódása révén. Ebben a kilövellésben és áthatolásban egyszerre kétféle elemet figyelhetünk meg: egy testi elemet – hisz a vér legfinomabb „szellemei” mint testi részecskék szó szerint s ténylegesen áthatolnak a szeretőből a szeretettbe az egybefonódott tekinteteken át – s persze egy spirituális elemet is a látás érzékfeletti érzék voltából fakadóan. E kettősséget Ficino a közönséges Erósztól való szabadulás két útjának leírása során explikálja, nagyban támaszkodva Lucretiusra, aki már maga is beszél e módozatokról. Ficino voltaképp nem tesz mást ezen az első szinten, mint – a szellemi látás jelentőségének megfelelőjeként a „közönséges” erotikum szférájában – épp csak fölerősíti annak jelentőségét, hogy fel kell hagynunk a csalárd szerető látásával:<sup>69</sup> „Bizonyos szokásokkal fel kell hagynia a betegnek, és főként arra kell vigyáznia, hogy szemének fényei ne találkozzanak megsebzőjének fényeivel (*ne lumina oculorum luminibus coniungantur*)” (FICINO 2001, 116).

Ezt követi egy közvetlen Lucretius-idézet is:

<sup>69</sup> A látás és a „közönséges” Erósz működésének egybefonódását Capellanus már a szerelem meghatározásában s e meghatározás magyarázatában igen egyértelművé teszi.

„Jobb kikerülni a látását, étkét utasítsd el  
 vágyadnak, hát másfele fordítsd képzeleted már;  
 felgyűlt nedveidet mindegy mily testbe, lövelld ki,  
 vissza ne tartsd csak azért, mert egyszer égve szerettéll!”

(VII/11, FICINO 2001, 117)

Ettől kezdve, vagyis miután megalapozódott a látás elsőbbsége minden más érzékkel szemben, a – Ficino platonikus nézőpontjából – közönséges Erósz hatásainak lucretiusi bemutatásához kapcsolódva, Ficino áttér elsősorban a *Phaidroszra*, kisebb mértékben szem előtt tartva az *Iónt* s azért persze a *Szümposziont* is: négyféle ihletről beszél, melyek a születésekor az Egyből a testbe s testek közé süllyedt lelket visszaemelik az Egyhez. A költői, a misztikus, a látnoki s a szerelmi ihletettség az isteni ihlet négy fajtája, melyek „közül a leghatalmasabb és legkiválóbb a szerelmi ihlet; [...] nem tehetünk szert sem a költészet, sem a misztériumok, sem a prófétálás ihletére komoly igyekezet, lobogó, tiszteletteljes szeretet és az istenség buzgó tisztelete nélkül. Az igyekezetet, a szeretetet és a tiszteletet pedig mi másnak mondanánk, mint szerelemnek? Tehát ezek mind a szerelem erején alapulnak” (VII/14; FICINO 2001, 118). Ugyanakkor azonban a szerelem egyszersmind célja is a másik háromnak: „Hisz ez az, ami a legszorosabban kapcsol bennünket istenhez.” „Az igazi szerelem ugyanis nem más, mint a testi szépség megpillantása által fellobbanó erőfeszítés az isteni szépséghez való szárnyalásra” (VII/15; FICINO 2001, 120).

A második fő phaidroszi motívum, amelyet Ficino felhasznál a hetedik beszéd zárlatában, a hasznosság kérdése a szerelem vonatkozásában. A korábbiakban kijelölt keretek között Ficinónak nehéz dolga van. A hasznosságot ugyanis igyekszik összekötni a közösség javának keresésével, az autentikus együtt-lét társadalmi aspektusának kérdésével. Márpedig az általa alkalmazott spirituális-intellektuális látásmód nem nagyon kedvez a társadalomra és/vagy a közösségre irányuló vizsgálódásoknak.<sup>70</sup> Ficino megoldása azonban túljut ezen a nehézségen azáltal, hogy kétféle hasznosságot különít el a „szókratészi szerelmen” belül: ami alapvető benne, az Szókratész saját haszna, hisz – mint a *Phaidroszban* – visszakapja szárnyait. Ám a *Szümposzion* beszédeinek gerincét alkotó koncepciója a fűszerelemnek, mint alapvetően a morális nevelést szolgáló eszköznek, melynek fokozatosan át kell alakulnia a törvények, az intézmények szeretetétévé, s ennyiben végül a törvények megalkotását szolgáló eszközzé, Ficinónál teljesen idejétmúlt koncepcióként bukkan fel újra. Számára először is a nevelés már a szülők feladata

<sup>70</sup> Amint ez már Arisztotelész *Nikomakhoszi etikájának* X. könyvében is egyértelművé válik.

– Platónnál a szülők inkább csak a szerelmes elé tornyosuló akadályként jelennek meg –, másfelől pedig „[k]eveseknek adatik meg az a méltóság, hogy törvényeket alkothassanak, és ha a törvényeket meghozták, kevesen engedelmeskednek azoknak” (VII/16; FICINO 2001, 121).

Ez a fordulat összhangban áll azzal, amit Edward P. Mahoney egy nemrég megjelent tanulmánykötetben közölt írásában olvashatunk Ficino politikai nézeteiről. Mahoney szerint ugyanis Ficino egy természeti törvényre alapozza az erény és a vétkek megítélését, amiből az az érdekes következmény is fakad, hogy „nem minden parancs, amelyet egy uralkodó kiad, tekinthető igazi törvénynek”.<sup>71</sup> A törvényhozásnak magában kell tehát foglalnia a morálteológiaiilag megalapozott politika ismeretét, ami semmiképp sem várható el mindenkitől, s nem érhető el isteni segítség nélkül. „Ficino Platont követve megköveteli, hogy az uralkodó megismerje a jót, ha igazi uralkodó kíván lenni. Platónnal ellentétben azonban Ficino számára a jó valóban Isten. Az uralkodóknak rendelkezniük kell valamilyen általános tudással Istenről, mert a polgárokat Istenhez hasonlóvá kell tenni.”<sup>72</sup>

A Szümpozion-kommentár most elemzett helyén Ficino bizonyos értelemben frivol, a blaszfémia határát súroló módon Szókratészt Krisztus alakjára vetíti, a szókratészi szerelmet pedig az Egy Istent a világhoz kapcsoló ingyenes szereetre vonatkoztatja. Szókratész alakjához köt olyan attribútumokat, amelyek eredetileg Krisztushoz kapcsolódnak: „Így az ifjúság számára egyetlen útja marad az üdvösségnek: Szókratész társasága. Emiatt vegyül tehát a felebaráti szeretet által elkötelezve (*caritate devinctus*) a görögök ama legbölcsebbje mindenütt az őt kísérő ifjak nagy csapatába.

Ekként az igazi szerető (*verus amator*) pásztor módjára őrzi báránykáinak nyáját a hamis szeretőktől (*falsi amantes*), akár a farkasok torkától és a ragálytól.”<sup>73</sup>

A VII. beszédet lezáró 17. fejezet pedig ugyanebben a szellemben már a Szent Léleknek ad hálát a megvilágosításért, s noha kétségkívül egy Vénuszra tett utalással indít – „ez az isten” –, a vétkek emlegetése révén a gondolatmenet éppoly kétségkívül átfordul a keresztény Isten dicséretébe: „Vannak, akik gyakran átkozni merészelik ez isteni hatalmat, mely lesújt vétkeinkre. Nem kevesen gyűlölik a bölcsességet is, mely valamennyi komisz tettünket kipuhatolja. Mi azonban

<sup>71</sup> MAHONEY 1997, 152.

<sup>72</sup> „Ficino [folgt] Platon und verlangt, dass die Herrscher das Gute erkennen, wenn sie wahre Herrscher sein sollen. Im Gegensatz zu Platon ist aber für Ficino das Gute wirklich Gott. Die Herrscher müssen ein allgemeines Wissen von Gott haben, weil die Bürger gottähnlich gemacht werden sollen.” (Ibid.)

<sup>73</sup> VII/16; FICINO 2001, 121, a fordítást kicsit módosítottam – B. G.

az isteni szerelmet, minden jó adományozóját csak szeretni tudjuk. Ezt a hozzáink annyira kegyes szerelmet tehát ugyanolyan szándékkal tiszteljük, amilyen-nel bölcsességét becsüljük és hatalmát csodáljuk, hogy a szerelem vezetésével Istent – hogy úgy mondjam – a maga teljességében kegyessé tegyük, és teljes va-lónkban a szerelem tüzeiben égvén, örök szerelemben Istent élvezhessük a maga teljes egészében” (FICINO 2001, 122).

Visszatekintve az elmondottakra, ideiglenes összefoglalásként megállapíthat-juk, hogy formálisan mind a platóni, mind a ficinói szümpozsion polifón felépí-tésű, ám a platóni elrendezés mégis jobban tekintetbe veszi az egyes filozófiai elbeszélő perspektívák önállóságát, mint a firenzei kommentátoráé. Platón komo-lyabban értékeli az együtt-lét politikai-társadalmi-közösségi aspektusait, mint Ficino, annak ellenére, hogy közös sajátosságuk a rendkívül intellektualisztikusan felfogott látás vezető szerepének elismerése.

Félreismerhetetlenül jelen van mindkét szövegben az intellektuális-etikai irá-nyultság az irányadó végcél felé, amely nem más, mint a szép és a jó ideájának szemlélése Platónnál, illetve a keresztény Isten szemlélése Ficinónál, aki megala-pozza a végső soron azonos morális és politikai értékrendet.

## 5. A SZABAD SZERELEM POLIFÓNIAJA: DIDEROT, BUÑUEL

Lezárásképpen szeretnék még egy pillantást vetni a szümpoziciongondolat két újkori változatára. Az egyik Diderot írása, a *Pótlás Bougainville utazásához* (1775-ben íródott, ám először 1796-ban jelent meg),<sup>74</sup> a másik pedig egy film lesz, Buñuel *A burzsoázia diszkrét bája* című alkotása.

Számomra egyértelműnek tűnik, hogy Diderot írása beletartozik a szümpozicion típusú írások sorába, melyek együtt-nem-ivó szereplők polifón beszélgetései a szerelemről, az erotikum jelenségeköréről. Anélkül, hogy belemennénk a részletekbe, meg kell most elégednünk azzal, hogy Platón és Diderot írásának szerkezete nagyon is párhuzamba állítható egymással. Nagyon is elmondhatjuk, hogy Bougainville, egy francia katonatiszt-utazó, aki az első franciaként hajózta körbe a világot, mint Diderot fiktív beszélgetés-elbeszélésének szereplője megfelel Platón *Szümpozicionjából* azoknak az alakoknak, akik tévelyegve járnak csak körbe-körbe, akik azt hiszik, hogy létrehoznak valamit, ám a szókratészi perspektívából nézve nem alkotnak meg semmit. Bougainville *megtapasztalja*, azaz *beutazza* az egész földgolyót, s ennek során találkozik a tahitibeliakkal, akiknek együtt-létét, melyet teljességgel a „közönséges” Erősz szabályoz, és így teljességgel a „testekben való nemzésre” mint egyedüli célra irányul, adekvátnak, sőt az európai erkölcsöknél magasabb rendűnek tartja. „A” és „B” azonban, akik a *Pótlás* fiktív szövegéről társalognak, gondoskodnak arról, hogy a tahitiakkal való példálózás végső soron tarthatatlanul naivnak bizonyuljon a Platónnál, illetve Ficinónál fellelhető, idealisztikus, illetve keresztény módon megalapozott spiritualizálás tézisével szemben. Hogy csak a legnyilvánvalóbb *társadalmi* hátrányokat említsük: a tahitibeliak szerveződési módját mindenképp alacsonyrendűnek kell tekinteni mind a „belső”, mind a külső ellenséggel szemben. Hisz azért van szükségük a lehető legnagyobb számú, a „testben való nemzés” eredményeként létrejövő újszülöttre, mert egyrészt leküzdhetetlen járványok tizedelik a népességet, másrészt a szomszéd szigeteket lakó nemzetek, akiknek államisága láthatóan jobban, hatékonyabban szervezett a tahitibeliékénél, emberadó fizetésére kényszerítik őket. Ha megkockáztatjuk a szinte lehetetlent, hogy Diderot még talán leginkább valószínűsíthető általános véleményét röviden összefoglaljuk,

<sup>74</sup> Diderot e művével kapcsolatban lásd kötetünkben a „Szabadság, szerelem” című írást.

akkor talán annyit mondhatunk, hogy egyrészt ugyan tarthatatlannak véli az adekvát együtt-létet megalapozó szerelem idealisztikus-keresztény értelmezését, ám másfelől ez önmagában még nem fosztotta meg attól az érzékétől, mellyel a szerelem magasabb szférája felé kutakodhat. Filozofikusabban fogalmazva azt mondhatjuk, hogy miután eltűnt, de legalábbis erősen háttérbe szorult, a szubsztancialisztikusan értelmezett gondolkodás ideális létezők által benépesült szférája, úgy tűnik, hogy legalábbis ideiglenesen, eltűnt az ideális, valamely szubsztancialisztikus adottságként *megpillantható, megfigyelhető* értékek szférája is. Diderot ugyan nagyon is látja, hogy a pusztaság testiség nem mérítheti ki – úgy látja: nem szabad, hogy kimerítse – a szerelem értékeit, ám neki magának, a Koselleck által diagnosztizált válság<sup>75</sup> mélyén nincs pozitív filozófiai javaslata.

Lezárásképp néhány megjegyzés még Buñuelhez. A filmkészítők talán kevésbé lelkesek, amikor filozófusok kezdik értelmezni filmjeiket. Ám szinte elkerülhetetlen, hogy elgondolásaink teherbírását azon is lemérjük, hogy milyen mértékben alkalmazhatók filozófián kívüli alkotások – sőt egyáltalán: filozófián kívüli tények – értelmezésére is. Felismervén ennek szükségességét azt az interpretációs állítást fogalmazom meg, hogy Buñuel említett filmje szümpozicionjellegű alkotás. Szereplői, *látnivalóan*, egyáltalán nem képesek arra, hogy felhagyjanak az együtt ivással, miközben a nagyon is jelenvaló erotikum egyáltalán nem mutat afelé, hogy a szereplők valamifajta konceptualizációs tevékenység irányában induljanak el, akár keresztény, akár nem keresztény értelemben. Vagyis egyáltalán nem lép ki a pusztaság szférájából. Jellemzően, mint Ficinónál, itt is megjelenik egy püspök, de se nem hozakodik elő valamilyen vallási-teológiai jellegű értelmezéssel – eretnekké vagy ortodoxszá – se nem állítja létezését legalább a vallási-teológiai feladat síkjára, akár legalább csak azzal, hogy teljes inkompetenciáját állítja, mint teszi ezt Diderot papja a tahitibéliekkel szembesülve. Amit tesz, az kivetkőzés a szó szoros értelmében – legalábbis ideiglenesen –: papi ruháját leveszi a kertészruhába, kertészkedésbe fog, ami legalább a *Lady Chatterley szeretője* óta maga is erotikus utalásnak tekinthető. Ezt a kettősséget nagyon jól mutatják az olyan, a film valóságában egy időben zajló jelenetek, mint amikor a nagykövet barátja úgyszólván borkirályként celebrálja a meghívó házaspár házában a felkínált száraz Martini előkészítését, miközben a házaspár maga egy tetőablakon keresztül, szinte tolvajként, elhagyja a saját házat, eltűnik a kert bokrai mögött, hogy kielégülést engedjenek láthatóan semmifajta megfontolás által fel nem tartóztatható szexuális vágyuknak. Ami a Ficino szinkretisztikus szemléletmódjából kiemelhető elragadtatottság megfelelőjét illeti, az iméntieknek

<sup>75</sup> Lásd Koselleck, R. (1973), különösen a 3. fejezet III. szakaszát (132–157).

nagyon is jól megfelel a filmbeli fiktív állam (ráadásul Mirandának hívják, ami – negatív lenyomatként – akár a Ficino-barát Pico della Mirandolát is eszünkbe idézheti) nagykövetének az állam megbízásából s irányítói meggazdagodása érdekében végzett kábítószer-kereskedői ténykedése.

A pusztá testiség szférájának filmbeli megjelenítése értelemszerűen a platóni szépséglétra első két fokozatával állítható – persze ez is negatív – párhuzamba: hiszen az egy test szerelme után ugyan a filmben is következik a több test „szerelme”, de mi sem áll távolabb attól, hogy a törvények szeretetéhez, tiszteletéhez vezessen – különösen nem az isteni természetjogban megalapozódó törvényekéhez, hanem ha már, akkor inkább maffiatörvényekéhez. Inkább a jóbarát feleségének jól begyakorolt elcsábításaként értelmeződik. Nem jelenik meg olyan perspektíva, még *ex negativo* sem, mint Diderot *Pótlásában*, amely jó, azaz szerethető intézményekre, törvényekre nyílna: a filmben a kis „közösséget” körülvevő társadalmak – mind a nagykövetet küldő ország, mind az őt befogadó – teljesen korruptként tűnnek fel. A letartóztatott nagykövetet hamarosan szabadon engedik egy megfelelő minisztériumi telefonhívás nyomán. Az idealitás szférájában vagy máshol s másképp létező értékekről már végképp nem is lehet beszélni. A film szereplői újra és újra egy mezőn át vezető keskeny aszfaltúton tűnnek fel, függetlenül a film fő cselekményszálaitól, és semmit sem *tesznek*, csak *mennek*, de nem fölfelé, hanem *egy síkon*.

Ugyanakkor ez persze csak féligazság. Mert hiszen teljességgel lehetünk azon az állásponton is, hogy egyfajta *ex negativo* perspektíva mégiscsak kirajzolódik Buñuel filmjében is – s persze hozzávehetnénk még számos más filmet, irodalmi műalkotást is, amelyek a Buñuellel példázott fejleményeket akár még egyértelműbben is láttatják. Éppen úgy egyébként, mint ahogyan voltaképp még az is lehetségesnek tűnik, hogy Lucretiusnak az ókori (politikai) vallás fölött gyakorolt megsemmisítő kritikáját *ex negativo* éppenséggel csupán az *ókori* (politikai) vallás kritikájaként és egy teljesen másfajta (politikai? politikumtól mentesen spirituális?) vallás iránti vonzódásként értelmezzük. El lehet foglalni azt az álláspontot is, ahonnan nézve a teljes korrumpáltság éppenséggel szükségessé vagy akár még elengedhetlenné is tesz egyfajta abszolút fordulatot, odafordulást egy abszolútumhoz, valahogy úgy, mintha Buñuel filmjében strukturálisan, *mutatis mutandis* Augustinus *Vallomásainak* első, a megtérése előtti eseményekről szóló részét látnánk. Végül is épp elég jól tudjuk történelmünkéből s jelenünkéből, mennyire kedveznek a minden értékek és értékmegalapozások teljességgel viszonylagossá válásának korszakai legalábbis a politikai vallásalapítók felbuklásának, akiket időről időre imposztoroknak is neveznek.

II.

A SZERELEMFILOZÓFIÁK  
SZÁZADA

## 1. A SZERETET MECHANIKAI PARADIGMÁJA: DESCARTES, MOLIÈRE, (HEIDEGGER)

Az a jelenségcsoport, amelynek egyes tagjait a barátság, a szeretet, a szerelem elnevezéssel illetjük, s amelynek eredendő egybetartozását a latin által a miénknél inkább befolyásolt nyelvekben az azonos szótő is kifejezésre juttatja, még akkor is alapvető szerepet játszik életünkben, ha hiányát inkább érzékeljük, mint meglétét. A 17. század gondolkodói legalább annyira tudatában voltak ennek, mint a későbbiek, kiváltképp, mivel számukra az *amor*, *amour*, *amitié*, *dilectio* s a többi, e jelenségcsoport tagjait jelölő kifejezésnek nagyobb bokra volt, mint a későbbi korokban, hiszen mélyen áthatotta gondolkodásukat mindaz, amit a korábbi fejezetben a megelőző korok szerelem-, szeretetelgondolásairól mondtunk. A következő fejezetben azoknak a gondolkodóknak a szeretetfogalmára fordítjuk figyelmünket, akikre a legnagyobb hatást gyakorolta az, ami mai szemmel nézve a leginkább volna alkalmas arra, hogy elmossa az öröklött elgondolások minden nyomát: a racionális mechanika tudáseszménye. Bármennyire is valószínűsíthető volna azonban a szeretet/szerelem háttérbe szorulása, mégis, ha elfogulatlanul kezdjük vizsgálni Descartes-ot, Spinozát, Leibnizet, Malebranche-t, azt fogjuk találni, hogy műveik alapvető fontosságú gondolatmeneteiben reflektálnak nem csupán általában az érzelmek, de kiváltképp a szeretet jelenségére. Spinozánál első látásra is nyilvánvaló, hogy etikai-filozófiai rendszerének méltán csodált – bárha talán illuzórikus – zártága nem volna lehetséges a spinozai Isten s ember egymásra irányuló, a keresztény elgondoláshoz hasonlóan, bár azért alapvetően mégis más értelemben körkörös szeretetének teorémája nélkül. De természetesen még a *Teológiai-politikai tanulmány* szerzője is különleges jelentőséget tulajdonít a felebaráti szeretetnek, amennyiben a *Szentírás* romlandó betűje mögött az emberi szívbe írt romolhatatlan isteni ige legfőbb törvényének tekinti. Az értelem megjavításáról szóló rejtélyes értekezésnek a filozófiába való egzisztenciális értelemben vett bevezetést nyújtó fejtegetései az igazi filozófus állapotát a végtelen dolog iránti szeretettel azonosítják, miközben a filozófiától érintetlenek a véges dolgok iránti szeretet halálos betegségében szenvednek.<sup>76</sup> A *Rövid tanulmány*

<sup>76</sup> Itt egy Hobbes-párhuzam lehetősége kínálkozik: a véges dolgok iránti szeretet Hobbesnál is szükségszerűen vezet az emberek egymás közti ellenségeskedéséhez, a természeti hadiállapothoz. Csakhogy amíg Hobbesnál a kiút a politika szférájában keresendő, miközben a véges dolgok iránti szeretet akadálytalan kibontakozása alkotja a legfőbb jót – nem lévén *finis ultima* –, addig Spinoza a filozófus számára fenntartja a végtelen dolog szeretetének a politikum

című nem kevésbé rejtélyes írás tartalmaz egy dialógust „az értelem, a szeretet, az ész és a vágy között”, amely a korai Spinoza-kutatókat arra készítette, hogy történeti kutatásokat folytassanak Leone Hebreo, illetve Giordano Bruno Spinozára gyakorolt hatásának jellegéről és mértékéről.

Az általam követni kívánt út azonban továbbra sem a szeretet fogalmának történeti, a hatásösszefüggésekre összpontosító vizsgálata, hanem inkább filozófiai-szisztematikus vizsgálódás, amelyben az emberi létlehetőségek történetileg megvalósult formáinak elemzése kitüntetett helyet kell elfoglaljon.<sup>77</sup> Azt a szerepet próbálom megragadni, amelyet a szeretet a vizsgált rendszerek felépítésében játszik, többé-kevésbé függetlenül a szeretetet tematizáló gondolatmenetek történelmi eredetétől.

Ha azonban ezzel a célkitűzéssel közelítünk a racionális mechanika által leginkább befolyásolt gondolkodókhoz, akkor könnyen zavarba jöhetünk. Hiszen e világlátást mi sem jellemzi jobban, mint a meggyőződés, hogy bármely természeti esemény végső magyarázata testrészcscskék meghatározott természeti törvények szerint végbemenő mozgására, ütközésükre, visszaverődésükre, irányváltoztatásukra stb. kell, hogy épüljön, amikor is a részecskék alakja, illetve bizonyos, Locke-tól kezdődően másodlagosnak nevezett minőségek a magyarázat szempontjából egyáltalán nem jöhetnek számításba. Ám ha a természet végső soron ilyen átfogó értelemben *determinált*, akkor voltaképp nemcsak az a fenomenon nevezhető a legcsodálatosabbnak, amelyet Hobbes annak nevezett, hogy tudniillik vannak olyan anyagi mozgásokat végző testek – az összeshez képest elenyésző számúak –, amelyek valamiképp leképeznek másokat,<sup>78</sup> hanem az is,

szférájától független egzisztencialehetőségét. Spinoza szeretetfelfogásával kapcsolatban lásd BOROS 1997 és 2003.

<sup>77</sup> Stílszerűen még akár Spinozára is hivatkozhatunk e tekintetben, hisz *mutatis mutandis* nagyon is alkalmazható tárgyunkra az, amit Spinoza a *Politikai tanulmány* első fejezetében a politikai közösség fajtáinak kapcsán mond. „3. §. Meg is vagyok teljességgel győződve arról, hogy a tapasztalat felmutatta már a polgári közösségek [civitas] minden elgondolható fajtáját, amelyek útján az emberek békés együttélése előmozdítható, s egyúttal azokat az eszközöket is, amelyekkel a sokaság vezethető, vagyis bizonyos határokon belül tartható. Nem hiszem tehát, hogy e téren kigondolhatnánk még valamit, ami nem ellenkezik a tapasztalattal és gyakorlattal, s amiről már eddig is ne szereztek volna tapasztalatokat, és amit ki ne próbáltak volna. Mert az emberek úgy vannak megalkotva, hogy nem élhetnek valamiféle közös jog nélkül; a közös jogokat és közigyeiket pedig vagy rendkívül éleselmjű, vagy ravasz, vagy tapasztalt férfiak hozták létre és tárgyalták. Ezért alig hihető, hogy kigondolhassunk valami, a társadalmi közösség [societas] javát előmozdító dolgot, amelyet már korábban elénk ne hozott volna alkalom vagy véletlen, s amelyet a közügyekkel foglalkozó s a maguk biztonságát szem előtt tartó emberek már korábban meg nem láttak volna.” In: BOROS–GULYÁS–SZALAI (szerk.) 2011, 11.

<sup>78</sup> Lásd *De corpore*, cap. XXV. In: HOBBS 1966, 316. sk.

hogy vannak olyan mozgások, amelyek során a két, találkozó test – leképező, sőt a leképezettet szimbolikusan értelmző<sup>79</sup> mozgások valamilyen alapon individuumnak tekintett hordozói – egyike eltekint *saját* „súlyától”, s a másikat tekinti nagyobbnek, a másik mozgásait tartja támogatandónak a sajátjaival szemben. Márpedig a szeretetről alkotott intuitív fogalmunkat alapul véve, a racionális mechanika értékmentes, „varázstalanított” univerzumában nagyjából így lehetne rekonstruálni a szeretet eseményét. S ahogyan Hobbes egész teoretikus filozófiája kétségkívül felfogható a „mentális” megjelenítés lehetőségfeltételeire vonatkozó vizsgálódásként, úgy teljességgel jogosultnak tűnik fölvetni a szeretet lehetőségfeltételeire vonatkozó kérdést is a mechanisztikus filozófia fogalmi kontextusában. Pontosan ez az, amire a következőkben vállalkozom.

A 17. századi mechanisztikus gondolkodásnak van legalább két jegye, amelyek a szeretetfilozófia antik klasszikusai által kimunkált szeretetelméletek reflektálatlan átvételét lehetetlenné teszik. Az egyik annak a keresztényi szeretetelvnek a jelenléte, amelyre Spinozánál utaltunk, bármennyire legyengülten van is jelen az előbbi részben tárgyalt szerzőkhöz képest. Ez kétségtelenül megnehezítené a platonikus szeretetfelfogás reflektálatlan s módosítások nélküli átvételét. Ficino esetében jól látható, milyen komoly áthidaló gondolatmeneteket kellett alkotniuk bármely korban az adott kor keresztény platonikusainak. A másik jegy pedig az említett mechanisztikus tudományoszmény által uralt filozofálás sajátos jellege. Komoly kihívás annak utánajárni, hogy miképp hatott össze e két sajátos jegy a szeretet hagyományos filozófiai témájának átvételekor, s akkor még nem is beszéltünk arról, hogy az egyes gondolkodók, akarva-akaratlan, természetesen a maguk sajátos kulturális, vallási stb. szocializációjának elemeit is érvényre juttatták az elsajátításban: nyilvánvaló, hogy az ellenreformációs katolicizmus, a presbiteriánus kálvinizmus, illetve a zsidó elemekkel színezett „egyház nélküli kereszténység” más és más feltételeket kínált a keresztény-mechanisztikus szeretetértelmezés kimunkálása számára. E kihívásra megfelelőképp válaszolni természetesen csak egy hosszabb értekezésben volna lehetséges. E könyv keretei között nem próbálunk meg kimerítően válaszolni e kérdésre, hanem inkább csak körvonalakat vázolunk fel nem is annyira egy-egy gondolkodóra, hanem a gondolkodók közötti kapcsolati hálózat egy-egy szegmensére összpontosítva. A középpontban Descartes fog állni, de folyamatosan kapcsolatba kerül majd Molière-rel, Spinozával, Malebranche-sal, más gondolkodókkal, hogy a végére csakugyan egyértelművé váljék, a 17. század a szerelemről való gondol-

<sup>79</sup> Lásd ezzel kapcsolatban a szerző „A perinatális perspektívától a szerelem melletti vagy belőle fakadó természetjogi érvekig” című írását in: BOROS G.–PÓLYA T. (szerk.) 2014, 101–111, valamint kötetünkben „Az emóciók/érzelmi megmozdulások intellektualitása” című írást.

kodásnak éppannyira jelentős százada, mint amennyire kitüntetett korszaka az észnek.<sup>80</sup>

Kiindulópontunk tehát Descartes: a *Lélek szenvedélyei*, a Chanut-höz írt levelek s más, elszórt gondolatmenetek szeretetre vonatkozó reflexiói alapján olyan gondolkodó jelenik meg előttünk, aki a filozófia – jelentős részben épp őáltala véghezvitt – általános fordulatát a szeretet értelmezésében is érvényre juttatja.

A klasszikusok felől olvasva Descartes-nak a szeretettel kapcsolatos megjegyzéseit, illetve gondolatmeneteit az a legfeltűnőbb, hogy a szeretet hatókörét – Platónhoz, Lucretiushoz hasonlóan – Descartes is kiterjeszti olyan jelenségekre, amelyeket a mai korban csak vonakodva fogadnánk el a szeretet eseteiként, illetve amelyek a tisztán emberi érzelmi élettől idegennek tűnnek.

„A dolgokban egy egységes aktív erő van: a szeretet, a felebaráti szeretet, a harmónia.”

Ezt olvassuk az egyik korai töredékben, amelyet az *Olympica* descartes-i címen szokás összefoglalni. Nem kevésbé érdekes azonban az állítás magyarázata sem:

„Az érzékek körébe eső dolgokat használjuk arra, hogy megértsük az olümposziakat. [...] a hő jelenti a szeretetet, a pillanatnyi cselekvés jelenti a teremtet. [...] több a nedves rész, mint a száraz, és több a hideg, mint a meleg: enélkül az aktív részek túl hamar diadalra jutnának, és a világ nem tartana soká.”<sup>81</sup>

A mai olvasó számára ezek a sorok szinte mitológiai játszadozásnak tűnnek, ám valójában talán még részben sem azok. Descartes és ifjúkori barátja és szinte egyidős mentora, Isaac Beekmann *baráti* együttlétük egynéhány hónapjában a mechanika és a geometria határterületeit érintő kérdésekkel foglalkoztak, amelyek a racionális mechanika kialakulása szempontjából úttörőknek bizonyultak. Ebből kiindulva úgy vélem, az idézetben felbukkanó hasonlatok legalább egyik funkciója az, hogy az épp alakulóban lévő *mechanisztikus* világlátást összekapcsolják egy hagyományosabb, a korabeli emberek számára könnyebben hozzáférhető, *antikizáló* látásmóddal, amellyel a barátok bizonyára a korszak orvosi-filozófiai írásaiban találkoztak. Ez egy olyan kettős tendencia, amely a későbbi években

<sup>80</sup> Ezen a projekten már korábban is dolgoztam, a további tájékozódáshoz lásd BOROS 2003 és 2010.

<sup>81</sup> DESCARTES é.n., 145.

is megmutatkozik: egyrészt megfigyelhető a testi világegyetem mind jobban kifejlesztett mechanisztikus magyarázata – idevéve az emberi létezés alapvető funkcióit is –, másrészt megfigyelhető mechanikának és metafizikának az a – hol árulásnak tekintett, hol megalapozásként ünnevelt – összekapcsolása, amelyben ráadásul a hagyományos, „dogmatikus”, szubsztanciákra építő metafizika nem önállóan jelenik meg, hanem egybefonódva egy ismeretelméleti irányultságú, jövődő fejleményeket megelőlegező, „kritikai” metafizika elemeivel. S ez az általános megállapítás nagyon is igaz a szeretet és melegség fogalompárjának iménti értelmezésére is. E furcsa együttes megmarad a későbbi írásokban is, ami végső soron abba a kérdésbe torkollik, hogy vajon a test-lélek dualizmus kérdése nem azért nem tűnik-e igazán döntő problémának Descartes számára, mert – persze inkább hallgatólagosan, mint kimondva – egy mindkét szférát átfogó aktív erő feltevéséből indul ki.

A szeretetet mint olyat azonban csak a késői írások tematizálják, csaknem húsz esztendővel az idézett töredék följegyzése után. A *Filozófia alapelvei* mind a szeretetet, mind a melegséget a jelenségek azon csoportjához sorolja, amelyek a két fő attribútum, a kiterjedés és a gondolkodás együttműködéseként értelmezendők:

„Ezenkívül vannak még bizonyos dolgok, amelyeket önmagunkban tapasztalunk, s amelyeket nem szabad sem pusztán a léleknek, sem pusztán a testnek tulajdonítani, hanem csakis a kettejük közt fennálló szoros egységnek, mint ahogyan később meg fogom magyarázni: ilyen az evés, az ivás vágya, valamint a lélek felindulásai vagy szenvedélyei, amelyek nem csupán a gondolkodástól függnak, mint a felindulás a haragban, az örömben, a bánatban, a szeretetben stb., s ilyennek tekinthető az összes érzet, mint a fény, a színek, a hangok, a szagok, az íz, a hő, a keménység s valamennyi más minőség is, amelyek csak a tapintás érzéke alá tartoznak.”<sup>82</sup>

A szeretetnek azonban már önmagában véve is két aspektusa van, egy testi és egy gondolkodásbeli. Az egyik fontos példa erre a szeretetnek mint a hat elsődleges szenvedély egyikének magyarázata, vagy inkább fogalmi konstrukciója a mechanika vezérfonala mentén. A *Lélek szenvedélyeiben* a következőket olvassuk:

<sup>82</sup> 48. §. In: DESCARTES 1996, 49.

„A szeretet a léleknek a szellemek azon mozgása által előidézett megmozdulása, amely a lelket akaratlagos kapcsolódásra ösztönzi azokhoz a tárgyakhoz, melyek megfelelőnek tűnnek a számára.”<sup>83</sup>

Az „akaratlagos” (*de volonté*) kifejezés értelmét a következő cikkely ama „beleegyezésként” határozza meg, „amelynek révén a jelen pillanattól fogva összekapcsoltnak tekintjük magunkat azzal, amit szeretünk”,<sup>84</sup> miközben a szeretetnek ez az akarat aspektusa teljességgel elkülönül a vágytól (*désir*), amely a szeretettől alapvetően eltérő, a jövőre orientálódó – s maga is elsődleges – szenvedély. Bizonyos értelemben mondhatjuk azt, hogy Descartes itt követett eljárásában a korabeli geometriai analízis első lépésének sajátos alkalmazása érhető tetten: itt ugyanis fel kell tenni, hogy a feladat már meg van oldva. Ehhez hasonlóan: mikor a lélek egy tárgyat önmagához illőnek lát, nem az a dolga, hogy megfontolja, hogyan sajátíthatná el, hanem egyszerűen *úgy tekinti*, hogy máris egyesült vele: „egy egészet képzelünk el, amelynek csupán egyik részeként gondoljuk magunkat, másik részének pedig a szeretett dolgot tekintjük”.<sup>85</sup>

A mi szempontunkból persze inkább annak van döntő jelentősége, hogy Descartes eljárásában a korabeli természetkutató sajátos eljárásának nyomai is felfedezhetők, aki az érzékek révén megfigyelhető, makroszkopikus eseményeket mikromechanikai eseményekre próbálja visszavezetni. Ennek szellemében a szeretet „makromechanikai” eseményének természetkutatói (*en physicien*) magyarázatát akkor kapjuk meg, ha két dolog találkozásaként fogjuk fel, s csak az érintett dolgok meghatározott alapvető tulajdonságaira figyelünk. Ebből kiindulva értethetjük meg első közelítésben,<sup>86</sup> hogy például a hagyományos megkülönböztetést a „megkívánó” s a jóakarató szeretet (*l’amour de concupiscence et de bienveillance*) között Descartes alárendelt jelentőségűnek mondja, amely „csupán a szeretet hatásaira, s egyáltalán nem a lényegére van tekintettel”.<sup>87</sup> Amikor pedig a „lényeg” meghatározásáról van szó, akkor az egyetlen vizsgálandó körülmény az lesz, hogy miként viszonyul egymáshoz a két tárgy nagysága.

„Még indokoltabban lehet szerintem a szeretet fajtái között különbséget tenni azon az alapon, hogy a szerető saját magával összehasonlítva mennyire becsüli azt, amit szeret. Mert amikor magánál kevésbé becsüli

<sup>83</sup> 79. §, DESCARTES 2012, 105.

<sup>84</sup> 80. §, DESCARTES 2012, 105. sk.

<sup>85</sup> 80. §, DESCARTES 2012, 106.

<sup>86</sup> További közelítésekkel a későbbi fejezetekben találkozunk.

<sup>87</sup> 81. §, DESCARTES 2012, 106.

szeretete tárgyát, akkor egyszerűen csak vonzódik hozzá (*simple affection*); amikor magával egyenlő mértékben becsüli, akkor azt barátság-nak (*amitié*) nevezzük, amikor pedig többre becsüli, akkor a szenvedélyt odaadásnak (*devotion*) nevezhetjük. [...] [E] háromféle szeretet közötti különbség főként a hatásaik révén mutatkozik meg: amennyiben ugyanis mindegyikben összekapcsoltnak és egyesítettnek tekintjük magunkat a szeretett dologgal, mindig készen állunk arra, hogy feláldozzuk a szeretett dologgal alkotott egész kisebbik részét, hogy megőrizzük a másik részt.”<sup>88</sup>

A szeretet alfajai közötti különbség meghatározásának alapját tehát nem a közvetlenül megfigyelhető tulajdonságokban kell keresni, hanem a „lélekmechanika” alaptörvényében:<sup>89</sup> azon tárgyak, (lélek)testek közül, amelyek a szeretetben egyesültek, az képes hatását a legkevésbé érvényesíteni, vagyis azt kell elhanyagolhatónak tekinteni az egész érdekében, amelynek tömege valamilyen értelemben a legkisebb. A megfigyelhető tulajdonságok tehát a „tömegviszonyok” függvényei, még ha nem is abban a konkrét értelemben, mint a fizikai mechanika esetében.

Kétségtelen persze, hogy a testek találkozása mint analógia nem képes olyan egyszerűen működni, mint ahogyan azt Descartes szövege sugallja: az egymással találkozó testek nagysága közti viszonyok a szeretet esetében egyáltalán nem állapíthatók meg azon az „objektív” módon, amelyen a mechanikában – arról már nem is beszélve, hogy Leibniz milyen kitartóan érvelt a karteziánus mozgástörvények ellen, s kiváltképp az ellen a szabály ellen, amelyen a szeretetmeghatározás analogikusan nyugszik. Persze már Descartes megfogalmazása is árulkodik némi bizonytalanságról: először a tárgyra vonatkozó saját becslésünkről beszél, később azonban már inkább objektivista csengésű nyelvet alkalmaz. Kisebb és nagyobb részekről beszél, mintha a természetben ténylegesen létezne valamifajta nagyságrendi hierarchia az egymással találkozó s szeretetben egyesülő individuumok körében, amely azután az így fogalmilag megkonstruált szeretetből fakadó cselekedeteket valamiféle szükségszerű következményekké változtatná. Ez a – nagyon is érthető – ambivalencia az egész vállalkozást kudarcra fenyegeti. De az árnyaltabb értelmezés kedvéért tegyük fel most egy pillanatra, hogy a mechanisztikus modell érvényesül a szeretetviszonyok területén, s vizsgáljuk meg, miként illeszkedik a szeretet ellentétes párfogalma, a gyűlölet ebbe

<sup>88</sup> 83. §, DESCARTES 2012, 107.

<sup>89</sup> Vö. a *Filozófia alapelvei* harmadik mozgástörvényével (40. §)! 79. §, 82.

a gondolatmenetbe!<sup>90</sup> Elfogulatlanul azt várnánk, hogy egyfajta szimmetria érvényesül e két fogalom kezelésében. A gyűlölet definíciója meg is erősíti ezt a várakozásunkat.

„A gyűlölet pedig a szellemek által okozott megmozdulás, amely a lelket annak akarására ösztönzi, hogy el legyen választva az ártalmasként megjelenő tárgytól.”<sup>91</sup>

Az elvárt s a definícióban meg is talált szimmetria perspektívájából azonban nem látható be, miért van a gyűlöletnek kevesebb alfaja, mint a szeretetnek.

„Egyébként, noha a gyűlölet közvetlenül ellentétes a szeretettel, mégsem különítünk el benne annyi fajtát, mivel nincs annyi észrevehető különbség a rossz dolgok között, amelyektől akaratlagosan elválunk, mint a jók között, amelyekkel összekapcsolódunk.”<sup>92</sup>

Ennek a kijelentésnek az igazsága a legkevésbé sem nyilvánvaló, különösen, ha arra gondolunk, hogy nem sokkal később már a következőket olvashatjuk.

„Mivel azonban nincs olyan jó, amelytől megfosztottnak lenni ne lenne rossz, sem olyan, pozitívumként tekintett rossz, amelytől megfosztottnak lenni ne volna jó [...]”<sup>93</sup>

Ezen a ponton nyilvánvalóvá válik, hogy a szeretet – és a gyűlölet – descartes-i elemzése nemcsak a mechanisztikus értelmezési modell dominanciája révén különül el a klasszikus antik értelmezésektől, hanem a világegyetem általa magától értetődőként előfeltételezett összképe révén is. Ez akkor válik teljesen nyilvánvalóvá, amikor Descartes a 140. §-ban kifejezetten rátér a gyűlölet tárgyalására.

„Azt is állítom, hogy e gyűlölet soha nincs szomorúság nélkül. A rossz ugyanis csupán megfosztatás valamitől, s mint ilyen nem ragadható meg fogalmilag valamilyen valóságos szubjektum nélkül, amelyben van. S mivel *nincs semmi valóság, amelyben egyáltalán nincs semmilyen jószág*, ezért a gyűlö-

<sup>90</sup> Teljes egyöntetűséggel vonatkoztatják egymásra különböző filozófiai álláspontok képviselői a szeretetet és gyűlöletet. Lásd Scheler és Kolnai példáját. In: BOROS G. (szerk.) 2014.

<sup>91</sup> 79. §, DESCARTES 2012, 105.

<sup>92</sup> 84. §, DESCARTES 2012, 108.

<sup>93</sup> 87. §, DESCARTES 2012, 109.

let, amely eltávolít bennünket valamilyen rossztól, ennek révén attól a jótól is eltávolít minket, amellyel a rossz össze van kapcsolva, s az ettől a jótól való megfosztottság, amely saját hiányosságaként jelenik meg a lelkünk számára, szomorúságot ébreszt benne.”<sup>94</sup>

Nincs tehát semmi olyan valóság, amelyben ne lenne valami jóság. Ez egy olyan alapelv, amely a közömbös világegyetemről a mechanisztikus (*en physicien!*) értelmezésben kényszerűen létrejövő elgondolást lényegileg korlátozza. Ennek az alapelvnek nyomán azonban már nemcsak az látható be minden további nélkül, hogy miért nem lehetséges Descartes-nál tökéletes szimmetria szeretet és gyűlölet között, hanem világossá válik a szeretet descartes-i elemzésének még az a másik jellemző jegye is, amellyel egy másik értelemben az *Olympica*-részletekben találkoztunk: meglepő kiterjesztése olyan esetekre, amelyeket mai szemmel csak nagyon vonakodva sorolnánk a szeretet alfajai közé. E rész későbbi fejezeteiben majd még visszatérünk erre a feltűnő szövegrészre, de első megközelítésben már most idézzük fel a szeretet meglehetősen negatív példáit. Még ha Descartes szigorúan véve arról beszél is, hogy a kérdéses szenvedélyek *részesülnek* a szeretetből – tehát *nem azonosak* vele –, a lényegen ez mit sem változtat.

„Mert például bár nagyon különbözik egymástól az a szenvedély, melyet a becsvágyó érez a dicsőség, a fösvény a pénz, az iszákos a bor, egy vadállatias férfi az általa megerőszakolni akart nő, egy becsületes ember a barátja vagy a szeretője, s a jó apa a gyermekei iránt, mégis ha azt nézzük, hogy részesednek a szeretetből, hasonlítanak egymásra.”<sup>95</sup>

Descartes az apa szeretetét gyermekei iránt tekinti a szeretet alapesetének:

„önmaga másainak tekintve őket, éppen úgy keresi az ő javukat, mint a sajátját, vagy akár még nagyobb gonddal, mivel úgy jelenítvén meg a dolgot a maga számára, hogy saját maga és ők egy egészet alkotnak, amelynek nem ő a jobbik fele, gyakran előnyben részesíti az ő érdekeiket a sajátjánál, s nem fél elveszejteni magát, csak hogy megvédelmezze őket.”<sup>96</sup>

Ám ha épp ezt a szeretetet tekinti Descartes a szeretet alapesetének, akkor joggal vethetjük föl a kérdést, hogy vajon mi köze van ehhez a vadállatias férfi esetének

<sup>94</sup> 140. §, DESCARTES 2012, 133. sk.

<sup>95</sup> 82. §, DESCARTES 2012, 106.

<sup>96</sup> 82. §, DESCARTES 2012, 107.

vagy akár csak az *homme d'honneur* szeretőjéhez fűző viszonynak. (Nem teszem fel most a kérdést, hogy vajon miért nem beszél Descartes az anyai szeretetről, noha ez a kérdés többféle szempontból is érdekes gondolatmenetekhez vezetne.) A vadállatias férfi példája, tudomásom szerint, nem kerül többet elő, de az *homme d'honneur* esetét Descartes e cikkely végén újból megemlíti: „a becsületes emberek [...] kedvesük iránt érzett ragaszkodása [...] egy kissé részesedik [az atyai szeretetből]”.

Úgy gondolom, ezek a nehézségek első közelítésben a szeretet-gyűlölet fogalom-párból hiányzó szimmetria kapcsán felidézett megjegyzés révén oldhatók fel, amely világossá tette, milyen mértékben függ Descartes gondolkodásmódja a világegyetem alapvetően pozitív értékelésétől. Mert ha egyszer igaz az, hogy nincs olyan valóság, amely minden jóságtól meg volna fosztva, azaz ha a mégannyira jogos gyűlöletnek sem lehet olyan tárgya, melyben ne lenne valami jó is, akkor Descartes-nak következetesen ki kell tartania a tézis mellett, mely szerint még a leggyűlöletesebb emberi megnyilvánulásokban is kell legyen valami jóság. Ennek a követelménynek igyekszik eleget tenni akkor, amikor a vadállatias férfi szenvedélyét a szeretet fajtáihoz sorolja, s e tekintetben tulajdonképpen másodlagos, hogy pontosan milyen műfogásokat alkalmaz e cél elérése érdekében.<sup>97</sup> A szeretetre vonatkozó vizsgálódás hátterében hirtelen fölsejlik a teodicea részeként értelmezendő „antropodicea” kísérlete. A szeretet nem más, mint az a forma, amelyben az eseményeket *sub specie boni* irányító isteni erő az ésszel felruházott élőlények birodalmában megjelenik.

De vajon mennyire válik el ez a birodalom a többi lény alkotta világtól? Van-e valamilyen jele a jó Isten gondviselő tevékenységének az ésszel nem rendelkezők körében is? Azt hiszem, hogy a korábban már érintett *melegség* az, ami metafizikai jelentőségre téve szert az isteninek a megnyilvánulási formájává válik. Így értelmezendő tehát a bevezetőben idézett töredék, mely szerint a melegség a teljességgel aktív erő, s ennyiben a szeretet „jele”. Úgy vélem, ez az a priori alapja a szeretet és a melegség összekapcsolásának, ami a descartes-i fejtegetéseknek sajátos jelleget kölcsönöz.

Tisztán Descartes-nál maradva két irányban vizsgálódhatnánk tovább. El lehetne mélyíteni az emberi világban megjelenő szeretet elemzését azáltal, hogy a *bon sens*-ban, a *bonne volonté*-ban, illetve *bienveillance*-ban megjelenő jót a teremtmények iránti isteni szeretet megnyilvánulásaként értelmezzük. Ezt részben megtettem már a *Test és lélek, morál, politika, vallás* című kötet utószavában.<sup>98</sup>

<sup>97</sup> Lásd kötetünkben a „Malebranche és a szeretet karteziánus fogalma” című írást, amely egy másik nézőpontból vizsgálódva bemutat egy ilyen műfogást.

<sup>98</sup> Vagyis DESCARTES 2000, 295–341, illetve újraközölve BOROS 2010, 333–380.

Ehhez kapcsolódóan vizsgálhatnánk a melegség, a hő jelentőségét a *Lélek szenvedélyeiben*, illetve különösképpen a fiziológiai írásokban, amelyekben nemcsak a már kialakult emberi és állati szervezetek működtetésében, a vérkeringés magyarázatában tulajdonít Descartes nagy jelentőséget a hőnek, hanem annak kapcsán is, ahogyan a testrészeknek a férfi és női „magvak” keverékéből való kialakulási folyamatát magyarázni igyekszik.<sup>99</sup>

Most azonban mégis inkább a vadállatias férfi fonálát venném fel újra, átvezetésként a következő hosszabb Descartes–Molière-elemzésekhez. Az imént adott általános értelmezésen belül, amely Descartes-nak az egész teremtményi természet eredendő jóságára vonatkozó előfeltevéséből indult ki, a következőkben kiemelem az egy egészet alkotó két rész teorémáját, hogy világosabbá váljék, hogyan keverednek, színezik át egymást az alapvető szeretettípusok a szeretetnek a valóságban tapasztalható, sohasem egynemű eseteiben.

Alapvetően arra gondolok, hogy a két részből álló egység descartes-i analógiája veszélyesebb, mint a többi, jól ismert descartes-i hasonlat – a házépítés,<sup>100</sup> az erdőjárás<sup>101</sup> és a többi. Mert végül is, bármennyire meglepőnek is tűnhet első pillantásra, a szó tulajdonképpeni értelmében vett *szerelem* nem jelenik meg a szeretet Descartes által megadott alaptípusai között. Így aztán valamilyen megoldást kell találnunk értelmezésére az adott kereteken belül, ahhoz hasonlóan, ahogyan magyarázatot próbálunk adni arra is, hogy a matematika hiányzik Descartes legnevezetesebb, a filozófiát értelmező hasonlatából, a Picot-levélben olvasható fahasonlatból. A szerelem esetében nem látok más lehetőséget, mint hogy olyan módozatnak tekintsük, amelyet a szeretők folyamatosan, dinamikusan változó arányban kevernek ki való életté viselkedésükkel, érzelmeik, érzelmeikről szóló narratíváik ütköztetésével.<sup>102</sup> Ha pedig a szerelem efféle „kevert modusz” (persze nem egészen a locke-i értelemben, habár nem is teljesen függetlenül tőle), akkor ez a gondolatmenet könnyen oda vezethet, vagyis azt is könnyen elgondolhatjuk akár valamelyik szerető fél érzelmi interpretációs javaslataként a való életben, akár egy író érzeleminterpretációs dramaturgiájaként regényben, színházban, hogy a szeretetegészen belül a viszonyban részt vevők *egyikének énje* a megkérdőjelezhetetlenül nagyobb tömegű, súlyosabb része. Ebben az esetben viszont teljes joggal várhatja el, hogy a másik „rész” – amelyet *magánál mindig kisebbnek* tekint –

<sup>99</sup> Descartes fiziológiai filozófiájával kapcsolatban lásd GULYÁS 2011a és 2011b.

<sup>100</sup> Lásd különösen az *Értekezés a módszerről* harmadik részének, illetve az első elmélkedésnek első sorait.

<sup>101</sup> Lásd a *moral par provision* második szabályát az *Értekezés* harmadik részében.

<sup>102</sup> Lásd a narratív érzelemelmélet ilyen értelemben vett felhasználásának vázlatát, a szerző „Szenvedélyek, érvek, történetek” című írását in: BOROS 2011b, 154–165.

áldozza fel magát a nagyobbik, vagyis ő maga szolgálatában – bármit jelentsen is ez a konkrét viszonyt övező élethelyzetben belül. Ráadásul így nem is minden alap nélkül nevezheti majd ezt a viszonyt, ezt a *szolgálatot* is *szeretetnek*. Ez azt jelenti, hogy az Isten-fejedelem-haza-kiváló polgárok sor valamelyik szerető fél önértelmezésébe torkollik, aki így a másik fél iránti szeretetét e másik fél odaadó szeretetszolgálatának elfogadásaként fogja értelmezni – csakúgy, mint az Isten és az iménti sorba tartozó többi szerető-szeretett instancia.

De vajon nem lehet-e az erőszakoskodó férfi példáját általánosítva a „magán-emberek” (*les particuliers*) köreiben lépten-nyomon megfigyelhető *erőszakos szeretetet* az egész modellnek erre az alapvető anomáliájára visszavezetni? Mígközben a modell persze nem köthető egyszerűen s kizárólag a mechanikára építő descartes-i szeretetértelmezéshez. Hiszen már legalább a platóni Arisztophanész óta velünk él ez a modell, még ha ott nagyobb szerepet játszott is az ember fölötti szférához fűző viszony majd lázadásként, majd kiszolgáltatottságként, mint az a kérdés, hogy miként strukturálódik a két fél egymáshoz fűződő viszonya, miután – a feltételezés szerint – megtalálták egymást.<sup>103</sup> Vajon nem épp az áll-e a Molière által oly mélyrehatóan ábrázolt „mizantrópia” hátterében, hogy vannak olyan emberek, akik – nem nagyon számít, akaratlanul vagy akarva – erre a modellre építenek, s személyes azonosságuk, vagyis leképező és a leképezetteket szimbolikusan is értelmező mozgásaik individuális formájának legfontosabb elemévé teszik a meggyőződést, hogy a szeretet – barátság, szerelem – legmagasabb rendű formája a mások által nekik tett szolgálat *elfogadásában*, sőt *kikövetelésében* áll? Vajon nem abban áll-e Alceste – s az Alceste-ek – tragédiája, hogy önsorsrontó módon hisznek saját világjobbító küldetésükben, vagy akár csak világon belüli szerepük emberfeletti nagyságában, s ennek folyományaként, mint vélik, teljes joggal várhatják el mások – minél közelebb állnak hozzájuk, annál nagyobb – *szeretetként* értelmezett *szolgálatát*.<sup>104</sup>

<sup>103</sup> Végül is már ebben a hangsúlyeltolódásban is megmutatkozik az előző részben tárgyalt változás az antik ember- és szeretetfelfogás és a keresztény elgondolás között. Ahol a gonoszsgát a gonoszsg kedvéért tesszük, ott még a megtalált vagy megtalálni vélt mindenkori „másik felünkkel” alkotott egész is elveszti az egészsvolthoz archaikusan hozzákapcsolódó tökéletesség-, sőt éppenséggel *egészségértelmet*.

<sup>104</sup> Ez az inkább költői kérdés visszafordítható természetesen a politikum szférájába is, hisz bármilyen funkcióban s jogcímen kormányozzon is valaki egy országot, a legkevésbé sem magától értetődő, hogy teológiai megalapozást adva funkciójának odaadó szeretetszolgálatot várjon el.

„Célimène:

Joggal neheztelsz, arra mutat  
minden jel, hogy becsaptalak.  
Gyűlölsz? Megvan rá minden okod.

Alceste:

Tudod te jól, hogy képtelen vagyok,  
hisz gyűlölnék én, gyűlölnék nagyon,  
de hol van már az én akaratom.

*(Éliante-hoz és Philinte-hez)*

Látjátok, mit tesz a méltatlan szerelem,  
nem vagyok úr az érzéseimen.

[...]

Hiába jellemed hitványságai,  
nem tudok mást, mint megbocsátani.  
És gyöngeségnek veszem, hogy a kor  
erkölce lelkedbe hatol,  
de csak, ha döntésem elfogadod,  
és ezt a világot most velem elhagyod,  
ha minden habozás nélkül követsz  
a magányba, hol élni akarok:  
más lehetőség nincs, csak így lehet  
feledtetni a botrányok iszonyát.  
Csak így tudhatlak szeretni tovább.

Célimène:

Mondjak le mindenről? Még fiatal vagyok!  
Válasszam a te síri sivatagod?

Alceste:

Ha szerelmemet viszonozza szíved,  
számíthatnak még a többiek?  
Vágyaidnak nem vagyok elég?

Célimène:

Fiatal vagyok a magányra még:  
nem érzek magamban elég erőt,  
hogy vállalni merjek ilyen jövőt.  
De ha a szerelmem elég neked,  
kész vagyok, hogy a feleséged legyek.

Alceste:

Nem, már nem tudlak csupán utálni,  
 hogy most elutasítasz, az több, mint eddig bármi.  
 Mert te nem ismersz semmilyen szerelmet:  
 Nem lelsz föl mindent bennem, mint én benned.  
 Elég! Már nem köt hozzád semmilyen kötelék. (*Célimène el*)<sup>105</sup>

Két szerelemértelmező érzelmi narratívum csap itt össze egymással, melyben az összecsapás tétje a „méltó” s „méltatlan” szerelem meghatározásának joga s a másik feletti feltétlen uralom megszerzése – legalábbis Alceste részéről.<sup>106</sup> A két szerelemfelfogást elsőként *A mizantróp* legtöbbet idézett részlete állítja szembe egymással, ráadásul úgy, hogy az Alceste-ével ellentétes felfogást éppen az az Éliante képviseli, aki akár még arra is képes volna, hogy – *viselkedésével* igazolva Alceste felfogását, melyet *mondandójával* cáfol – a kisebb résznek tekintse magát az Alceste iránti szerelemben.

„Alceste:

A szerelem soha nem hízeleg,  
 s nem ismeri a könyörületet.

Célimène:

Szerinted tehát a gyöngédséget kizárja?  
 Sőt, folyton szidni, akit szeretünk,  
 ez nálad a szerelem netovábbja?

Éliante:

Ez inkább a szerelem fonákja:  
 mert úgy természetes, hogy akit szeretünk,  
 abban erénynek találjuk a bűnt.  
 Aki igazán szeret,  
 minden hibára talál enyhítő nevet.  
 Vézna? Mondd törekenynek és kecsesnek!  
 Hústorony? Királynői termet!  
 Ápolatlan, бүдös, nem ad magára?  
 Szépsége nem szorul kozmetikára.

<sup>105</sup> MOLIÈRE 1999, 200. sk.

<sup>106</sup> Bármennyire életidegennek tűnjék is fel Kant jogtani elgondolása a nemi kapcsolatokról, a házasságról különböző tekintetekben, annyi mégis bizonyos, hogy az egymás fölötti uralom kölcsönösségének kívánalma ennek a permanens összecsapásnak a megszüntetését jelentené (mondhatjuk, persze, hogy épp ezért életidegen).

Létra? Kimagaslik mind közül.  
 S ha törpe? A szépség benne tömörül.  
 Sértődékeny? Csak elvárja, ami kijár neki.  
 Locsog? A szellemét szabadon engedi.  
 Intrikus? Kritikus! És jóhiszemű, ha buta,  
 és bölcs, ha száját nem nyitja ki soha.  
 A szerelmesben, ha lobog a láng, tüzet csak táplálja minden hibánk.”<sup>107</sup>

Ámde bármennyire is meglepőnek tűnhet, valójában e két állásfoglalás mélyén is egy filozófiai ellentét bújik meg, amely éppúgy értelmezhető karteziánus terminusokban, mint maga a szeretet. Ennek belátásához elegendő, ha felidézzük az *Elmélkedések az első filozófiáról* negyedik részének a tévedés eredetére adott magyarázatát.

„Az a semlegesség azonban, amit akkor tapasztalok magamon, amikor nincs kényszerítő erejű érvem arra, hogy inkább az egyik, mint a másik irányba forduljak, a szabadság legalsó foka, s nem annak tökéletességéről, hanem csupán gondolkodásbeli hiányosságról, vagyis negativitásról árulkodik. Ha ugyanis mindig tisztán látnám, mi az igaz és mi a jó, sohasem mérlegelném, mit ítéljek, vagy mit válasszak, s így, noha teljességgel szabad volnék, semleges nem lehetnék soha.”<sup>108</sup>

A képlet, végső soron, igen egyszerű: ha nincs feltétlenül bizonyos ismeretem – s ez Descartes szerint elsősorban a mindennapi cselekvés, a morál, a politikum szférája –, az akaratnak kell, az értelem hiányosságát kiigazítandó, állást foglalnia,<sup>109</sup> ámde még mindig csak azon szegényes ismeretek alapján, amelyeket az értelem az érzékek segítségével képes volt szállítani. De vajon mi motiválhatja ilyen esetekben a – „szabad” – akarat döntését? Egy meghatározott szinten kétségkívül a szenvedélyek, amelyek például egy másik emberi lény megítélésekor már azelőtt diszponáltak bennünket, hogy a rendelkezésre álló információkat – „magas”, „bőbeszédű” stb. – az értelem révén megszereztük volna.<sup>110</sup> S mivel a szeretet

<sup>107</sup> I. felv., 4. jelenet; 164.

<sup>108</sup> DESCARTES 1994, 73.

<sup>109</sup> Ez a descartes-i téoréma nagyon is tekinthető az emberi gyengeség értelmezésére hivatott filozófiai konstrukciónak, az iménti részben körvonalazott amaz elgondolás újabb aspektusának, mely szerint az akarat az emberi gyengeség kedvéért „adatott”.

<sup>110</sup> Erre épül majd Descartes válasza a később elemzendő Chanut-levelezésben arra a kérdésre, hogy mi magyarázza, ha testi értelemben megszeretünk olyasvalakit, akinek még nem ismerjük érdemeit.

– illetve párja, a gyűlölet – az egyik legalapvetőbb szenvedély, ezért egyszersmind az akarat egyik leghatékonyabb, az ész általi megismerést *megelőző* irányítója is a szeretet – illetve a gyűlölet – lesz. Ez Éliante itt képviselt nézetének kimondatlan filozófiai előfeltevése karteziánus terminusokban kifejtve.

Alceste azonban más véleményen van. Filozófiai háttérét tekintve ő annak a pártján áll, aki szerint a mindennapi cselekvések szférájában is lehetséges feltétlenül bizonyos ismeret, sőt mi több, ez a feltétlenül bizonyos ismeret pontosan annak feleltethető – sőt feleltetendő – meg, ahogyan *ő* látja a dolgokat.<sup>111</sup> Ő, ennek megfelelően, *sohasem semleges, sohasem megengedő*, mert, mindig tisztán látván, „mi az igaz és mi a jó”, sohasem mérlegeli, mit ítéljen vagy mit válasszon.

Habár ezt aligha kell külön kiemelni, ám azért tegyük hozzá, ez a szeretetfelfogás nyilvánvalóan nem korlátozódik a 17. századra. Csak hogy egy filozófiai példát hozzunk, ha elolvassuk Heidegger és Hannah Arendt levelezésének korai darabjait – azaz Heidegger leveleit, hiszen *ő maga nem tartotta fontosnak megőrizni a neki írottakat* –, akár még arra a gondolatra is juthatunk, hogy annak a nem könnyen megfogható rossz érzésnek, amelynek hatása alól e viszonyt szemlélve nehezen vonhatjuk ki magunkat, talán épp az az oka, hogy benne a szeretet szolgálatként való értelmezésének a „magánemberi” viszonyok közötti példáját látjuk: „ne akarjuk valamiféle lelki barátsággal ámítani magunkat, hiszen ez emberek közt sohasem lehetséges. [...] Egyszer azonban szeretnék köszönetet mondhatni Önnek s megcsókolván tiszta homlokát áttemelni az Ön lényének tisztaságát a munkámba. [...] A szeretet a hálát önmagunk iránti hűséggé változtatja s a másokban való feltétlen hitté. Így fokozza a szeretet állandóan legsajátabb titkát. [...] Hogy a másik jelenlétét egyszer betör az életünkbe, ennek semmilyen szellem sem veheti élet. Emberi sors adja oda magát emberi sorsnak, s a tiszta szerelem szolgálata abban áll, hogy ezt az önátadást épp oly ébren tartsa, mint az első nap.”<sup>112</sup>

<sup>111</sup> Természetesen az a filozófiai álláspont, mely szerint a gyakorlati tudás köreiből is lehetséges feltétlenül bizonyos ismeret, elvileg független attól, hogy aki ezen az állásponton van, az adott esetben a saját ismereteit tekinti feltétlenül bizonyosnak – noha a gyakorlatban kétségkívül van némi affinitás a két lehetőség között.

<sup>112</sup> „wir wollen uns nicht so etwas wie eine Seelenfreundschaft einbilden, die es unter Menschen nie gibt. [...] Einmal aber möchte ich Ihnen danken dürfen und im Kuß Ihrer reinen Stirn die Lauterkeit Ihres Wesens in meine Arbeit hinübernehmen” (12. o.). „Liebe wandelt die Dankbarkeit in die Treue zu uns selbst und in den unbedingten Glauben an den Anderen. So steigert die Liebe ständig ihr eigenstes Geheimnis. [...] Daß die Gegenwart des Anderen in unser Leben einmal hereinbricht, ist das, was kein Gemüt bewältigt. Menschliches Schicksal gibt sich menschlichem Schicksal, und der Dienst reiner Liebe ist es, dieses Sichgeben wach zu halten wie am ersten Tag” (21. II. 25.). In: HEIDEGGER–ARENDT 1998, 13.

## 2. MOLIÈRE: LIBERTINIZMUS, SZERELEM, HÁZASSÁG

Korántsem magától értetődő, bár nem ritka, hogy egy író filozófiai elemzés tárgyává tegyenek, sőt vannak olyan írók is, akiket a rájuk jellemző alkotói attitűd egészének komoly filozófiai affinitása miatt kifejezetten gyakran vizsgálnak filozófiai látószögből. Molière azonban nem tartozik e szerzők közé. Shakespeare vagy Hölderlin filozófus író, Molière – mint Kierkegaard írja – még a Don Juan téma feldolgozásában is megmarad komikusnak, amivel Kierkegaard – értelmezésem szerint – azt akarja mondani, hogy alapvetően nem filozófus. Molière-t a filozófia történetéhez inkább külsődlegesen szokás kapcsolni: egy nem különösebben megbízható, 18. századi forrás tudni véli, hogy Pierre Gassendi belső tanítványi köréhez tartozott.<sup>113</sup> Bouillier ebből a feltevésből kiindulva Molière alakjaiban egy olyan gondolkodó határozott állásfoglalását fedezi fel, aki egyaránt távol áll a skolasztikus okkult minőségektől és a descartes-i „spiritualizmustól”, s aki a filozófiában inkább a Gassendi-féle, a prudenciára épülő etika képviselője.

Amennyire látom, ez a konstrukció a kortárs irodalomtörténészek körében mára háttérbe szorult. Az itt következőkben nem fogok építeni rá, de cáfolni sem próbálom. Először is előrebocsátom, hogy mondjuk *A mizantrópot* vagy épp a *Don Juant* többretekű, mély filozófiai műnek tartom. A maga ironikus kontextusával együtt átveszem Jean-Marie Beyssade-nak, a neves francia Descartes-kutatónak magánbeszélgetésben elhangzott állásfoglalását, mely szerint Molière a 17. század legnagyobb francia filozófusa. Biztos vagyok benne, hogy azt a szerzőt, aki az „új” filozófia karteziánus és nem karteziánus ágának, valamint a skolasztikus „rég” filozófia hármas vitájának csúcspontján írta műveit, s aki maga, ha talán nem is volt közvetlen tanítványa Gassendinak, e viták egyik kulcsfigurájának, de biztosan hozzátartozott a körülötte képződő „libertinus tetrádhhoz”,<sup>114</sup> csak félig-meddig érthetjük meg, ha nem próbáljuk kiolvasni műveiből a hol rejtett, hol látszólag könnyen érthető állásfoglalást a kor filozófiai kérdéseivel kapcsolatban.

<sup>113</sup> E hagyomány képviselője BOUILLIER 1972, I. kötet, 563–569, ahol Molière „*le plus illustre des disciples de Gassendi*”. „*Il faisait ses études à Paris, au collège de Clermont, sous les jésuites, quand Gassendi, frappé de sa vive intelligence, l'adjoignit à deux autres élèves, Chapelle et Bernier, auxquels il donnait des leçons particulières*” (563).

<sup>114</sup> A libertinizmussal kapcsolatban lásd például CHARLES-DAUBERT 1996, 11–25.

De melyek ezek a kérdések? Mi a korabeli filozofálás tétje? A szerelemfilozófiáról szólva azért is elengedhetetlen Molière értelmezése, mert az ő műveiben nem egyszerűen csak láthatóvá válnak ezek a kérdések, hanem éppenséggel a szerelem s a szerelem gondolköréhez sok szálon kötődő házasság kontextusában válnak láthatóvá.

a) *Tudós nők*

A két „tudós nő”, Armanda és Henriette viszálya Henriette házassági terve körül robban ki. A házasság iszonytató, alpári eszme, durva kép mi elménkbe jut, „Pfi, férj, egek! Pfi, pful!” – mondja Armanda Illyés Gyula fordításában.<sup>115</sup> Armanda nem valamiféle örökkévaló, ficinói–platonikusan testiségellenes gondolkodás nevében ítéli el a házasságot, még ha az első hosszabb állásfoglalása nyomán akár még erre is gondolhatnánk:

„Házasság! Hagyjad ezt a pórnépre. Efajta  
Örömmel magát ma már csak az mulatja.  
[...]  
Érzékek, test, anyag? – Nézd le, mint én lenézem.  
Szenteld magad te is a szellemnek egészen.  
[...]  
S te is megismered, minő kéjekre kész  
Karunkba zárni egy régvárt – értekezést.  
Rabszolganő leszel, ha frigyre föld fiával  
Találnál lépni, s nem a filozófiával;”<sup>116</sup>

Szókratész Diotima-beszédétől nem áll távol e monológ zárata – persze, ha lehántjuk róla a tudálékosság kellő iróniával felhordott rétegét. De vajon milyen filozófiáról van itt szó közelebbről? A filozófiaértelmezésben is követi Molière–Armanda az antik mintát? A második felvonás hetedik jelenetében Chrysale, a lányok apja, hosszú monológban igyekszik meggyőzni elsősorban feleségét, Philaminte-et, valamint saját hűgát, Belízát, kik mindketten Armande ideáljait osztó tudós nők, eszményeik tarthatatlanságáról. Ez a monológ segít meghatározunk, milyen filozófiafelfogás áll a molière-i gondolatmenet hátterében.

<sup>115</sup> MOLIÈRE 2002, I, 767.

<sup>116</sup> Uo. 768.

„Hagyjad a tudományt a tudós doktoroknak.  
 Tetőnkől is leszedd, ha eszed szót követ,  
 Azt a népijesztő hosszú látó-csővet,  
 Meg mind a kacatot, mi szégyenemre ott van.  
 Ne azt keressétek, mi történik a holdban:  
 Saját házatokban nézzetek már körül,  
 [...]
 Nem növeli hírét, ha azon van az asszony,  
 Hogy mindent tudjon, és kíváncsin kikutasson.  
 Nevelje egyenes virtusra gyermekét,  
 [...]
 Itt mindent tudnak ők, mit tudni ad az ég,  
 Kivéve azt csupán, mit tudni illenék.  
 Tudják, hogy pontosan a hold hol jár az égen,  
 Hol a Mars és Vénusz, mindent, mi – szalma nékem!  
 S a míg e nagy tudás világon túl repes,  
 Nem tudja senki sem, hogy forr-e a leves.”<sup>117</sup>

Chrysale ez invektívájában az újkori tudomány teljesen világosan akként a „filozófia”-ként jelenik meg, amely elvonja a (tudós) nőt a házasságtól. De mi hát e tudomány? Korábbi elemzéseink alapján már első pillantásra egyértelmű a fő motívum: Szókratész *Phaidrosz*-beli választ Chrysalde az újkori tudományos filozófia viszonyai között a női szereppel kapcsolatos korspecifikus elvárások szemszögéből „ismétli meg”: az erényre nevelés már nem a helyesen értett fiúszerető feladata, hanem a házasságon belül asszonyi munka – mint ahogy ezt mások mellett Lady Masham egyik „alkalmi gondolata” is leszögezi majd, kicsit persze más aspektusból<sup>118</sup> –, s ha egy nő a házasság, a „testben nemzés” helyett a kor tudományának művelését választja, akkor az erényre nevelés helyett a „szellemi nemzés” mellé áll. Ez azonban a monológ gondolatmenete szerint már nem a szép ideájához eljutó, azt szemlélő együtt-lét, melynek végül nagyon is van morális vonzata. Ehelyett a kor mechanikai tudományáról van szó, amely az Erüximakhosz–Lucretius-vonal kiteljesedéseként fogható fel – s ennyiben Mars és Vénusz emlegetése a monológban két értelemben veendő: egyrészt bizonyára asztrológiai nézőpontból, másrészt viszont ironikus utalásként a *De rerum natura* prooimiumára, amelyet Molière a Gassendi-körhöz közel állva nyilvánvalóan

<sup>117</sup> Uo. 796. sk.

<sup>118</sup> Lásd MASHAM 2004, *Occasional Thoughts* [...], 7. sk.

kitűnően ismert (erre utaló jellel még fogunk majd találkozni). Chrysale itt, tehetetlenségéből fakadó gúnnyal, a század egyik alapvető találmányát idézi föl, a távcsövet, amelynek segítségével Galilei a *Sidereus nuncius*-ban az égi jelenségeknek az addiginál pontosabb megfigyeléseken alapuló leírását tudta adni. „Mit tudni ád az ég” – mondja Illyés; a francia nyersebb, bár nagyon is megvan benne az Illyés sorában megőrződött kettősség: a *les secrets les plus hauts* egyszerre jelenti az égitestek szférájának magasságát, ahol az optikai eszközök egyre jobban feltárják a bolygómozgások titkait, amelyek – s ez a másik réteg – átvesszik a teológiai értelemben vett „ég”, az isteni szféra titkainak szerepét (látványos blumenbergi *Umbesetzung*). „Nincs tudomány, minek legmélyére ne törjön” – mondja Chrysale–Illyés, a francia *très profond* pedig a *plus haut* ellentétéképp az új tudomány másik elemére is utal, arra, amit Belíza Chrysale monológjára adott rövid, ám igen velős válaszában meg is fogalmaz:

„Sejtek egyvelege nőtt már így szörny-alakká?  
Alkottak atomok ily póri szellemet?”<sup>119</sup>

Az Illyés-féle „sejtek” valójában *les petits corps*, s nem véletlenül: a francia szöveg világossá teszi, hogy az élő test legkisebb részecskéi nem még mindig élő, ámbar igen kicsiny testek, hanem ellenkezőleg: ugyanolyan élettelen anyagi testek, mint a legnagyobbak – az égitestek –, s lényegében véve ugyanolyan típusú optikai eszközök révén ugyanúgy meg is figyelhetők, mint az égitestek. Az pedig, hogy e két élettelen szféra között váratlanul megjelenik az élet, az élet legfejlettebb, emberi formájának megjelenésével pedig a szellem, vagyis a lehetőség, sőt szükségszerűség, hogy mi magunk határozzuk meg mindenkor saját életünk irányát, ugyanolyan talány, mint a bolygók s a vérrészecskék mozgásainak szabályszerűsége. Nemcsak az a kérdés, hogy alkottak-e atomok ily póri szellemet, hanem az is, sőt talán voltaképp ez az igazán nagy kérdés, hogy hogyan alkotnak az atomok *egyáltalán* szellemet.

Az új tudomány e fejleményeivel szembesülve Chrysale idegennek tűnik még a maga szemében is a saját, emberléptékű világában, amely valahol középtűt van a semmi és a végtelen felé tartó mélység és magasság között.

„Mire jó mind e könyv?” – kérdi Chrysale. S aligha kérdés, válasza nem túl pozitív. Szerinte nem mindentudásra kell törekedni az atomisztikus tudomány szellemében, hanem az erkölcsre. A teoretikus és a morális tudás – mint majd

<sup>119</sup> Uo. 798.

végérvényesnek tűnő módon Rousseau-nál<sup>120</sup> – visszavonhatatlanul elválni látszik: lehetséges a tudományos haladás anélkül, hogy ez egyszersmind javítana az erkölcsökön is. Chrysale perspektívájából nézve az erkölcsök egyértelműen szemben állnak a tudományokkal: *Former aux bonnes moeurs l'esprit de ses enfants*, „Nevelje egyenes virtusra gyermekét” – mondja, ami azt is magában foglalja, hogy *neveljen* – a magas tudás *helyett*.

A sajátosan emberi léptékű világ státusza megkérdőjeleződik azáltal, hogy a most felfedezett, legkülönbözőbb típusú racionális mélystruktúrák, amelyek az *igazibb* valóság rangjára tartanak igényt, a képzelet – közönséges értelemben vett – fikciójává minősítik vissza, pusztá látszattá degradálják mindazt, ami az otthonosságát – vagy otthonossága látszatát? – adja annak a világnak, amelyben élünk. A színek, a hangok, az ízek, az illatok bizonytalan státuszú „másodlagos minőségekké” válnak, amelyek valami homályos, nehezen rekonstruálható módon egyszer csak felbukkannak az elmében azoknak a testi folyamatoknak a kísérőjelenségeként, amelyekben a főszerepet a racionális mechanika – tudományos értelemben vett – fiktív terében geometriai egyenesek mentén mozgó, az agy felszínén világosan és elkülönítetten rekonstruálható geometriai alakzatokat formázó kis testek, *petits corps* játsszák. *A világ* tehát a *mi világunk*, nem más, mint a végtelen kicsiny és a végtelen nagy felé tartó testi rendszerek valósága között az érzékszerveink lehetőségei által behatárolt igencsak szűkös tér, amely kizárólag azért kitüntetett az univerzum egészen belül, mert végső soron mégiscsak mi meséljük ezt a történetet magunknak, magunkról.<sup>121</sup>

<sup>120</sup> A tisztesség és becsület így kerülhet ellentétbe a tudással: „Javított-e, avagy rontott az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése? [...] Melyik oldalra kell állnom e kérdésben? Arra uraim, amelyekre állni méltó egy tisztességes emberhez, aki nem tud semmit, mindazonáltal becsüli magát valamire. [...] Nem a tudományokra támadok, [...] hanem az erényt védelmezem erényes emberek előtt. A becsület még drágább a derék emberek, mint az erudíció a tudósok szemében.” In: ROUSSEAU 1978, 9.

<sup>121</sup> Tanulságos lehet például – Spinozával – belehelyezkedni a vérkukac világába: „Képzeljük el mármint, hogy a vérben él egy férgecske, amelynek megvan a látóképesége a vér, a nyirok stb. részecskéinek megkülönböztetésére [...] Ez a férgecske úgy élne ebben a vérben, mint mi a mindenségnek ebben a részében, s a vérnek minden egyes részecskéjét mint egészet tekintén, nem pedig mint részt, s nem tudhatná, hogyan szabályozza a vér általános természete valamennyi részt, s a részek viszont, aszerint, amint a vér általános természete megköveteli, hogyan kényszerülnek egymáshoz alkalmazkodni, hogy bizonyos módon egyezzenek egymással.” 32. levél, Olddenburghoz, 1665. november 20-án. In: SPINOZA 1980, 208.

b) *Nők iskolája* – *Férjek iskolája*

Ebbe a történetbe illeszkedik bele a házasság egy másik aspektusával összekapcsolódva a *Nők iskolája* s a *Férjek iskolája* egyazon antropológiai gondolkísérlete: ezekben a darabokban a férfi lesz tudós – itt Arnolf, ott Sganarelle –, aki a házasság előre gyanított bonyolult labirintusától úgy próbál megszabadulni, hogy a kényszerű kerülőket, zsákutcákat, amelyek a mindenkori másik – ti. a házastárs – személyéből adódnak, e másik önálló személyiségének elcsökevényesítése révén próbálja megszüntetni, már a házasság megkötése *előtt*. Az alapul szolgáló emberkép meglehetősen szimpla: az ember – de legalábbis a nő – kezdetben *tabula rasa*, üres lap, „viaszdarab,” „másfajta állat” (II, 531), amely híjával van minden eredendő kognitív vagy emotív sajátosságnak; pontosan annyit fog tudni és pontosan arra fog vágyani, amennyit és amit „lelke formálója”, a férfi előír a számára. A leendő férj által megoldandó feladat ennek fényében igen egyszerű: tökéletes engedelmisséget kell a formálódó lélekbe táplálni, s ezzel máris elejét veheti valamennyi – egyébként – eljövendő konfliktusának. Maga az eredmény – a kudarc – triviálisan nyilvánvaló. Ám az igazán érdekes e két darabban nem is a kudarc komikumának bemutatása: Molière sajátos *reductio ad absurdum* érvelése egy olyan ellenkező emberképet demonstrál, amelynek *van* veleszületett eleme, ám ez nem valamiféle ismeretcsíra, mint Descartes klasszikus teóriájában, hanem sokkal inkább az emotív szférához tartozó *szabadság*. „Negatív” szabadságról, a *nemet mondás* szabadságáról van szó. Hiszen a kísérlet kudarca abból fakad, hogy a mindenkori nő, a kísérlet alanya – a *Nők iskolájában* Ágnes, a *Férjek iskolájában* Leonóra és Izabella – *képes* nemet mondani, képes kivonni magát az – épp ennek révén – ostobaként megjelenő férjek lelki kondicionálási kísérletének hatása alól, teljességgel függetlenül attól, hogy egyébként mit tud vagy mit nem tud. Mert teljességgel lehetséges, hogy „objektíve” jobb megélhetést eredményezne számára az az engedelmes butaság, amelyet megpróbálnak belénevelni, s az is lehetséges, hogy a butaság felé vezető úton váratlanul megjelenő csábító – a *Férjek iskolája*-beli Valér, a *Nők iskolájában* Horace – valóban egyfajta Don Juan – akinek összetett alakjáról persze a Molière-fejezetünk lezárásakor szót kell majd ejtenünk. Mégis nemet mondhat, sőt nemet *kell* mondania arra az életmodellre, amelyet felkínálnak számára, amelyet pedig – ha az előfeltételezett emberkép igaz lenne – szükségszerűen el kellene fogadnia. Ennek a szabadságnak az öntudatra ébredését az a levél nyilvánítja ki, amelyet Arnolf-Törzsöky „neveltje”, egyszersmind „választottja”, Ágnes ír Horace-nak, hirtelen jött csábítójának.

„Írni akarok magának, de bajban vagyok: hol kezdjek hozzá? Szeretném, ha tudná, amiket gondolok, de nem tudom, hogyan mondjam el, és *bizalmatlan vagyok a szavaim iránt. Kezdek rájönni, hogy mindig tudatlanságban tartottak s félek, hogy olyasmit írok le, ami nem jó, és hogy többet mondok vele, mint amit akarok.* [...] Talán helytelen, hogy ezt elmondom; mégse bírom megállni, hogy ne mondjam, és szeretném, ha nem volna helytelen elmondani.”<sup>122</sup>

Az anyanyelvvel kapcsolatban olvassuk azt, ami mindannyiunk számára ismerős az idegen nyelvek tanulásából: bizalmatlanok vagyunk szavaink iránt, mert talán többet – vagy kevesebbet – mondunk velük, mint amennyit akarunk. A nyelv „előtti” mentális szféra eseménye az, hogy Ágnes nemet mond Arnolf házassági ajánlatára akkor, amikor pedig már tudja, hogy akár még igaz is lehet, amit Arnolftól szüntelenül hall: „hogyminden fiatalember csaló, hogy nem szabad hallgatni rájuk, és hogy minden, amit [...] [mondanak], csak ármánykodás”.

Ez a szabadság – visszatérve most a közvetlenebb filozófiai síkra – ismét csak nem idegen Descartes-tól, vagyis nagyon is lehetséges rekonstruálni a karteziánus filozófia terminusaiban. Hiszen van-e felforgatóbb gondolat egész művében, mint az akaratnak az értelemtől való függetlensége, negatív szabadsága, amellyel az örök igazságok státusza kérdésessé válik, amely felruházza az embert a tévedésre s vétkekre elkövetésére való képességgel, de amely, másfelől, feljogosítja arra, hogy saját józan eszével igyekezzen elválasztani az igazságot a hamisságtól *minden* felmerülő kérdésben. Ez az „ismeretelméleti demokratizmus” éppoly közel van egy politikai értelemben vett demokratizmushoz – akár törekedett erre Descartes, akár nem –, mint amennyire közel van az iménti Ágnes-lelvele nyelvreflexiójához az antropológiai mellett a politikai értelemben vett szabadság követelménye.<sup>123</sup> A harmadik felvonás második jelenetében Arnolf a házasság lényegét akarván szemléltetni az egész társadalom hierarchikus felépítésének mintáját tárja fel.

„A házasság, Ágnes, nem tréfával, kacajjal,  
Sok köteles szigor jár a hitvesi ranggal;  
S te bizony nem azért veszed fel, jól tudom,

<sup>122</sup> I. kötet, 537.

<sup>123</sup> S amint ez az eddigiekből és a következőkből egyaránt világossá válik, karteziánus terminusokban nagyon is fogalmazhatunk úgy, hogy Arnolf és Törzsöky egyformán a tragikus vonásától megfosztott Alceste megjelenítői, vagyis az önmagát végletesen előtérbe, szinte már a – bitorolt – szentség terébe helyező szerető, akivel, akinek szeretetértelmezésével szemben lázad az odaadással szerető szerepébe kényszeríteni próbált két lány.

Hogy könnyelműen élj (*être libertine*), vígan és szabadon.  
 Nektek benne sikert csak a függelem adhat,  
 Mert, tudod, a bajusz kapta a főhatalmat (*la toute-puissance*).  
 Két rész együttese bár a társadalom (*la société*),  
 E két rész mégsem áll egyforma rangfokon (*n'ont point d'égalité*):  
 Egyik a fennső rész (*gouverne*), a másik az alantas,  
 Egyik rendelkezik, másoknak neve: hallgass;<sup>124</sup>

Jól látható e nagy ívű hasonlatból, hogy a házasság abba a dualisztikus, alá-fölé rendeltségi sémába illeszkedik, amely az egész társadalmat áthatja, sőt alkotja. A házasság, együtt-létként tekintve, követi a társadalom egészére mint együtt-létre vonatkozó elveket. Az a gondolatkísérlet a házasság fogalma révén, amely kiindulópontul a szabadság antropológiai alapjának vizsgálatát választotta, ezzel politikai síkra terelődött. Aligha lehet elhárítani a következtetést, hogy amiként Arnolf nevelési kísérlete – s vele antropológiai alapeszméje is – kudarcot vall, akként az az egész társadalomról s a hatalom megalapozásáról alkotott elképzelés is alapjaiban kérdőjeleződik meg, amelybe a házasság egyoldalú engedelmes-ségre épülő, hierarchikus felfogása beágyazódik.

### c) *Molière-i polifónia*

Elemzett monológia alapján evidens, hogy Chrysale a házasság pártján áll a tudós nők ellenében. De vajon Molière egyszerűen csak ezt az ellentétet jelenítené meg, megelégedve azzal, hogy konstatálja a kibékíthetetlen ellentétet új tudomány és mindennapi élet között? Nem gondolom. Molière nem valamilyen statikus, vég-érvényesen lezárt létet mutat be, hanem dinamikus mozgást, állandó alakulást, amelyben többféle faktor együttes hatására jön létre valami, amiről egyetlen rendelkezésre álló nézőpontból sem lehetséges végleges, megrendíthetetlen bizonyosságú tudás – sem teoretikus, sem morális értelemben.

Henriette és Klitander ugyanis nem egészen az apjuk oldalán áll – mint ahogyan Armanda sem állhat *egészen* anyja és Belíza oldalán. Ennek oka pedig az, hogy egyikük sem egy pusztá eszmét megtestesítő statikus báb, hanem mind-őjüknek *története* van, s – általánosságban is – még amikor hárman-négyen ismétlik is ugyanazt az álláspontot egy darabban, ők maguk, valójában, mégsem ugyanazok. Philaminte és Chrysale például hosszú házaselet után vannak már, amelynek az elején akár meg is valósíthattak valamit Armande és Klitander reményeiből. Ámde a házaselet labirintusához nagyon is hozzátartoznak azok

<sup>124</sup> Uo. 527. sk.

a szomatopszichológiai változások, amelyek – a gyermekszülés, az öregedés stb. következményeképpen – a férjben és a feleségben eltérő módon erősítenek fel olyan tendenciákat, amelyek korábban a fő érdekek harmóniájában észrevétlenek maradtak, de amelyek felerősödven akár még elviselhetetlenné is tehetik a közös életet. Hogy volt egy eredeti állapot Chrysale és Philaminte házasságában, azt világosan mutatja az az érvelés, amellyel Henriette önmagát anyja követőjeként igyekszik bemutatni Armande-dal folytatott első beszélgetésében:

„De nagyra vagy, pedig nem vagy földön se ma,  
Ha csak szebb oldalát használja a mama.  
Szerencséd volt bizony, hogy fennkölt lelke ráért  
Hevülni másmiért, mint filozófiáért,  
Nézd el, esedezem; alja, sötét dolog,  
De mégiscsak neki köszönöd a napot.  
Hadd ne kövesselek, ezt kérem még utólszor;  
Ne fossz meg valami jövőendő kis tudóstól.”<sup>125</sup>

Vagyis, egyrészt, itt most úgy tűnik, legalább elvileg lehetséges a két oldal – Platonra visszapillantva: a testben nemzés és a szellemben nemzés – egysége, bármennyire is törékeny ez az egység. Másrészt, Philaminte és Chrysale épp e törékeny egység állapotából jutottak oda, ahol vannak, s ahol a *Figaro házassága* majdani Almazia grófnéjával együtt kesereghetnek a hajdani boldogság elvesztése miatt. Persze, voltaképp mégsem az számít igazán, hogy *ténylegesen* létezett-e Philaminte és Chrysale házasságának eredeti, a törékeny harmóniát megvalósító állapota. Ennél sokkal fontosabb, hogy Henriette *föltételezi*, hogy létezett, s ez a föltételezés egyáltalán nem valamely, pusztán a múlt szempontjából releváns, antikváriusi tudás, hanem az ő saját jövőjére vonatkozó, az egység megvalósíthatóságának reményét ébresztő tudás. Vagyis Henriette azért nem áll *egészen* apja oldalán, mert az ő számára a házasság nem egy patriarchális életmodell választása a tudós nő szélsőségesen feminista ideáljával szemben, hanem az önmegvalósítás olyan modellje, amelyben a *sapientia* és a *virtus*, a tudás és az erény, nem válik el menthetetlenül egymástól. S hogy Klitander is hasonlóképp vélekedik, az a darab végén, Trissotinnal folytatott beszélgetéséből válik világossá.

Az viszont már Klitander saját történetéhez tartozik, hogy az ő naiv bizodalma mégsem egészen naiv már, hiszen neki egyszer már csalódnia kellett: akkor, amikor ugyanezzel a bizalommal éppenséggel Henriette nővére, Armanda felé

<sup>125</sup> MOLIÈRE 2002, II, 769.

fordult. S hogy Molière számára a házasság csakugyan nem a naiv utópiák beteljesülésének terepe, hanem labirintus, az abból válik nyilvánvalóvá, ahogyan a szeretett nő megváltozásának motívuma a *Navarrai Don Garciában* és *A mizantrópban* kibomlik. Az alakoknak nemcsak múltbeli történetük, de jövőjük is van, és specifikus molière-i megértésükhöz akár az is hozzátartozhat, hogy elhelyezzük őket más darabokban.

Hogy újra a tudós nők történetéhez forduljunk, idézzük föl Belíza alakját, aki nem élt házaseletet, s akit az öregedéssel járó változások nyilván teljesen másként érintettek, mint Philaminte-ot. A mi szempontunkból az ő története a legkevésbé érdekes. Talán csak annyiban lehet fontos, amennyiben Armande tulajdonképpen tragikus tévedéséhez anyai barátnőként asszisztál. Armande története viszont azért mondható alapvetően tragikusnak, mert anyja késői ideálja, ami a maga helyén még többé-kevésbé ártalmatlan is lehetne – mert hiszen korlátozódhatnék önmaga vagy a férje vegzálására –, őbenne testet öltve lehetlenné teszi, hogy valaha is elérje azt az állapotot, amely anyja ifjúkorát jellemezte, vagy legalább hogy őbenne is fölébredjen az a naiv remény a házassággal kapcsolatban, amely Henriette-ben – s talán csaknem minden, saját életét épp csak elkezdő ifjú emberben – benne él. A Henriette-tel folytatott beszélgetésben ő is anyja követőjének próbálja beállítani magát, de érvelése szükségképp erőtlen.

„Itt áll előtted is mamánk, a példakép;  
Félország tiszteli tudós hírét-nevét.  
Iparkodj hát te is, hogy légy méltó leánya [...]”<sup>126</sup>

Klitander, ki most Henriette-et készül eljegyezni, korábban Armande-ért rajongott, s hogy Armande képtelen volt a vele való házasságot választani, az annak első jele, hogy egy alapvetően tehetséges ember – mert hiszen a nőakadémia általa előadott vázlata tehetséges emberre vall – a Belíza-féle tudós felszíniesség útjára lép.

Új tudomány, tudós nők, nőakadémia: érdemes egy pillanatra megállni, s felidézni Descartes-nak, ez új tudomány első rendszerezőjének állásfoglalását test és lélek, férfi és nő, tudomány és nő viszonyával kapcsolatban. Mivel azonban nyilvánvalóan pusztá jelzésekre kell szorítkoznom, ezt a kérdéskört – már csak a *Tudós nők* kedvéért is – a feminista Descartes-kritika szemszögéből fogom érinteni. Ez a kritika mélyen ambivalens: egyrészt ugyanis kénytelen megemlé-

<sup>126</sup> Uo. 768.

kezni róla, hogy Descartes *Déscription du corps humain* című írásában dogmatikus fiziológiai magyarázatot próbált adni arra az állítólagos tényre, mely szerint a nők gyengébbek és kevésbé okosak, mint a férfiak. Ráadásul nem ritkán hajlunk rá, hogy a nőknek a férfiakénál alapvetően gazdagabb érzélemvilágot tulajdonítsunk, ami a természet nem emberi létezői iránti nagyobb empátiát is maga után von. Descartes-ot ezen az alapon többféle „vétségben” is el lehet marasztalni: az *Elmélkedések az első filozófiáról* megértésének Descartes által állandóan hangoztatott előfeltétele – más értelemben célja is egyben –, hogy elválassza egymástól az alacsonyabb rendű lelki tevékenységek, mint épp az érzelmek, hordozójának tekintett testiséget a tulajdonképpeni szellemtől, s ez utóbbit tekintse az ember kitüntetett jellemzőjének. Vagyis a női olvasó akár saját női mivoltának alacsonyabbrendűségét is kiolvashatja e törekvésből – erre a *Nők iskolája* kapcsán látunk is majd példát. De idetartozik még az állatokkal kapcsolatos descartes-i attitűd is, amely oly kevésbé tulajdonít nekik tudatos gondolkodást, hogy még a tulajdonképpeni fájdalomérzetet is elvitatja tőlük, s egyenesen felhívja az olvasót nyulak élveboncolására.<sup>127</sup>

A feminista kritikának azonban számot kell vetnie azzal is, hogy legalább részben Descartes felszabadító gesztusa emelte be a kultúra befogadóinak körébe azokat a rétegeket, amelyek elől korábban el volt zárva a latin nyelvű iskolai kultúra, mint amilyen rétegeket a mechanikai mesterségek művelői, a kereskedők, a hölgyek alkottak. Descartes késői műveinek fő inspirálói kifejezetten hölgyek voltak: Erzsébet pfalzi hercegnő és Krisztina svéd királynő, akik – persze a hasonló műveltséggel rendelkező férfakkal, mint például Chanut-vel, a stockholmi francia követtel, együtt – az új filozófiával szemben ellenséges érzelmű egyetemi tudományosság ellenpontját képezték. Így aztán a 17. század második felében annak a jelenségnek a szellemi atyja, amelyet anakronisztikusan tudományos népszerűsítő irodalomnak nevezhetnénk, s amely a *quérelle des anciens et moderns*-ben s a francia felvilágosodás *philosophe*-jainak tevékenységében kulminálva a Molière által megformált tudós nők vállalkozását lelkesítette, kétségkívül Descartes volt.

Lépünk most tovább e rövid kitérő után: a házasság ugyanis nem egyszerűen pszichológiai kérdés Molière számára, hanem legalább annyira szociálpszichológiai is: mint már röviden utaltunk rá, az állami és egyházi cenzúra késhegyén táncoló eszmefuttatás válik abból a kísérletből, hogy meghatározza a házasságban érvényre jutó hierarchikus viszony társadalmi mintáit.

<sup>127</sup> Lásd BOROS 2003, különösen az állatok lelkéről szóló fejezetet.

Mint korábbi idézetünkben láttuk s rögzítettük is: Ágnes minden nyelviség előtt „mond” nemet Arnolf házassági ajánlatára akkor, amikor pedig azt már tudja, hogy akár még igaz is lehet, „hogyminden fiatalember csaló, hogy nem szabad hallgatni rájuk, és hogy minden, amit [...] [mondanak], csak ármánykodás”. A férfi s nő viszonyának ezt az árnyalt ábrázolását látva már azt is mondhatjuk, hogy voltaképp már nem is csak a „csaló fiatalember” alakjától nincs messze Don Juan–Don Giovanni – Kierkegaard minden ellenkező állítása dacára –, hanem Ágnes alakjától sincs a kolostorból megszöktetett, majd elhagyott Donna Elvira a *Don Juan*ból. S vajon Célimène nem azért nem nyílik-e meg oly egyszerűen s nem azért nem *kötelezi-e el magát* oly könnyen az „embergyűlölő” Alceste mellett, mert *neki is van története*: az első házasság, amelyből megözvegyült. Egyáltalán nem mindegy, hogy első férje netán egy Arnolf volt-e vagy egy csalárd – esetleg épp egy tisztességes – Horace.

A negatív szabadság mint antropológiai állandó még a *Nők iskolájában* látottánál is világosabban jut érvényre a *Férjek iskolájában*: itt az – Arnolf pandanjaként fellépő – Sganarelle és a liberális elveket valló Ariste leánynevelési elveinek összeütközésében a vitakérdés kifejezetten a szabadság. Mégis, ez az antropológiai réteg itt is csak alapzat, amelyre ráépül az egész társadalom hierarchikus berendezkedését érintő eszmefuttatás, amely így aztán mindkét darabban központi helyet foglal el. Ezt az eszmefuttatást a *Férjek iskolájában* egy metaforasor jeleníti meg Ariste-nak Sganarelle-hez szóló intelmében, s kapcsolja össze az erendő negatív szabadságra vonatkozó réteggel.

„Szabadságot szeret a nő, akármelyik,  
A rideg csószkodás kegyetlen fék nekik.  
Minek *zsandárkodás, vasrács acél-lakattal?*”<sup>128</sup>

Nagyon kis lépést kell megtenni ettől a zsandár-szabadság ellentétől a zsarnok-szabadság ellentétig, s Molière, mint már láttuk, meg is teszi ezt a lépést. Az antropológiai szint szabadságértelmezése nyomatékosan összekapcsolódik a politikai értelemben vett szabadságkérdéssel a *Nők iskolájában*, ahol a harmadik felvonás második jelenetében, mint az imént idéztük is, Arnolf a házasság lényegét akarván szemléltetni az egész társadalom hierarchikus felépítésének mintáját tárja fel. Az előbb idézett szakaszt kiegészítve olvashatjuk a következőket:

<sup>128</sup> Uo. 390.

„S ahogy engedelmet tisztje vezényszava  
 Iránt tanusít a kiképzett katona,  
 S mester iránt inas, apa iránt a gyermek,  
 S ahogy priorának a novicius enged,  
 Mert arra hajtja a hűség és szeretet,  
 [...]
 Parancsolójának, urának s mesterének  
 Még inkább hódol a jó feleség a férjnek.  
 [...]
 Hárítsd el a Gonosz incselkedéseit,  
 Vagyis a nőcsábászt, amint közeledik.  
 Gondold meg: felem vagy, tőlem kaptad a bordád,  
 [...]
 És hogy az ördögök fortyogó katlanokban  
 Örökké főzik a rossz nőket a pokolban.  
 [...]
 Ám ha [lelked] elhagyja az erény szűz ösvényét,  
 Fekete lesz rögtön, koromnál feketébb,  
 Egy nap pedig, jók és igazak borzadálya,  
 Sátán prédájaként leszállsz az alvilágba,  
 [...]
 Hajolj meg; úgy, ahogy a növendék-apáca (*novice*)  
 Előre tudja, mi munkát ró rá a zárda,  
 Tudnod kell neked is hitvesi szereped.  
 Zsebemből pedig fogd ezt a fontos művet:  
 Officiumaid (*office*) sorra elédbe tárja.  
 [...]”<sup>129</sup>

Egyrészt, mint korábban hangsúlyoztuk, jól látható, hogy a házasság beilleszkedik abba a dualisztikus, alá-fölé rendeltségi sorba, amely az egész társadalmat áthatja. De másrészt még ennél is fontosabb, hogy Molière magát a társadalmat ilyen alá-fölé rendeltségi viszonyok által strukturáltként láttatja, a legfontosabb pedig az, hogy ez a társadalmi struktúra egy eredeti keresztényi értelemben vett hierarchia, vagyis alapzata a szentség fényének lépcsőzetes kiáradása, amely az alacsonyabb fokozatot csak a közvetítők révén világítja meg, nem közvetlenül. Ennek a felfogásnak a mi szempontunkból két lényegi eleme van. Az egyik az,

<sup>129</sup> Uo. 527. sk.

hogy a házasságban a nő üdve teljességgel azon múlik – s nem metaforikusan, hanem valódi értelemben is *az üdve múlik rajta* –, hogy mennyire engedelmeskedik férjének. A másik pedig az, hogy a társadalomban érvényre jutó összes hatalmi viszony szakralizálódik, azaz megalapozása „felülről jövő” megalapozás: a királyi hatalom legitimációját Istentől kapja, nem pedig alattvalóinak – például társadalmi szerződés által rögzített – felhatalmazása alapján gyakorolja. A tiszt és a katona, a mester és az inas, az apa és a gyermek, a prior és a novícius éppúgy a hierarchikus láncolat elemei, mint a férj és a feleség, s ahogyan az előbbi viszonyokban nincs egyenlőség, úgy a férj és feleség viszonyában sincs. A *novice-office* rím egymagában is kifejezésre juttatja a házasságnak mint szent kötelezettségnek arnolfi eszméjét.

#### d) *Alceste utópiája*

Mint minden komoly irodalmár, Molière is sokarcú szerző, aki éppoly kevésbé értelmezhető kizárólag egy irányból, mint amennyire lehetetlen, illetve veszélyesen félrevezető bármely emberi jelenség monokauzális értelmezése. A *mizantróp* pedig talán még az átlagosnál is sokarcúbb dráma.<sup>130</sup> Így aztán az imént mondottakat jogosan próbáljuk meg tovább árnyalni, egy másik irányból közelítve a darabhoz.

Descartes életének – váratlanul – utolsó éveit tág értelemben vett morálfilozófiai kérdéseknek szentelte annak a fordulatnak a jegyében, amely után már nem azt akarta kutatni, hogyan lehet meghosszabbítani az emberi életet,<sup>131</sup> hanem azt kívánta megmutatni, miért nem kell félni a haláltól.<sup>132</sup> Az orvostudománytól a morálfilozófia felé fordult, s ez még akkor is így van, ha a *Description du corps humain*ben a morál alapját képező önismeretet az anatómiától várja, illetve ha a *Lélek szenvedélyei* előszavául szolgáló levélváltás egy helyén cáfolja, hogy morálfilozófusként írta volna a művet.<sup>133</sup> Az *en physicien* művelt morálfilozófia nem más, mint a szenvedélyek elmélete, de persze egyszerre *fiziológiai* és „szociológiai” értelemben, azaz úgy, hogy az elmélet egyes döntő pontjain kitér a partikuláris emberi jelenségek értelmezésének a világegyetem egészére, illetve a társadalomra való alkalmazása felé. Az egyik ilyen döntő pont éppenséggel a szeretet értelmezése. A nyitottság itt abban nyilvánul meg, hogy a korban meghatározó jelentőségű természetkutató diszciplínát, a mechanikát hívja segítségül a szeretet

<sup>130</sup> Hasonló, filozófiai értelmezést ad HELLER 1998, 143–154.

<sup>131</sup> Mint például az *Értekezés a módszerről* hatodik részében.

<sup>132</sup> Chanut-nek, Egmond, 1646. június 15. In: DESCARTES 2000, 201.

<sup>133</sup> DESCARTES 2012, 67.

alapmodelljének meghatározásához. A szeretetet, mint a bevezetőben már láttuk, úgy értelmezi, mint két rész egyesülését egy egésszé, amelyen belül a szeretet alfajai annak megfelelően különülnek el, hogy hogyan viszonyul egymáshoz a két rész „nagysága”: ha én, a szerető, vagyok a „nagyobb” a szeretett tárgyhöz – a másik részhez – képest, az én érdekem érvényesítése kap nagyobb szerepet az egészen belül, a kisebb rész érdeke pedig feláldozható. A szeretet ekkor pusztán *affection*, „ragaszkodás”, az a szenvedély, amelyet például virágok, képek – vagyis nem emberek – iránt érzünk. Amikor a két rész, a szerető s a szeretett dolog, egyenlő súlyt képvisel az egészen belül, akkor *amitié*-ről, „barátságról” van szó, míg amikor szeretetünk tárgya a miénknél nagyobb súlyt képvisel, akkor *dévotion*-nal, „odaadással” állunk szemben. E szeretetfajta alapesete a magánembernek fejedelméhez vagy épp Istenhez való viszonya.

Már az elnagyoltan visszaidézett kép alapján is kibontakozik egy lehetséges válasz a kérdésre, miért nem kell félnünk a haláltól. Hiszen például amikor a fejedelem harcra hív, csupán annyi történik, mint amikor – szimmetrikusan nézve a viszonyokat – eret vágnak rajtunk, azaz a kisebb rész érdekét feláldozzák a nagyobb „test” – „a király másik teste” a kantorowicz értelemben<sup>134</sup> – javára. Ugyanígy, ha belegondolunk Isten rendelkezéseinek csálhatatlanságába, az általa irányított világegyetem mérhetetlen kiterjedésébe, az Isten iránti szeretet – a *dévotion* értelmében – a rám vonatkozó rendelkezésbe való belenyugvársra készítet, ugyancsak a kisebb résznek a nagyobbért való feláldozása értelmében.<sup>135</sup> Az is érthető ennek alapján, mit értek a szenvedélyelméleti gondolatmenet egyetemes dimenzióba tágulásán, valamint társadalomelméleti jelentőségén. Hiszen a világegyetem rendjébe való beilleszkedésem az Isten iránti *dévotion* alapozza meg, a hazámért hozott áldozatot pedig – amibe egyéni szabadságom törvényi korlátozásának elfogadása is beletartozik – a fejedelem szimbolikus testével való egységem határozza meg. A kitágulás e két iránya ráadásul nem is különíthető el egymástól igazán, sőt, mivel a gondolatmenetben Isten is megjelenik, ezért az egész fejtegetés ambivalens viszonyba kerül a teológiával. Mert az Isten és a világegyetem kapcsolatát két irányban is lehet értelmezni: az univerzum szakralizálódásaként vagy az istenkép szekularizálódásaként. Ráadásul a mechanika modelljét követő szeretetanalízis, mint már említettük, nyilvánvalóan nem mentes a belső nehézségektől sem. Nem is csak arról van szó, hogy a szerető s a szeretett tárgy súlyának aránya igencsak hozzátvetőleges meghatározási alap, elegendő lesz

<sup>134</sup> Vö. KANTOROWICZ 1990.

<sup>135</sup> Lásd még a következő Descartes-leveleket: Erzsébethhez 1645. szeptember 15-én, Chanut-nak 1647. február 1-jén és 1647. június 6-án. In: DESCARTES 2000, 160–165, 224–236, 248–254, továbbá a Malebranche karteziánus szeretetfogalmáról szóló későbbi fejezetet kötetünkben.

csak arra utalni, hogy a fejedelem maga is ember, nagyon is lehetséges arról a szeretetről beszélni, amelyet ő érez alattvalói iránt. Ám ez semmiképp sem lehet azonos jellegű az alattvaló *dévotion*jával! A fejedelem szeretete a nagyobb részé a kisebb rész iránt, azaz paradox módon nem az önfeláldozásból, hanem a kisebb rész önfeláldozásának *elfogadásából* áll, azaz *affection*nak kellene mondanunk, ha nem emberek iránti viszony volna. S ez a paradox fejedelmi szeretet az iménti ambivalens viszonyból könnyedén levezethető „politikai teológia” révén akár még szakralizálódhat is, vagyis a fejedelem önmagát „szuverén próféta”ként tüntetheti fel, s így az érte hozott áldozatot akár vallási kötelességként is értelmezheti vagy értelmeztetheti hivatásos értelmezői, „alárendelt prófétái”, útján – hogy Hobbes próféciaértelmezésének kategóriáit alkalmazzam.<sup>136</sup>

Az itt mondottak fényében, vagyis miután továbbléptünk a bevezető fejezetben elemzett descartes-i szeretetfogalom elmélyítése felé, forduljunk most ismét a már ott is érintett *A mizantróphoz*. Mi sem nyilvánvalóbb, mint hogy *A mizantróp* kettős tengelyében két szeretettípus, az eddig elemzett szerelem, illetve a barátság (*amitié*) áll. Philinte és Alceste nyitó dialógusa a barátság mibenlétéről s lehetőségeiről – illetve hatáiról – szól, csúcspontja az Alceste által kimondott tétel: „mindenki barátja nem barátja nekem”. Ennek megfelelően *Alceste kivételével* szinte mindenki mindenki más barátjának nevez: Arsinoét is Célimène barát-nőjének mondja mindenki, még maguk az érintettek is.

Éppennyire nyilvánvaló azonban az is, hogy végül mégiscsak minden a szerelem (*amour*) értelmében vett szeretet körül forog. Hiszen mindenki el akarja nyerni valakinek a szerelmét: a szerelem erővonalai Célimène körül sűrűsödnek, de jut belőlük Éliante-nak és Alceste-nek is.

A latin és a francia nyelv azonban kézenfekvővé teszi azt az értelmezést, amelyet – a következőkben – részben a descartes-i szeretetelmélet alapján próbálok meg alkalmazni: ne úgy tekintsük a szerelmet s a barátságot mint különálló egységeket, hanem mint *egy* egység bizonytalan határvonalakkal bíró aspektusait.<sup>137</sup>

<sup>136</sup> Lásd a *Leviatán* 36. fejezetét, valamint BOROS 2003 Hobbes-fejezetét.

<sup>137</sup> Montaigne „A barátságról” című esszéjében voltaképp semmi más nem tesz, mint kutatja azt, amit a Cicero *Tusculumi beszélgetéseiből* átemelt idézet *amor amicitiae*-nak nevez, a barátságban rejlő szeretetnek, barátságként megnyilvánuló szeretetnek, amelynek latolgatása során Montaigne maga is épít a szeretők által alkotott egységes egész gondolatára, s nagyon is bevonja a lelkek egysége mellett a testek egységének nehezen értelmezhető problematikáját. Nehezen értelmezhető, hisz az ágostoni–tamási keresztény hagyomány az ellenkező nemű emberek testi egyesülését engedélyezi, miközben „az asszonyok az igazat megvallva rendszerint nem képesek megfelelni annak a szoros és bizalmas kapcsolatnak, mely ezt a szent kötelet [a barátságot] táplálja”, „[a]ttól a másik görög szabadságtól meg éppenséggel irtóznak erkölcsaink” (MONTAIGNE 2002, 1, 243).

Az ebből az egységből fakadó anomáliák segítségével könnyen értelmezhetők a dráma konfliktusai, ha elemzésünk a Descartes által alkalmazott mechanikai modellt követi, s a belső nehézségek áttevődésén túlmenően a szekularizáció-profanizáció ambivalens viszonyára is figyelmet fordítunk.

Az első, talán döntő, anomália a „mindenki barátja nem barátja nekem” kifakadás háttérének megvilágítása révén elemezhető. Maga az állítás ahhoz hasonló, „performatív ellentmondás”, mint a „gondolkodom, s nem vagyok” állítás volna. Ennek is van jelentősége, ám erre később fogok kitérni. Előbb azonban két másik kontextusba, két ellentétpár kontextusába szeretném helyezni – Molière s a többi 17. századi filozófus nyomán – az állítást. Az egyik egy módszertani kérdés: hogyan kell szemlélnünk az embert, illetve minek alapján határozzuk meg cselekedeteinket: annak alapján, *ami* az ember *ténylegesen*, vagy annak alapján, *aminek lennie kell(ene)*.

„Hagyjuk a szüntelen számonkérő szigort,  
próbáljuk úgy, ahogy van megérteni a kort.  
[...]

Olyanok: amelyenek – eltűröm csendesen,  
s dolgaik elviselni szoktatom a szívem.”<sup>138</sup>

Így fogalmazza meg saját választát e kérdésre Philinte. A lét és a legyen viszonyának problémája több síkon is értelmezhető, ezek egyike minden bizonnyal az utópiák kérdése. Lehet-e, legyen-e szerepe az utópiáknak életünk formálásában? Ez az összefüggés Spinoza *Politikai tanulmányának* nyitó mondatai alapján válik teljesen világossá. Spinoza Machiavelli és Hobbes, jellemzően újkori, politika-filozófiai alapgondolatát mondja ki:

„[A filozófusok] azt hiszik, hogy istenes dolgot művelnek s a bölcsesség csúcsát érik el, amikor azt az emberi természetet, amely sehol sincsen, mindenféle módon dicsérik, a valóban létezőt pedig ócsárolják. Az embereket ugyanis nem úgy fogják fel, ahogy vannak, hanem úgy, ahogy szeretnék, hogy legyenek. Ezért történt, hogy többnyire szatírárt írtak etika helyett, s hogy sohasem gondoltak ki gyakorlatilag használható államelméletet, hanem csak olyat, amely kiméra számba ment, vagy amilyet Utópiában vagy a költők amaz aranykorában lehetett volna megvalósítani, amikor tudniillik legkevésbé volt reá szükség.”<sup>139</sup>

<sup>138</sup> MOLIÈRE 1999, 145. A továbbiakban az idézetek után zárójelben e kötet oldalszámait fogom megadni.

<sup>139</sup> SPINOZA 1980, 17–18.

Philinte diagnózisa Alceste attitűdjéről meggyőző párhuzamot mutat e hellyel:

„Legyünk fajtánk iránt elnézőbbek kicsit.  
[...]  
Hidd el, nincs örület annál nagyobb,  
mint hinni, hogy a világot megjavíthatod” (145. sk.).

A másik kontextus antropológiainak nevezhető abban az értelemben, hogy az embernek a világegyetemen belül elfoglalt helyzetére vonatkozik. Van egy alapréteg a darabban, amely egy nagyon jól meghatározható naturalista álláspontot képvisel ebben a kérdésben. Philinte-nek a korabeli „mechanikai filozófusokkal” vetekedő megfogalmazása a nyitó disputában a következő:

„Igen. E sok hiba, ami annyira lázít,  
egyszerűen természetünkből fakad,  
és lelkem semmivel jobban nem háborog,  
ha látok egy aljas, érdekhajhász csalót,  
mint azon, hogy a keselyű véres húst zabál,  
hogy a majom pimasz, és dögevő a sakál” (146).

A morális rossz az emberben nem jelenti az egész természet valamiféle hibáját. Ellenkezőleg: éppúgy *természetes okokra vezethető vissza, mint a morálisan jónak minősített cselekedet, vagy mint az állatok viselkedése*, amely innen van az egész megkülönböztetésen. Spinoza, az a filozófus, akinek sikerült egyensúlyt találnia politikai *engagement* és filozófusi távolságtartás között, ugyanezt a megfontolást a következőképp fogalmazza meg.

„S ezért az emberi indulatokat, mint amilyen a szeretet, a gyűlölet, a harag, az irigység, a dicsőségvágy, a könyörületesség [...] nem az emberi természet hibáiként tekintettem, hanem oly sajátságokként, amelyek úgy tartoznak hozzá, mint ahogy a levegő természetéhez tartozik a meleg, a hideg, a vihar, a mennydörgés és más efféle. Noha ezek a dolgok kényelmetlenek, mégis szükségszerűek, s meghatározott okaik vannak, amelyek által természetüket megérteni igyekszünk [...]”<sup>140</sup>

<sup>140</sup> SPINOZA 1980, 19.

Ami *A mizantróp* alaprétegét illeti, felfigyelhetünk egy rejtett kapcsolatra az iménti állásfoglalást adó Philinte s Célimène egy Arsinoénak adott, tanulságos replikája között.

„Csak az életkor és az ízlés szabja meg,  
mi érdemel szidást és mi dicséretet.  
Megvan a könnyű szerelem kora,  
és eljő majd telünknek szigora.  
[...]  
Meghoz mindent a kor. [...]” (173).

Vagyis az erkölcsi megkülönböztetések, értékek nem valamilyen örök lényegek halvány visszfényei ebben az őket megfelelően érvényre juttatni képtelen, tökéletlen természetben, hanem a létezésében tökéletes természet immanens tényeinek törvényszerű következményei, amelyek éppúgy létrejönnek, ha a megfelelő kiinduló feltételek adottak, mint ahogyan a keselyű, ha véres húsról lel, lecsap rá s elfogyasztja.

Adva van tehát az a naturalisztikus alapréteg, amelyet többé vagy kevésbé reflektáltan a darab minden szereplője oszt – Alceste kivételével. De miként vélekedik Alceste? Több alkalommal is egy régi erkölcs védelmezőjeként próbálják értelmezni – s ártalmatlanítani.

„A régi merev erkölccsel a mai szellem  
ha tetszik, ha nem, összeférhetetlen” (145).

Így vélekedik Philinte első disputájukban, míg később Éliante – épp Philinte-tel beszélve, azaz mintegy közös véleményük kifejezéséként – így foglal állást:

„Igen különc és fura,  
és mégis rendkívüli figura:  
abban, ahogyan mindent kihegyez  
van valami nemes és hősiesség,  
valami olyan ritka tisztaság,  
amit ma már alig ismer a világ” (180).

Ám a helyzet korántsem ilyen egyértelmű: Philinte és Éliante tévednek, s talán nem is véletlenül. Alceste ugyanis nem egyszerűen egy *idejétmúlt* nemesi erkölcs képviselője, hiszen egyáltalán nem az ehhez tartozó ideálokra hivatkozik, még

akkor sem, ha Oronte szonettje ellenében a régi, idejétmúlt stílusú versike egyszerűségére és tisztaságára hivatkozik ellenpéldaként.<sup>141</sup> Tanulságosak azok az instanciák, amelyekre akkor hivatkozik, amikor pere elhanyagolását indokolja.

„Alceste: Mit törődjek vele? Elintézett dolog.

Philinte: Úgy? S ki a közbenjáród?

Alceste: Közbenjáróm? Az ész, az igazság, a jog” (146).

Ezekkel a személytelen, úgyszólván jogállami autoritásokkal szemben már inkább az ellenpárt tűnik régimódinak:

„Philinte: Egyetlen bírónál sem tetted tiszteleted?

Alceste: Minek? Talán nincs igazam, s nem egyértelmű az ügy?

Philinte: Hogyne lenne! Viszont az intrika...” (uo.).

Ugyanígy fogalmaz Alceste Célimène ellenében, akinek álláspontja ismét a mindenki által osztott, közös vélekedést juttatja érvényre.

„Alceste: Én elutasítok minden pártfogót,

s te nyakamra hozod a protekciót?

Én azt akarom, hogy győzzön az igazság, a törvény,

[...]” (157).

Valójában azonban a törvény személytelenül ésszerű autoritása még egyáltalán nem tekinthető Alceste magatartásának végső alapjaként. Hiszen ha az volna, akkor minden fellebbezési fórumot végigjárva próbálná meg kiharcolni igazát – az intrikusok között, nem pedig távol tőlük. Sőt akkor még a barátság fogalma sem volna oly döntő jelentőségű számára, nem állítaná a már idézett performatív ellentmondással, hogy a barátság nem lehet társadalomképző erő, illetve az, ami társadalmasodásra készíti az embereket, nem nevezhető barátságnak. Ami ezt mondatja vele, az a kozmikus dimenziójúvá tágított, s ezen a ponton – nem ortodox módon – *szakralizált* szeretet aleseteként felfogott barátság, amely másfelől – mint Descartes-nál (s persze Montaigne-nél is) is látható – egyáltalán nem a jogállami értelemben vett társadalomszerveződés felé mutat.

<sup>141</sup> I. felvonás, 2. jelenet, MOLIÈRE 1999, 149–154. Lásd ezzel a jelenettel kapcsolatban Radnóti Sándor elemzését (RADNÓTI 2009).

Barátságfelfogás és szeretet-, illetve szerelemértelmezés – pontosabban a megélt barátság és szeretet – összefüggését világosan érzékelteti az a mód, ahogyan Philinte minden erőltettség nélkül átvált a barátság elemzéséből a szerelemébe: hiszen „a kor erkölcsének” megfelelő barátsághoz vele egyező szerelem tartoznék – vagy fordítva: ha a barátságról valaki Alceste módján vélekedik, akkor érthetőbb volna, ha egyáltalán nem szeretne. Philinte Éliante-tal társalogva mondja a következőket:

„Én még mindig újra elképedek,  
 hogy Célimène-be így beleszeretett.  
 Azt sem nagyon értem, hogy ilyen alkat  
 szeretni egyáltalán hogy akarhat;” (180).

S ezt végső soron még maga Alceste is így látja:

„De mit tehetek? Ha tetszik, ha nem [vagyis nem tetszik]:  
 mégis egyedül csak ő kell nekem.  
 Hibáit látom és hibáztatom,  
 és mégis – nem szeretni nem tudom;” (148).

Már-már úgy tűnhetne, hogy az általa hevesen opponált, Éliante nevezetes sorában kifejtett szeretetértelmezés mégiscsak megnyilvánul őbenne is, s a „fonák szerelem” őbenne is csak a felszín:

„Philinte: [...]  
 Elképesztő! Eddig minden jel arra vallott:  
 te és az emberiség haragban vagytok.  
 Viszont korunk minden gyűlöletes hibája  
 őneki [ti. Célimène-nek]: éke, bája.  
 [...]  
 Szép testben a hibák már nem hibák?  
 Nem veszed észre őket? Vagy szigorod megbocsát?” (147).

De nem, Alceste nem az éliante-i „akit szeretünk, abban erénynek találjuk a bűnt”<sup>142</sup> elv alapján szeret. Az ő értelmezésében a szeretet *szakrális* jelenség, *ezért* akarhat

<sup>142</sup> „Aki igazán szeret, / minden hibára talál enyhítő nevet. / Vézna? Mondd törékenynek és kecsesnek! / Hústorony? Királynői termet! [...]” MOLIÈRE 1999, 164, illetve a korábbi idézetünk a 96. oldalon, amely – mint korábban utaltunk rá – egyértelmű jelzése annak, hogy Molière számára mennyire fontos volt Lucretius.

egyáltalán szeretni, s egyszersmind a szent hivatásból fakadó kötelesség érzete az is, ami nem engedi, hogy ne szeressen. A szeretet – tisztítótűz.

„lénye lefegyverez, és biztosan remélem,  
 hogy megtisztul majd szerelmem tüzeiben.  
 Philinte: Hát, ha képes vagy erre, az nem kevés” (148).

Philinte ugyan teljesen más kontextusba szánja mondatát, de az általam most elemzett összefüggésbe is beleillik: annyira nem kevés ez, hogy maga a minden: Célimène-nek teljes lényében kellene átalakulnia e szerelem elvárásai szerint – csakúgy, mint mindenki másnak is teljes lényében kellene átalakulnia az alceste-i barátság elvárásai szerint. Az Oronte által felkínált barátság – a „mindenki”<sup>143</sup> barátsága” – épp e szakrális dimenzió eltűnését jelentené, s ezért nyilvánvaló, hogy Alceste-nek el kell utasítania.

„Oronte: Nem engeded [hogy szívből megöleljelek]?  
 Alceste: Nem erről van szó. De valahogyan  
 a barátság rejtélyesebben fogan,  
 s azzal csak a nevét profanizáljuk (*profaner le nom*),  
 hogyha úton-útfélen föl kínáljuk” (150).

Descartes egy Chanut-höz írott levélben maga is azt mondja, hogy a lényegi értelemben vett, vagyis az *értelmi* szeretet titokzatos módon „fog” a lélekben. Nem is próbálja megmagyarázni, hanem beéri azzal a megállapítással, hogy szinte megmagyarázhatatlan módon *kölcsönös*.<sup>144</sup> S amit Descartes – ugyancsak Chanut-nak – a kölcsönösség által kijelölt barátok számáról mond, azt akár Alceste is magáénak vallhatná:

„Fölöttébb sajnálom, hogy bár a világ oly nagy, mégis oly kevés tisztességes ember található benne. [...] Mert noha menekülök a tömeg elől az arcátlanok s az alkalmatlankodók nagy száma miatt, azért még mindig azt gondolom, hogy az élet legnagyobb java, ha módunkban áll beszélgetni azokkal, akiket becsülünk.”<sup>145</sup>

<sup>143</sup> Heideggeri fordítása mindenképp a *das Man* volna, s akkor már bizony érdemes volna elgondolkodni az Alceste alakja és a heideggeri *Eigentlichkeit* összefüggésein.

<sup>144</sup> DESCARTES 2000, 254. Lásd az intellektuális emóciókról szóló fejezetet kötetünkben.

<sup>145</sup> DESCARTES 2000, 192.

A szakrális dimenzió meghatározó jelentőségét mutatja Alceste-nek az a kifakadása is, amelyben a Célimène iránti szerelmét az emberi erő fölé emeli a következőképp:

„Köszönném, mint az égből jött szerencsét,  
ha nélküled egy percig ellehetnék.  
Megtettem, amit ember megtehet,  
hogy szabaduljak, hogy ne szeresselek,  
de hiába volt, semmire sem mentem:  
vétkeimért bűnhődöm ebben a szerelemben” (158).

S ha már Philinte megengedheti magának, hogy elnézve kettejüket „az a Molière-darab” – a *Férjek iskolája*, „a két testvér...” – jusson eszébe, akkor – elengedve a fülünk mellett Alceste reakcióját, amelyben „idétlen hasonlatai” mellőzésére szólítja fel barátját – mi is utalhatunk ismét arra a *Nők iskolája*-beli monológra, amely a nő szerepét a házasságban egy nyilvánvaló módon szakrális, hierarchikusan tagolt univerzum alapviszonyainak egyikeként határozza meg. E szerint a férj az areopagitai értelemben vett hierarchiának közvetlenül a feleség fölé rendelt tagja, akinek hivatása, hogy átsugározza feleségére a csak fokozatról fokozatra terjedő szent fényt. Az alceste-i – s persze *Nők iskolája*-beli – szerelemideál az ebbe a rendbe való teljes betagozódást jelenti: a nő teljes valójában átadja magát *férj*urának. Szerelmének ezt a követelményét Alceste kétszer is világossá teszi Célimène előtt, egyre drámaibb körülmények között. Az első alkalom a IV. felvonás 3. jelenetében, egymás közti beszélgetésükben adódik:

„Célimène: Nem, te nem úgy szeretsz, ahogy szeretni kell.

Alceste: Szerelmem nem mérhető össze semmivel.

Szenvedélyem odáig juttatott,  
hogy vágyaimmal már ellene fordulok:  
szeretném, ne szeressen senki se,  
süllyedj a legmélyebb nyomorba le!  
Születté volna páriának eleve,  
akinek nincs rangja, semmije,  
hogy várna rád a szegény és a csőd,  
hogy állnál már a pusztulás előtt.  
Amikor már a párkányt, ablakot  
méregeted: itt kéne kiugranod.  
A zavart ész kibúvót nem talál,

nincs más megoldás már, csak a halál  
 – és akkor jövök én, jön a nagyszerű nap,  
 és meghozhatom az áldozatot,  
 amivel méltatlan sorsodon fordítok,  
 s tőlem nyerheted el boldogságodat” (187. sk.).

Kultúránk, szocializációnk nem engedi, hogy ne lássunk e sorokban egyfajta nagyon is méltánylandó perspektívát – és az Embergyűlölő alakjának mélységéhez tartozik, hogy ugyanezt korántsem látjuk Arnolf monológjában. Ám a legkevésbé sem csodálkozunk azon, hogy a kiválasztott üdvöztendő nem teszi magáévá ezt a perspektívát.

„Célimène: Sajátságos a jóakaratom,  
 rászorulni, remélem, nem fogok...”

Ámde, mint ismeretes, néhány oldallal később nagyon is rászorul. A különböző személyeknek írt intrikus levelek váratlanul egyszerre mindenki kezébe jutnak, s ez általános szembesítéshez, a „baráti” társaságból való kitaszításhoz (mindenesetre úgy tűnik, noha a „mindenki barátságának” világában aligha jöhet szóba végleges kitaszítás), „iszonyatos botrányhoz” vezet. Ez ad alkalmat Alceste-nek arra, hogy immár mindenki előtt ajánlja fel – a bevezetőben már idézett módon – üdvöztető-boldogító szerelmét:

„Alceste: [...]
   
Hiába jellemed hitványságai,
   
nem tudok mást, mint megbocsátani.
   
És gyöngeségnek veszem, hogy a kor
   
erkölcse lelkedbe hatol,
   
de csak, ha döntésem elfogadod,
   
és ezt a világot most velem elhagyod,
   
ha minden habozás nélkül követsz
   
a magányba, hol élni akarok:
   
más lehetőség nincs, csak így lehet
   
feledtetni a botrányok iszonyát” (201).

Egy pillanatra felsejlik az a falusi idill, amelyet azok az öregurak áhítnak maguknak „más Molière-darabokban”, akik a feleségül kiszemelt leánykákat butának vagy épp rabságra igyekeznek fölnevelni. De Célimène-nek talán már van némi

tapasztalata efféle – kudarcra kárhoztatott – idillekről, hiszen a „fiatal özvegy” akár Arnolf/Törzsökytől, akár a *Férjek iskolája*-beli testvértől, Sganarelle-től is megözvegyülhetett. Bárha e pillanatban senki se szereti s előtte áll „a legmélyebb nyomor”, az Alceste-féle szerelem távlatát most sem fogadja el.

„Fiatal vagyok a magányra még:  
nem érzek magamban elég erőt,  
hogy vállalni merjek ilyen jövőt.  
De ha a szerelmem elég neked,  
kész vagyok, hogy a feleséged legyek.”

Ez az ajánlat egy olyan szerelemből fakad, amely – a látszat ellenére – nem az Acaste, Clitandre és talán Oronte által vágyott szerelem – noha az ő szekularizált világukhoz tartozik –, mert nincsenek üdvhozó ambíciói. Hogy ez az Alceste iránti szerelem már korábban is megvolt Célimène-ben, dialógusaik alapján aligha lehet kétséges. De mivel Alceste számára csak a *teljes átlényegülés szentsége* lehet a szerelem, mintegy a Pascalnál látható vallási konverzió mintájára,<sup>146</sup> ezért az sem lehet kétséges, hogy az esetleges házasságuk után várható polgári életet semmiképp sem választhatja. (Kérdés, hogy korábban választhatta volna-e, s ha igen, melyik Molière-darabban folytatódott volna. Talán a *Tudós nőkben*?)

„Alceste: Nem, már nem tudlak csupán utálni,  
hogy most elutasítasz, az több, mint eddig bármi.  
Mert te nem ismersz semmilyen szerelmet:  
Nem lelsz föl mindent bennem, mint én benned.  
Elég! Már nem köt hozzád semmilyen kötelék” (201).

S ahogyan az általa elképzelt házasság a szentség folyamatos, zavartalan áradása, úgy az e házasság által hordozott szentségtől való teljes, kényszerű elfordulás egyszersmind a szeretett teljes barátság ideáljától való teljes elidegenedés is egyben. Ha a szöveg ironikus hangvételétől eltekintünk, akár a Pascalhoz hasonlóan gondolkodó janzenisták is elmondhatnák a következő sorokat a számukra elfogadhatatlanul elvilágiasodott egyház tagjainak címezve:

<sup>146</sup> Lásd a szerző „Vallási érzelmek Pascalnál s Descartes-nál” című, a *Különbség* című folyóiratban megjelenés alatt lévő írását.

„Alceste: Legyetek boldogok.  
Én, az elárult, az üldözött,  
a bűn örvényéből menekülök,  
és keresek a földön egy helyet,  
ahol megélhet még a becsület” (202).

De hol van ez a hely a Földön? Van-e egyáltalán ilyen hely Sehol sziget kivételével? Spinozát idézve egy Molière-kortárs szerző nyomán pillantottuk meg a természetes kapcsolatot az embert „szüntelen számonkérő szigorral” vizsgáló pillantás s az Utópiába menekülés között. Mellékesen az is megmutatkozott, hogy nincs analitikus összefüggés az ész, igazság, törvények, jog, morál mint ideálok s ama descartes-i nemeslelkűség (*générosité*) között, amely a mindenkiben meg-lévő szabad akarat tételezéséből az elnéző, megértő attitűd inkább Philinte, sem-mint Alceste által képviselt ideáljára következett.

Alceste tehát Utópiába menekült. Ámde akár az immanens ész, igazság s tör-vény, akár az ismét átfogóan szakralizált univerzum Alceste amaz utópikus ide-álja, van okunk, jó okunk volt tartani tőle, hogy még visszatér.

### 3. GÉNÉROSITÉ: MOLIÈRE, DESCARTES

Úttörő jellegű könyvében Susan James a következőképp foglalja össze 17. századi jelentőségét annak, amit franciául *générosité*-nak, latinul *generositas*-nak hívtak, magam pedig a „nemeslelkűség” kifejezéssel fogok visszaadni:

„Meg kell tanulnunk, hogy annak, ami megérdemli, hogy törekedjünk rá, olyannak kell lennie, hogy megszerzése csakis tőlünk függjön, s hozzá kell szoktatnunk magunkat, hogy ne érezzünk megbánást, vagy ne tegyünk szemrehányást magunknak olyan dolgok kapcsán, melyek másoktól függenek. Ez a visszavonulás mint a – sztoikus eredetű – autonómia művelése az a morális törekvés, melyet Descartes *générosité*-nak nevez. Ám egyszersmind olyan, tágabb értelemben vett filozófiai ideál is, mely hatással van a tudományos módszer és gyakorlat alakulására.”<sup>147</sup>

Mivel James könyvének fő célkitűzése nem egyes érzelmek rendszeres vizsgálata, ezért nem meglepő, hogy nem szentel különösebb figyelmet a nemeslelkűség névvel illetett többarcú lelki jelenségnek. Ezt a hiányt szeretném ellensúlyozni első közelítésben azzal, hogy felhívom a figyelmet egy irodalmi s egy filozófiai jelenség párhuzamosságára, hogy aztán a továbbiakban más aspektusból is vessünk pillantásokat a nemeslelkűségre. A most elsőként elemzendő kettős jelenség a nemeslelkűséggel kapcsolatban az, hogy Descartes-nál és Molière-nél párhuzamosan figyelhetjük meg e fogalom funkcióváltozását a 17. század közepe táján.

A nemeslelkűség a korszak morálfilozófiájának egyik kulcsfontosságú kategóriája, ám nem *alapkategória*, s talán ezért van, hogy a *megalapozásokat* konstruáló vagy épp dekonstruáló korunkban nem figyelünk fel rá a kellő mértékben. Egy másik metaforikus tartományba tartozik, amelyet gyakran elhanyagolunk: a *betetőzés*, a *csúcs*, a *gyümölcs* metaforáihoz kapcsolódik inkább.<sup>148</sup> A nemeslelkűség az egész 17. századi morálfilozófiát betetőző fogalom.

A következőkben először a molière-i nemeslelkűségre fogok koncentrálni, majd Descartes elemzéseinek párhuzamos vonásait mutatom be.

<sup>147</sup> JAMES 1997, 244.

<sup>148</sup> A „gyümölcs” kifejezéssel Geneviève Rodis-Lewis fontos írására utalok: RODIS-LEWIS 1987, 43–54.

A 17. század első felében a nemeslelkűség jellegzetesen nem filozófiai kategória. Azt a fő erényt jelenti, amely a késő feudális társadalom nemességét tartotta össze szimbolikus módon. Alapja az öröklött normák elfogadásában rejlett, azaz olyan normák elfogadásában, melyek *nem* az ész irányítása által meghatározott emberi mivolta történő autonóm reflexióból származtak, s talán még ennél is kevésbé abból a meggyőződésből, hogy a „szívnek” vannak olyan normái, melyek előbbre valók mind a hagyománynál, mind az észnél. A nemeslelkűség a nemesség mint társadalmi osztály előre adott szabályainak megfelelő, individuális szokásként rögzült cselekvésmódját jelentette. Ennek legismertebb irodalmi példái Corneille tragédiáiban találhatók. Amikor például Don Rodrigo a *Cid*-ben indokolja tettét, fölidézvén az azt megelőző belső vívódását, a következőket mondja:

„Latolgattam, vajon, ha bosszút mégse állnék?  
S arra szorítva, hogy tűrjek, vagy ne szeress,  
Gondoltam, tán karom tulságosan heves,  
Vádoltam magamat, hogy vad bennem a lélek,  
És szépséged felé billent volna a mérleg,  
Ha ellenállani nem késztet épp a vágy,  
Mert aki becstelen, nem érdemes reád,  
Mert, bárha már szíved szívemmel van betöltve,  
*Aki mint hőst szeret, mint gyávat meggyűlölné,*  
(*Qui m'aima généreux me haira infame*) [...]”<sup>149</sup>

Vagyis az, aki szereti őt, ha látja, milyen nemeslelkű cselekedetet visz véghez, meggyűlöli, ha szégyenletesen elhanyagolja e cselekedetet. A leginkább akkor tudjuk értékelni a nemeslelkűség jelentőségét ebben a közegben, ha meggondoljuk, hogy a Rodrique által megteendő nemeslelkű cselekedet nem volt más, mint a szeretett hölgy apjának megölése, aki arcul ütötte saját apját. Hasonló értelemben szerepel a nemeslelkűség a *Pompée*-ben is, ahol a fejedelem legfőbb erényeként bukkan fel.

„*Les Princes ont cela de leur haute naissance*  
*Leur âme dans leur sang prend des impressions*  
*Qui dessous leur vertu rangent les passions.*  
*Leur générosité soumet tout à leur gloire.*”<sup>150</sup>

<sup>149</sup> In: CORNEILLE–RACINE 1993, 54.

<sup>150</sup> Saját fordításomban: „A fejedelmek magas születésük révén birtokolják, / Lelkük a vérükben megragadja a benyomásokat, / Melyek erényük alatt rangsorolják a szenvedélyeket. Nemeslelkűségük mindent alárendel dicsőségüknek.”

Épp ezen a ponton érkezünk el Molière-hez – s persze majd Descartes-hoz –, mert a korábban említett párhuzamos jelenség nem más, mint a nemeslelkűség gyökeres átalakulása az *emberi elme alapvető képességeinek egyetemességére* épülő erénnyé. Ha nem is a változás időrendjében első, de logikájában mindenképpen alapvető az, ahogyan a nemesi erényként tekintett nemeslelkűség Molière *Don Juanjának* tanúsága szerint elvesztette minden, valamennyire is pozitívan értékelhető vonását.

Mielőtt erre rátérnénk, helyezzük el a kor filozófiai horizontján belül a darab két meghatározó figuráját, Don Juant és szolgálóját, Sganarelle-t! Kezdjük a prologussal, amely értelmezhető rejtett filozófiai hitvallásként is: Molière-t szokás Pierre Gassendi tanítványaként emlegetni, aki viszont a karteizianizmussal szemben álló, a mechanikai filozófiát Epikurosz és Lucretius nyomán kidolgozó filozófia egyik fő képviselője volt, barátja s bizonyos mértékig munkatársa a kor mechanikai filozófusai között legnevezetesebb antikarteziánus gondolkodónak, Thomas Hobbesnak. Gassendit s körét – Elie Diodati, Gabriel Naudé, François La Mothe le Vayer tartoztak hozzá – később elnevezték a „libertinus tetrád”-nak, melyben a „libertinus” jelzőt semmiképp sem az egy századdal későbbi értelemben szexuális szabadossággént kell értenünk, hanem a „művelt libertinus” (*libertin érudit*) értelmében kell vennünk, azaz a hagyományos gondolkodói mintákat szabadon kezelő, s ezért *szabad* gondolkodóként. Ez a korban inkább ambivalens dicséretet jelentett annak számára, akit illettek vele. Úgy gondolták, aki túlságosan szabaddá teszi magát a hagyományok szabta kötöttségektől – akár az elméleti gondolkodásban, akár a morálról, a politikáról, vagy a teológiáról vallott nézeteit illetően – az könnyen foglal el a hagyományos teológia, egyház tanításával *ellentétes* álláspontot. Az újsztoikusokhoz ennyiben hasonlóan maga Gassendi ugyan beágyazta az epikureista gyönyörölvét a keresztény filozófia kontextusába, ám ennek tényleges, filozófiai-teológiai lehetőségéről és legitimációjáról azért folyamatos viták zajlottak. A hagyományhoz hűbb vallásos gondolkodók nem tartották termékenynek keresztény szempontból az antik filozófusok tanításának megújítását. Epikurosz pedig, tanításának természetéből fakadóan, még annál is komolyabb gyanakvást ébresztett, mint a sztoikus iskola. A *parti dévot*-ról, a szigorúbb lelkiséget követelő vallásos „párttól” viszont a libertinusok gondolták folyamatosan azt, hogy túl közel állnak egyfajta álszentséghez, melyet manapság éppenséggel Molière nyomán szoktunk *tartufferie*-nek nevezni.

Ennek fényében válik érthetővé, hogy Sganarelle darabot nyitó monológját lehetséges Molière *saját* – tehát nem a darabbeli Sganarelle – filozófiai hitvallásának rejtett megfogalmazásaként tekinteni. Hangsúlyosan filozófiailag, eleve Arisztotelészről s követőitől való elhatárolódással indít: „felőlem beszélhet, amit akar,

Arisztotelész meg az összes filozófus”. Maga Gassendi is épp egy ilyen, a kor Arisztotelész-ellenes alaphangulatát artikuláló művel kezdte pályafutását.<sup>151</sup> Ennél is érdekesebb azonban, hogy a skolasztikusokkal szemben nem másra, mint a *dohány* jótékony hatására apellál, amely „a becsületes emberek (*honnêtes gens*) szenvedélye”, s „nemcsak megörvendezteti s megtisztítja az emberek agyát, de még a lelkeket is ő oktatja erényre, s általa tanuljuk meg, hogyan legyünk becsületes emberek”.<sup>152</sup> Ki ne tenné fel magának a kérdést, hogy vajon csakugyan a korabeli Európa dohányneufóriája nyomán tulajdonítana ennek a sajátos *anyag*nak ilyen *szellem*- s *lélek*nemesítő hatásokat Molière–Sganarelle? A valószínű válasz szerint nem, nem a dohánynak, hanem éppenséggel magának *az anyag*nak. A rendezői instrukció szerint ugyanis Sganarelle a monológot „dohányszelencét tartva” mondja el, márpedig a *tabatière*-re nagyon jól rímel a tulajdonképpeni monológot záró szó, amelynek elhangzása után Sganarelle Donna Elvira szolgájához, Gusmanhoz fordul, a – *matière*. „Nos, erről ennyit” – mondja Petri, ám a *Mais c'est assez de cette matière* felfogható a *tabatière*-rejtvény megfejtéseként is: az arisztotelianusokkal szemben nem a *dohány* mindent átható jelentőségére hívja fel a figyelmet Molière–Sganarelle, hanem az *anyag*éra, arra, hogy mind a gondolkodás, mind az erkölcsiség alapvetően függ a testi folyamatoktól, a test jólététől.<sup>153</sup> Ez nem csupán a Gassendi–Hobbes-féle libertinizmus meggyőződése volt, hanem még Descartes írásaiban is találunk párhuzamokat.<sup>154</sup>

Amit maga Sganarelle a továbbiakban mond, az persze kevésbé támasztja alá ezt az értelmezést – őrá magára nézvést. Hisz az egész darabnak van egy fontos filozófiai rétege, amely kifejezetten az ő s ura közötti vitában bontakozik ki, s itt Don Juan képviseli azt a szélsőségesen libertinus, természetesen már a szexuális szabadságba is áthajló álláspontot, melynek filozófiai megalapozása lehetne a művelt libertinus Gassendi filozófiája. Sganarelle nem mulasztja el a korabeli néző által jól ismert nevenek nevezni ezt a jelenséget: az 1. felvonás 2. jelenetében természetesen előkerül a *libertin*, az *esprit fort*, de a „kis senkiházi” is, és ez dominál az első jelenetben, ahol Gusmanhoz beszélve „a legnagyobb gazembernek”, „dühöngő örültnek”, kutyának, töröknek, eretneknek, hitetlennek, igazi

<sup>151</sup> *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, 1624-ből.

<sup>152</sup> Saját fordításom a következő kiadás alapján: MOLIÈRE 1991. Ahol lehet, Petri György fordítását idézem a MOLIÈRE 1999 kötetből.

<sup>153</sup> Lásd BLOCH 1996, különösen 118. skk.

<sup>154</sup> Lásd például az *Értekezés a módszerről* hatodik részének következő részletét: „[Az egészség] kétségtől legelső javunk, s a földi élet minden más javának alapja; még a szellem is annyira függ a test vérmérsékletétől és szerveinek állapotától, hogy [...] ha lehetséges valamilyen eszközt találni, amely általában bölcsőbbé és ügyesebbé teheti az embereket [...], azt csak az orvostudományban kereshetjük” (DESCARTES 1992, 68. sk.).

vadállatnak, Epikurosz disznájának nevezi gazdáját. A horatiusi eredetű *pour-ceau d'Épicure* természetesen az Epikurosz-értelmező filozófusra is utal, aki „nem hisz sem a mennyben, sem a pokolban, sem a farkasemberben”.

Hogy ki miben hisz s miben nem hisz, az a vita alapmotívuma marad a továbbiakban is. Néhány sorral lejjebb Sganarelle arról igyekszik meggyőzni Gusmant, hogy Don Juan számára üres locsogás mindaz, „amiben mi hiszünk”. A legfontosabb azonban ebből a szempontból a 3. felvonás első jelenete. Sganarelle álruhaként egy öreg orvos zálogházból kiváltott köpenyébe bújik. Elbeszéli Juannak, mekkora tekintélyt kölcsönöz a köpeny az általa szélitében-hosszában osztogatott tanácsoknak. Erre aztán kiderül, gazdája a tanult orvosok tanácsait sem tartja többre, mint az övéit, mert úgy véli, ha sikert érnek el, akkor az csakis „a véletlen kegyéből, vagy a természet erejéből történt” (104). Filozófiailag tekintve ebből a reakcióból az derül ki, hogy Don Juan ama „naturalisták” közé tartozik, akik úgy vélik, a természetben megvan az erő ahhoz, hogy tevékenykedjék, vagyis nem szorul rá isteni fenntartó támogatásra. Álláspontja ennyiben homlokegyenest ellentétes a Descartes-éval. Ámde Sganarelle furcsa alkat. Ha a pusztán a tekintélyre alapozott hitet és a tisztán az észre épülő tudást egy kontinuum két szélső értékének vesszük, s ha úgy fogalmazunk, hogy Don Juan a természetes érzésmegismerés körébe igyekszik bevonni mindent – az orvoslást is azért kárhoz-tatja, mert túlságosan hagyományhű és tekintélytisztelő –, akkor Sganarelle-t a másik végpont táján kell elhelyeznünk. Ő hajlamos mindent, ami túlmegy a normális, mindennapi emberi érzékelés körén, természetfeletti misztériumnak tekinteni, a rájuk vonatkozó tudás birtokosát pedig épp azzal a tekintéllyel felruházni, mellyel őrá tekintettek a beteg parasztok. Az egészséges keresztény vélekedés nézőpontjából az ő helye hit és tudás között ennyiben csak csekély mértékben áll közelebb az ortodox vélekedéshez, mint gazdájáé. Ő tehát az orvoslással kapcsolatban is a hitet, illetve a jámborságot kérné számon gazdáján: „De uram! Ön az orvostudományban sem hisz? [...] Ön nem hisz a cickafarkkóróban? A feketeribizliben? A kutyabengében?” Ám ezek még Sganarelle számára is csak másodlagosan érdekes hitobjektumok. Az igazi alapkérdés felé vezető úton az Ég haragját, a Pokol tüzét, az ördögöt, a túlvilágot, a hazajáró lelkeket emlegeti. Mikor világossá válik, hogy Don Juan ezek egyikében sem hisz, felteszi végül a központi kérdést: „Valamiben mégiscsak kell hinni ezen a földön! Ön miben hisz, uram?” (MOLIÈRE 1999, 105). Az egyszerű válasz nyilván az volna: semmi-ben. Ám a beszélgetés terét Sganarelle kérdései alakították ki, s ebben a térben nem helyezhető el egy ilyen szimpla válasz. Ehelyett Don Juan „krédója” hangzik el: „Nos, hiszem azt, hogy kétszer kettő az négy, és négy meg négy az nyolc.” Ez a válasz nem azt jelenti, hogy a matematika elemi igazságaiban valakinek

a *tekintélye* folytán kellene *hinniünk*, hanem sokkal inkább azt, hogy az igazság kutatásának egyetlen útja van, s ez az út alapvetően az, amelyen a matematikai igazságokhoz jutunk el. Ennyiben tehát Sganarelle itteni monológja nem teljesen jogosan állítja: „Az ön vallása tehát a számtan.” Vagy ha helyesen akarjuk érteni, akkor azt kell mondanunk, hogy a számok tana által mutatott út az igazsághoz átvette a vallás által kínált út funkcióját, amennyiben azt – a vallást – a világ megértésére, nem pedig az emberi boldogság elérésének lehetőségeire vonatkoztatjuk. Ennyiben Sganarelle az 1. felvonás 2. jelenetében találja el igazán – akarva-akaratlan – Don Juan gondolkodásának egyik alapvető elemét (a másikra nemsokára még visszatérünk): „Ez esetben őszintén meg kell mondanom, hogy egyáltalán nem helyeslem *módszerét* [...]” (MOLIÈRE 1999, 79, a fordítást módosítottam; kiemelés – B. G.). A „krédóra” adott monologikus válasz három filozófiailag jelentős tézist nyomatékosít, de persze nem tisztán, egységes álláspontként adva elő őket. Már csak azért sem, mert az első tázis mindjárt a szándékos lemondás a tanult filozófusi álláspont kialakításának autonómiájáról: „senki se dicsekedhet azzal, hogy engem valaha is bármire megtanított, de van némi ítélőképességem (*mon petit jugement*), és a magam csekélyke eszével (*avec mon petit sens*) helyesebben látom a dolgokat, mint az összes tudós könyvek írói [...]” Ez – bizonyos mértékig Rousseau-t megelőlegezve – homlokegyenest ellenkezik a korban hallgatólagosan majd minden filozófus által elfogadott karteziánus elgondolással, mely szerint a józan ész, a helyes ítélőképesség a *kiművelés*, a tanulás révén *válik* igazán helyessé, nem pedig már mindig is az. Ennyiben nem is csoda, ha Sganarelle végül *beleszédül* abba a két *filozófiai* gondolatmenetbe, melyet azért mégiscsak képes felhozni Don Juannal szemben: „[...] jobbra fordulok, balra fordulok, előre, hátra, amerre akarok, forgok ... (*forgás közben elesik*).” Don Juan kárörvendő reakciója – „A fejtegetés feje esett!” – persze ettől még távolról sem válik jogosulttá. Hiszen az a két kérdés, melyekre Sganarelle *esendőse* ellenére rátapint, nem egykönnyen megválaszolható – s így Juannak szerencséje is van, hogy nem kell velük bíbelődnie. Az egyik a keletkezés kérdése: vajon önmagától jött-e létre a világ, mint egy gomba, s vajon az ember önmaga erejéből válik-e azzá, ami. A másik pedig a gondolkodó elmére vonatkozó kérdés: hogyan képes irányítani a testet? Nem állíthatjuk, hogy a korban bárkinek is volt kielégítő válasza e kérdésekre (s aligha járunk messze az igazságtól, ha úgy véljük, ma sincsen).

De térjünk most vissza Don Juanhoz, illetve gondolkodása másik eleméhez, melynek felidézését az imént ígértem. A korábban félig idézett Sganarelle-féle kifakadás így hangzik: „Ez esetben őszintén meg kell mondanom, hogy egyáltalán nem helyeslem módszerét, és nagyon gonosz dolognak tartom, ahogy össze-

vissza beleszeret mindenkibe.” Sganarelle a maga egyszerű módján fogalmazza meg azt, amit gazdája szofisztikusabban ad elő. „Össze-vissza beleszeret mindenkibe.” Kézenfekvő úgy értelmezni ezt a kifakadást, hogy Don Juan egy fausti lélek, amelynek boldogságeszményét a kor filozófusai közül<sup>155</sup> Hobbes fejezte ki a legjobban. Hobbes ugyanis folyamatosan hangoztatja, hogy szerintem nem létezik a *finis ultimus*, a végső cél értelmében vett boldogság, melyet elérvén eltűnik belőlünk minden további vágyakozás. Ameddig csak élünk, mindig új vágyak ébrednek bennünk, s a boldogság nem a kielégültség, hanem a mindig új vágyak kielégítésének akadálytalansága. A megnyugvás – maga a halál. Ennek az elgondolásnak igen szép példáját adja Don Juan monológja az 1. felvonás második jelenetében: „Az állhatatosság csak szánalmas figuráknak való” – mondja Sganarelle-nek címezve mondandóját (MOLIÈRE 1999, 79). *La constance* vagy *constantia* az újsztoikus morálfilozófia alap gondolatát hívja elő minden korabeli nézőben-olvasóban, amely a korábbi sztoának arra a maximájára épül, hogy legyünk mindig egységben a természettel, a világot irányító ész bennünk magunkban is irányító szerepet betöltő rokonával. De Don Juan epikureista–fausti morálja számára nemcsak az állhatatosság sztoikus parancsa neveléses, de maga a természet sem az állandóságra, hanem inkább arra kötelez bennünket, hogy a változatosságot helyezzük előtérbe: „Nyitott szemmel járok, hogy megláthassam minden nő érdemét, s mindenkinek leróvom azt a tiszteleti adót, melyre a természet kötelez.”

Szegény Sganarelle gyötrődik, ám gyötrődésében is megsejt valami fontosat: „[...] a végén már úgy tűnik, igaza van; pedig igazából egyáltalán nincs igaza” (MOLIÈRE 1999, 83). Vagyis az egyik síkon, a természetes megismerés síkján valamiképp akár még igaza is lehet gazdájának (*il semble que vous avez raison*), de azért felrémlik benne, hogy van egy másik sík, amely ettől talán különbözik, az *értékelés* síkja, s ott nem lehet igaza. Sganarelle e másik síkra, az értékelő szemléletmód lehetőségeire gondolván csupán a házasságnak szent misztériumként való értelmezésére tud utalni: „ön viccet csinál egy szent misztériumból [...]”.

Apró kitérőként tegyük hozzá, hogy Hobbesnál magánál van még két magasabb lehetőség arra, hogy ez állandó vágykielégítést mintegy humanizáljuk. Az egyik az, hogy szerintem az emberek leginkább a többiek feletti *hatalom* elérését, illetve kiterjesztését tartják folyamatosan elérendő céljuknak, míg a másik ugyan csak kevesek kiváltsága, de annál értékesebb: hogy az okok ismeretére törekedve folyamatosan megújuló *tudásvágyunkat* próbáljuk kielégíteni. Ezekről a további

<sup>155</sup> Mert nem szabad elfelejteni, hogy már Plátón is összefogott megfogalmazását adta ennek a gondolkodói-emberi magatartásnak a *Gorgiaszban*, Kalliklésznek, Szókratész igen erős vita-partnerének szájába adva a szavakat: 492a skk, PLATÓN 1998, 98. sk.

lehetőségekről nem szól a Don Juan-történet – habár nem is zárja ki őket. Végül is egyáltalán nem zárható ki, hogy Don Juan tisztában van Sganarelle esendő ítélőképességével, és nem lehetetlen, hogy csupán nem tárja fel előtte távolabbi motívumait. Végül is egy hatalommal bíró embert ölt meg, aki akár zsarnoki módon is gyakorolhatta hatalmát, akár még politikai ambíciók is rejthetnek e tett mögött, akár a zsarnokölés korabeli problematikájába is beilleszthető lehet Juan libertinizmusa, mint amely kézenfekvően engedékenyebb a zsarnokölés gondolatával szemben, mint akár a sztoikus, akár a sztoicizmusra épülő keresztény morál. Ha ebből a perspektívából tekintünk Don Juan alakjára, akkor nagyon kézzelfogható értelmet kaphat az üldözés s még akár a darabot záró, kivégzésszerű „végzet” is – a hagyomány szentesítette családi bosszún, illetve a misztikumon túl. A matematikában való „hit” „megvallása” pedig akár a kíváncsiság szerepére is utalhatna. Ám mindez persze alig több spekulációnál.

Közvetlenül a nemeslelkűség funkcióváltozásának molière-i ábrázolásához akkor jutunk közelebb, ha – az eddig mondottakat emlékezetben tartva – a harmadik rész második jelenetére fordítjuk figyelmünket, amelyben a harcra kész nemes nemeslelkűségéből eltűnik a pozitív tartalom. A szóban forgó jelenet azzal végződik, hogy Don Juan egy aranyat ad az őket útba igazító koldusnak „az emberiség iránti szeretetből” (*pour l’amour de l’humanité*), noha nem áll kötélnek, nem teljesíti Juan feltételét, vagyis nem káromkodik, még Juan és Sganarelle együttes unszolására sem. Ugyanakkor Don Juan megpillant egy embert, akit három fegyveres bandita próbál lekasabolni. Észreveszi, hogy (matematika!) három egy ellen – egyenlőtlen játszma, s így a megtámadott segítségére siet, minek hatására a támadók megfutamodnak. Ám csakhamar világossá válik, hogy a megmentett nemes éppenséggel Don Carlos, Donna Elvira testvéreinek egyike, aki épp Don Juan üldözése közben tévedt el az erdőben s távolodott el testvérétől és kíséretüktől. Don Carlos azonban ekkor még nem tudja, kivel áll szemben, s háláját fejezi ki megmentőjének, és pedig úgy, hogy azt a nemeslelkű tettek nemesi kötelességének keretében értelmezi: „Engedje meg, uram, hogy köszönetet mondjak nemeslelkű tetteért [...]” (MOLIÈRE 1999, 108). Don Juan azonban elveti ezt az értelmezést: hiszen éppenséggel csupán annyi történt, hogy nem szenvedhette, amit látott: *hármán* voltak *egy* ellen; ha nem segít, akár középük valónak is tekinthették volna. (A számossági viszonyok még egyszer felbukkanak majd cselekvésirányító szerepben, amikor a negyedik jelenetben Don Juan nem tagadja meg nevét: „Túlerő sem kényszeríthet arra, hogy megtagadjam a nevem” Petrinél, *et l’avantage de nombre ne m’obligera pas à vouloir déguiser mon nom* az eredetiben.) Még ha hozzá is teszi, hogy „a saját becsületünk forog kockán”, a többes szám első személyel nem arra a közösségre céloz Don Carlos

és saját maga között, amely mindkettejükben a hagyományos nemesi cselekvési normák megkérdőjelezetlen elismerésén alapul. Amire kimondatlanul is céloz, az az eszes lények közössége, akiknek érzelmeit az olyan, észre épülő belátások keltik fel s irányítják, mint például a „három egy ellen” egyenlőtlensége. Éppolyan „örök igazság” ez, mint sok más tétel, mint például, hogy kettő meg kettő az négy, s négy meg négy az nyolc, vagyis a Sganarelle-nek „megvallott” krédó két „hittétele”. Don Carlos magatartásának alapja az elmúlt – elmúlóban lévő – kor nemeslelkűsége, miközben Don Juan nemeslelkűsége az emberi ész örök jelenének visszatükröződése a matematika médiumában. Ugyanaz a *quid pro quo* jelenik itt meg, ami majd a 20. században Max Frisch *Don Juan, avagy a geometria szerelme* című darabjában. Itt a herceg s kísérete a bátor haditett netovábbjának tekinti az ellenséges katonákkal teli erődtábor méreteinek meghatározását, miközben az ottani Don Juan valójában csupán néhány viszonylag egyszerű trigonometriai feladatot oldott meg, biztonságos távolban az erődtől.

Hogy még inkább kiemelje a nemeslelkűség öröklött erényének ürességét, Donna Elvira két testvérét Molière olyan szituációba helyezi, melyben nyilvánvalóvá válik e nemeslelkűség parancsainak önellentmondó volta. Hiszen a becsületre épülő nemeslelkűség egyfelől azt parancsolja, hogy ne öljük meg életünk megmentőjét – s ez Don Carlos álláspontja:

„Állj meg Alonso! Neki köszönhetem az életemet! Ha ő nem siet a segítségemre, végeztek volna velem a haramiák, akik rám támadtak. [...] Nem tudnám elviselni, hogy bárki az életére törjön. Esküszöm, védőpajzsként állok elé, és ha őt megtámadod, akkor először rajtam hatol át a kardod” (MOLIÈRE 1999, 111–112).

Ám másfelől ugyanez a nemeslelkűség azt is parancsolja, hogy ne törődjünk saját életünkkel, mikor a család becsülete forog kockán – ez Don Alonso álláspontja:

„Azt akarod, hogy emiatt lemondjunk a bosszúról? Az ellenség jótette sohasem kötelezhet hálára. És ha mérlegre tesszük a bennünket ért sérelmet és a kötelességet, amivel tartozunk önmagunknak, akkor nevetséges arra hivatkoznod, hogy hálás vagy neki, mert a becsület ezerszer értékeesebb, mint az élet. Azzal szemben, aki becsületünknek akár csak egy morzsáját is elorozza, semmi kötelezettségünk sincs, még ha az életünket is köszönhetjük neki.”

Don Carlos nem akar lemondani a bosszúról, épp csak össze akarja egyeztetni a kétfajta kívánságot: „a kötelező hála nem csillapítja bennem a sérelem okozta felháborodást, mégis kérek, engedd meg, hogy visszaadjam neki a kölcsönt, vagyis cserébe az életemért, amit neki köszönhetek, halasszuk el bosszúunkat [...]” De mi sem bizonyítja jobban e megoldás életképtelenségét, mint az, hogy a nemeslelkűség e két vektorának eredője képtelen célhoz érni: a „Parancsnok” nem e világi alakjára marad a bosszú végrehajtása – vajon ha történetesen nem az ő mauzóleumába tévednek a sírkertben, a bosszú is elmarad? Vagy a politikum ármányos logikájából fakadóan mégis és mindenképp halál vár a zsarnokölőre?

Ha egy pillanatra eltekintünk a Don Juan-történet egész hagyományos háttérétől, azaz a mérhetetlen tömegű csábítástól és – ami Molière-nél, Mozarttal ellentétben, legalább ennyire fontos – házasságtól vagy házasságszédelgéstől, a Don Juan magatartásában megmutatkozó nemeslelkűségben megpillanthatjuk a korszak új filozófiájának nemeslelkűségét, amely valamennyi emberi lény észben való egyenlő részesedésére épül. Vagyis eljött a filozófiai elemzés ideje.

A szenvedélyek, illetve affektusok elméletét Descartes és Spinoza egyaránt Euklidész *Elemek* című művének analógiájára dolgozta ki. Mindketten definíciókat fogalmaznak meg, először azoknak meghatározásait, melyeket elsődleges szenvedélyeknek, illetve affektusoknak tartanak, majd a többieket ez elsődlegesekből vezetik le vagy belőlük rakják össze. Ezt az *Elemekre* utaló stratégiát Spinoza *Etikájában* érhetjük tetten a leginkább, de felfedhetjük Descartes *A lélek szenvedélyei* című művében is. Ezért aztán a nemeslelkűségnek ez utóbbi műben megjelenő változatát is elemezhetjük az egész rendszer összefüggésében. Kiindulópontom az a kérdés lesz, hogy miként rekonstruálható a nemeslelkűség annak alapján, amit Descartes az elsődleges szenvedélyekről mond. A kérdésre van egy kézenfekvő válasz: a nemeslelkűséget három elemi szenvedély, a csodálkozás, a szeretet és az öröm alkotja: „úgy látom, hogy ugyanarra a szenvedélyre vonatkoztathatjuk őket [a gögöt és a nemeslelkűséget], amelyet a csodálat, öröm és szeretet mozgásaiból összetett mozgás vált ki.”<sup>156</sup> A 153. cikkely egy csaknem formális meghatározást is ad: „az igazi nemeslelkűség, mely előidézi, hogy egy ember a legnagyobb mértékben becsüli önmagát, amennyire csak jogosan becsülheti, csupán két részből áll: egyrészt abból, hogy felismeri, semmi más nem tartozik hozzá igaz módon, mint az akarásai fölötti szabad rendelkezés, s így nincs is más, amiért dicsérni vagy kárhoztatni lehetne, csak az, hogy jól vagy rosszul él-e vele. Másrészt pedig abból, hogy szilárd és állandó eltökéltséget érez

<sup>156</sup> 160. §, in: DESCARTES 2012, 145.

magában arra, hogy jól éljen vele, azaz, hogy mindig meglegyen benne az akarat mindazoknak a dolgoknak a vállalására és végrehajtására, amelyeket majd a legjobbnak ítél.”<sup>157</sup>

Descartes *igazi* nemeslelkűségről beszél, ami előfeltételezi, hogy van másfajta, nem igazi nemeslelkűség is. Ebből kiindulva máris felfedezhetünk egyfajta párhuzamosságot a Molière-példákkal. Úgy vélem, ha van *nem igazi* nemeslelkűség, az csakis abban az értelemben állhat szemben az igazival, hogy *határolt*, vagyis nem terjed ki egyetemesen valamennyi emberi létezőre, miközben az igazi nemeslelkűség érvényességigényét semmi sem korlátozza egyetemességében. Descartes tehát gyakorlatilag a „saját becsületünk” donjuani, igazi nemeslelkűségét állítja szembe Donna Elvira testvéreinek hagyományos értelemben vett nemeslelkűségével, amely utóbbi elkerülhetetlenül oda vezet, hogy kötelességeik összetűzésbe kerülnek egymással.

Magával a meghatározással kapcsolatban két értelmezési javaslatom van. Először is, különítsünk el három réteget benne, másodszor e rétegek értelmezésekor vegyük figyelembe, amit Descartes az *Elmélkedések az első filozófiáról* negyedik részében ír az akarat szabadságáról. Mindenekelőtt azt kell kérdeznünk, miben áll az akarásainkkal való *szabad* rendelkezés, az a szabadság, mellyel jól, de rosszul is élhetünk. A legegyszerűbb válaszlehetőség az, ha felidézzük a negyedik elmélkedés megfelelő szövegrészét.

„Hiszen az akarat pusztán abban áll, hogy egy bizonyos dolgot képesek vagyunk megtenni vagy nem megtenni (azaz állítani vagy tagadni, követni vagy kerülni), vagy, pontosabban fogalmazva, pusztán abban, hogy ahhoz, amit az értelem állításra vagy tagadásra, azaz követésre vagy kerülésre javasol, úgy viszonyulunk, hogy semmiféle külső erőt sem érzékelünk, amely az egyik vagy a másik lehetőség választására kényszerítene. Ahhoz ugyanis, hogy szabad legyek, még csak arra sincs szükség, hogy mindkét irányban elmozdulhassak, hanem épp ellenkezőleg, minél inkább az egyik irány felé törekszem – akár azért, mert értelmemmel evidens módon belátom, hogy ez az igaz és a jó választás, akár azért, mert Isten ezt a hajlandóságot helyezte bele gondolkodásom legmélyebb rétegébe – annál szabadabban választom azt az irányt. Így aztán az is bizonyos, hogy a szabadságot sem az isteni kegyelem, sem a természetes megismerés nem csökkenti, hanem sokkal inkább növeli és erősíti. Az a semlegesség azonban, amit akkor tapasztalok magamon, amikor nincs

<sup>157</sup> 153. §, in: DESCARTES 2012, 141.

kényszerítő erejű érve arra, hogy inkább az egyik, mint a másik irány felé forduljak, a szabadság legalsó foka, s nem annak tökéletességéről, hanem csupán gondolkodásbeli hiányosságról, vagyis negativitásról árulkodik.”<sup>158</sup>

Noha Descartes ezt az első réteget a legalsónak nevezi, ettől még nélkülözhetetlen marad, mint annak szükséges és elégséges feltétele, hogy az emberi lényeket dicsérhessük vagy kárhoztathassuk döntéseikért. Ám ha csupán ezzel a szabadsággal rendelkezünk, mellyel jól *vagy rosszul* lehet élni, aligha érhetnénk el az igazi nemeslelkűség állapotát. Két dolog hiányzik még ezen a szinten. Egyrészt a „szilárd és állandó elhatározás [...], hogy jól éljünk vele”. Ezt tekinthetjük a második rétegnek. Descartes ezt *jó* akaratnak, *la bonne volonté*-nek vagy latinul *benevolentia*-nak nevezi azzal rokon módon, ahogyan az elmének azt a képességét, amely a megismerés szempontjából elengedhetetlen a karteziánus „első filozófia” betetőzéséhez, s melyet *józan* érznek, azaz *bon sens*-nak vagy *bona mens*-nek nevez. A *bon*, *bien*, *bona* szavak e kifejezésekben az olvasót a világegyetem mögött álló teremtő erő isteni jellegére, vagyis eredendően jó voltára emlékezteti, melynek felismerése végső soron annak előfeltétele, hogy képes legyen a megfelelő módon viszonyulni a világban lévő rosszhoz.

Ha el akarunk jutni az igazi nemeslelkűség teljes fogalmához, épp az imént említett „józan ész” kiművelt képességével kell rendelkezünk, amely nem fog megtéveszteni bennünket, mikor végre akarjuk hajtani az általunk legjobbnak ítélt dolgokat. Ha meg akarjuk érteni ezt a képességet, mely anélkül képes irányítani ítélőerőnket, hogy közben megszüntetné szabadságát, a negyedik elmélkedéssel vont analógia megvilágító erejű lehet. Ami a negyedik elmélkedésben megfelel az igaz nemeslelkűség harmadik rétegének, az az elmének olyan állapota, melyben a semlegesség tiszta szabadsága fölemelkedik egy magasabb szintre annak révén, amit Descartes némileg paradox módon részben isteni kegyelemnek, részben természetes megismerésnek nevez. Ennek hatására a póre szabadság első rétege értékét veszti, de legalábbis a háttérbe szorul: hirtelen a tudás hiányának, pusztán negációnak nevezi Descartes ahelyett, hogy nélkülözhetetlenségét emelné ki. Teljességgel nemeslelkűnek lenni, vagyis teljességgel követni az erényt ugyanaz a lelkiállapot, mint amelyet a negyedik elmélkedés *teljes* szabadságnak nevez, vagyis amikor lehetetlen számunkra, hogy semlegesek maradjunk.

Ám bármennyire természetes is bizonyos szempontból az igazi nemeslelkűség megismerésméleti alapzata, abban az értelemben nem természetes, hogy az

<sup>158</sup> DESCARTES 1994, 72. sk.

egyedi elméknek egyszerűen épp csak birtokba kellene venniük. Még ha a szabad rendelkezést tekinthetjük is természetes vagy isteni ajándéknak, az akarat *jósága* már csakis saját erőfeszítéseink eredményeképp jöhet létre: az akaratnak edzenie kell magát, hogy távolságot tartva ne kövesse mechanikusan a többiek – illetve a szenvedélyek – sugallta döntéseket. Ez a feladat ismét olyasvalamivel analóg, aminek alapmintáját az *Elmélkedések*ben találjuk: annak, akit most próbálunk bevezetni az első filozófiába, ha csakugyan el akar jutni a megrendíthetetlen alapzathoz, távolságot kell teremtenie önmaga és azon vélekedések között, melyeket az érzékszerveken át mások csöppögtettek belé.

Ám fontos célja ennek az írásnak, hogy bemutassa, ez a tanács, mely szerint távolságot kell teremtenünk önmagunk és mások nézetei között mind az elmélet, mind a gyakorlat sférájában, nem von magával semmiféle szolipszisztikus jellegű kivonulást életvilágunkból. Voltaképp épp az ellenkezőjét jelenti. Az egyik, Erzsébet hercegnőhöz írott levelében Descartes megrója Senecát a homályos megfogalmazásért, amely mintha azt sugallná, hogy elegendő némi extravagancia ahhoz, hogy bölcssek legyünk. Ám ez kétségkívül nem volt szándéka Senecának, s a legkevésbé gondolta ezt Descartes maga. Ez nyilvánvaló az Erzsébetnek írt 1645. szeptember 15-i levélből, melyben Descartes azt ígéri, előadja azokat a legevidensebb igazságokat, melyek ismerete igen hasznos ebben az életben. Az első három Istenre, a lelkekre és a világegyetemre vonatkozik, de az utána következőkben Descartes arról biztosítja a hercegnőt, hogy nem élhetünk elszigetelten a többiektől, az államtól, társadalmunktól, családunktól, amelyhez lakóhelyünk, hűségünk, születésünk köt bennünket. S még ha van is némi jellegzetes ambivalencia a más emberekkel való közösségeket érintő igazságok megfogalmazásában, a következő alapvető elv mégsem veszít érvényességéből: „És az egész, amelynek része, mindig előnyben kell részesíteni saját érdekeivel szemben.”<sup>159</sup>

Visszatérve a *Lélek szenvedélyei*hez, a nemeslelkűséget definiáló 153. cikkelyt követő tételek megerősítik ezt az értelmezést. A fő érv ama tézis mellett, mely szerint a nemeslelkűség lehetetlenné teszi, hogy megvessünk másokat, egyértelműen kizárja Descartes fő etikai nézeteinek szolipszisztikus vagy egoisztikus értelmezését: „Azok, akik így ismerik önmagukat, és ilyen érülettel vannak önmagukról, könnyen meggyőzik magukat, hogy minden egyes másik emberben is meglehet ugyanez az ismeret és érület, mert nincs bennük semmi, ami mástól függ.”<sup>160</sup> Descartes meg volt győződve, hogy igazi filozófiai etikájának „utolsó és egyben végső gyümölcse” garantálná a teljes szolidaritást azok között, akik

<sup>159</sup> DESCARTES 2000, 162.

<sup>160</sup> 160. §, in: DESCARTES 2012, 145.

birtokában vannak, s hogy ez sohasem veszhet el s nem romolhat meg az *ego cogitans* elkerülhetetlen *metafizikai* magánya következtében. „Azok, akik ezen a módon nemeslelkűek, természettől fogva hajlanak arra, hogy nagy dolgokat vigyenek végbe, s mégse vállalkozzanak olyasmire, amire nem érzik magukat képesnek. És mivel semmit nem tartanak nagyobbnak annál, mint hogy jót tegyenek a többi emberrel és ezzel kapcsolatban megvessék a saját érdeküket is, ezért mindig tökéletesen udvariasak, nyájasak és szolgálatkészek mindenkiel szemben” (156. §).

Ha követjük a szenvedélyek családfáját a nemeslelkűséget követően, újra és újra tapasztalhatjuk, hogy a nemeslelkűek önmaguk számára elégséges voltából semmiképp sem következik, hogy elszigetelődjenek másoktól:

„Mert hozzátartozik a nemeslelkűséghez az is, hogy jóakarattal viseltünk mindenki iránt” (187. §).

Ismét csak eltekintve egy pillanatra a csábításoktól összevethetjük e tekintetben a karteziánus nemeslelkűséget a Don Juan által végbevitt nemeslelkű cselekedettel. Hisz Descartes azt írja Erzsébetnek 1645. május 18-án, hogy az igazán nagy lelkek „ha barátjukat éri súlyos bánat, együtt éreznek vele, és minden tőlük telhető segítséget megadnak neki, akár életük kockáztatásának árán is”.<sup>161</sup>

Továbbá, amikor Descartes azt mondja, hogy a hála „az emberi társasság egyik alapvető köteléke” (194. cikkely), akkor ezt a kijelentést összekapcsolhatjuk a nemeslelkűségnek azzal a rétegével, amely a filozófiai eszközökkel elért társassághoz vezet el. A szenvedélyek descartes-i osztályozása szerint ugyanis a hála a szeretet egyik fajtája, s ennyiben ugyanazt foglalja magában, mint a jóindulat, amely nemcsak, hogy a szeretet egyik fajtája, de ezen túl, „rendszerint összekapcsolódik a szánalommal, mivel a balsors, amit a szerencsétlenekkel látunk megtörténni, arra indít minket, hogy hosszasan elmélkedjünk érdemeikről” (192. §). S mivel a szánalom az a szenvedély, melyet legvalószínűbben éppen a nemeslelkűek éreznek, visszajutottunk a nemeslelkűséghez: a leginkább nemeslelkűek lesznek a leghasznosabbak az emberi társadalom számára.

A legfőbb párhuzam a Molière-darab és a descartes-i fejtegetések között azonban akkor válik nyilvánvalóvá, amikor Descartes jellegzetesen kétértelmű állásfoglalását olvassuk arról, hogy minek hatására alakul ki bennünk a nemeslelkűség, illetve mit tehetünk ennek érdekében.

<sup>161</sup> DESCARTES 2000, 129.

„[N]oha úgy tűnik, nincs még egy erény, amelyhez a jó születés annyira hozzájárul, mint ahhoz, amelynek következtében csak jogos értékünkön becsüljük magunkat, és noha könnyű azt gondolni, hogy az egyes lelkek, melyeket Isten az emberi testekbe helyezett, nem egyformán nemesek és erősek [...], mégis, annyi azért bizonyos, hogy a jó nevelés nagy szolgálatot tesz a születés hibáinak helyrehozásában. Az is bizonyos továbbá, hogy ha gyakran vizsgálódunk arról, hogy mi a szabad ítélőképesség, s mily nagyok az előnyök, amelyek a jó használatára vonatkozó szilárd elhatározásból származnak, valamint, másfelől, mily hiábavalók és haszontalanok a gondok, melyek a becsvágyókat gyöttrik, akkor képesek vagyunk fölkelteni magunkban a szenvedélyszerű nemeslelkűséget, majd pedig meg tudjuk szerezni a nemeslelkűség erényét is, amely, mivel úgyszólván az összes többi erény kulcsa, és általános orvosság a szenvedélyek minden rendellenessége ellen, ezért úgy gondolom, ez a vizsgálódás nagyon is megérdemli figyelmünket.”<sup>162</sup>

Azért beszélek jellegzetesen kétértelmű állásfoglalásról, mert hasonló kétértelműség jellemzi Descartes valamennyi megnyilvánulását a politika és a társadalom kérdéseivel kapcsolatban. Legjellemzőbb az *Értekezés a módszerről* második része, ahol a tudományos nézetek felforgatásának célkitűzését bejelentve hozzáteszi, hogy nem kíván a politikai nézetekkel foglalkozni, mert nem követi azok példáját, akiket sem születésük, sem vagyoni helyzetük nem tesz alkalmassá a politika ügyeinek intézésére, de mégis folyton beleártják magukat. Ugyanakkor maga az egész írás a legjellemzőbb descartes-i tézis intonálásával indul: minden ember ítélőképessége születéstől fogva egyforma. Vagyis nem világos, miért épp a születés és a vagyoni helyzet tenné lehetővé az államügyekkel való foglalkozást. Ugyanezzel a kettősséggel találkozunk az imént idézett szakaszban is: mintha a Don Carlos és Don Alonso képviselte hagyományos, a születéssel együtt járó nemesi erény értelmében vett nemeslelkűség és a józan ész – tehát az értelem és az akarat – természetes egyenlőségére épülő új nemeslelkűség viaskodna egymással a dominanciáért.

Semmiképp sem szeretném persze azt a látszatot kelteni, mintha Don Juanban egy új, filozófiai etika hőstét kellene ünnepelnünk. A *Don Juan* nem egy filozófiai tézis dramatizált megjelenítése – mint ahogy egyetlen Molière-darab sem az. Már az is eléggé tanulságos, hogy Sganarelle alakjában is megvan a korábban jelzett kettősség a prológu és a tulajdonképpeni szerep között, és a Don Carlos-

<sup>162</sup> 161. §, in: DESCARTES 2012, 146.

jelenetben megnyilvánuló új gyökerű nemeslelkűségnek a darab szempontjából talán nincs nagyobb jelentősége, mint Sganarelle prológusának. Azt a korlátozott hatókörű fausti törekvést, mely Don Juant áthatja, tisztán filozófiailag talán úgy kell értelmeznünk, mint a végtelen univerzum feltárulását kísérő alapvető jelentőségű etikai kérdések tudatosulásának egyik szakaszát, s egyfajta sikertelen választ. Mint ahogyan már Francis Bacon *Novum Organon*jában világossá válik a tapasztalatok pusztá empirikus gyűjtögetése kapcsán, úgy itt is kiderül, a szexuális és a házasság szentségének áthágásából fakadó sajátos gyönyörök pusztá felhalmozása semmiképp sem vezet el igazi eredményekhez.

## 4. AZ EMÓCIÓK/ÉRZELMI MEGMOZDULÁSOK INTELLEKTUALITÁSA

A nemeslelkűség és a szeretet/szerelem descartes-i fogalmának hátteréhez elengedhetetlenül fontos megismerkednünk az „intellektuális emóció”, avagy „a lélek belső megmozdulása” fogalmával, amelyet Descartes már *A filozófia alapelvei* legvégén is megemlít, de valamelyes rendszerességgel a *Lélek szenvedélyei* 147. cikkelye kezdi tárgyalni.

„[...] a jó és a rossz számunkra alapvetően a belső megmozdulásoktól függ, melyeket csak maga a *lélek* kelt a lélekben. Ebben különböznek azoktól a szenvedélyektől, melyek mindig a *szellemek* valamilyen mozgásától függenek.”<sup>163</sup>

A különbség a lélek emóciói és az összes többi között abban áll tehát, hogy az előbbieket az akaratból erednek, a lélek egyedüli cselekvő tehetségéből, miközben a többi emóció a testnek a lélekre gyakorolt cselekvő behatásából fakad, voltaképp a lélek *ellenében*, ahogy Descartes-nál olvassuk. Első pillantásra e kettőágazódás jól megalapozottnak tűnik. Mélyebbre pillantva azonban több, nyugtalanító problémával találjuk szembe magunkat az intellektuális, avagy belső emóció fogalma kapcsán, olyan problémákkal, melyek megnehezítik ennek az igen fontos egységnek értelmezését Descartes szenvedélyelméletén belül.

Milyen problémákra gondolok? Kezdhetjük mindjárt az értekezés címével is, amely maga is, az első cikkelyekben adott magyarázata is meglehetősen nagy hangsúlyt helyez az affektív fenomén vizsgálatának arra a jellemzőjére, amelyet Descartes saját megközelítésmódja legfontosabb újdonságának nevez valamennyi megelőző kísérlettel szemben. Ez az újdonság szerinte a test és a lélek sajátos funkciói közötti egyértelmű és következetesen végigvitt megkülönböztetésben áll, amely megkülönböztetés végső soron majd egyfajta agonisztikus viszony konstataciójává torkollik kettejük között. Az alaptézis, mely szerint a szenvedélyeket a léleknek kell tulajdonítani, egyértelműen előfeltételezi a meggyőződést, hogy egyrészt affektív fenoménnek csak és kizárólag a lélekben jelenhetnek meg, s másrészt hogy a test behatásának, *cselekvésének* okán jelennek meg a lélekben, amely nem tud mást tenni (nincs más *tehetsége*), el kell szenvednie ezt a ráhatást.

<sup>163</sup> 147. §, DESCARTES 2012, 138. Kiemelés – B. G.

„Annak megfontolását választom kiindulópontul, hogy mindazt, ami folyamatban van, vagy ami újonnan történik, a filozófusok általában elszenvedésnek nevezik annak a szubjektumnak tekintetében, amellyel történik a dolog, míg cselekvésnek annak tekintetében, amely előidézi, hogy megtörténjék. Úgyhogy bár a cselekvő és az elszenvedő gyakran igen csak különböznek, a cselekvés és az elszenvedés mégis ugyanaz a dolog, amelyet e két név a két különböző szubjektum alapján illet meg, amelyekre e dolgot vonatkoztathatjuk” (DESCARTES 2012, 68).

Ebből a nagyon éles megkülönböztetésből a cselekvő s a szenvedő szerepek között mindabban, ami a testből s lélekből összetett emberi létezőben végbemegy, az következik, hogy valahányszor csak olyasvalami történik a testtel, amely történésben a lélek cselekvő szerepet játszik, a testnek szükségszerűen szenvedőnek kell lennie. Descartes azonban tudomásom szerint sehol sem beszél „a test szenvedélyeiről” mint affektív fenoménekről, melyek szembenállnak a lélek *affektív* „cselekvéseivel” – vagyis megmozdulásaival/emócióival, mert az akarat, amelyet a lélek cselekvésének nevez Descartes, önmagában még nem affektív fenomén, nem érzelem.

Egy másik, kétségtelenül komolyabb és fontosabb nehézség válik láthatóvá, ha vetünk egy pillantást a szenvedélyeknek a 27. cikkelyben adott nevezetes meghatározására.

„Miután szemügyre vettük, hogy miben különböznek a lélek szenvedélyei valamennyi többi gondolatától, úgy tűnik számomra, általánosságban a következőképp határozhatjuk meg őket: a lélek olyan észlelései, vagy érzetei (*sentimens*), vagy megmozdulásai (*émotions*), melyeket kimondottan őrre vonatkoztatunk, s melyeket a szellemek valamilyen mozgása okoz, tart fenn és erősít fel” (81).

Descartes itt vezeti be az „emóció” (*émotion*) kifejezést, amelyet annak a cselekvésre késztetettségnek, mondhatni izgalmi állapotnak, aktivitásnak, kontrollálatlan dinamizmusnak megjelölésére alkalmaz, amely az „életszellemeknek” – az észlelhetetlenül kicsiny, cseppfolyósként megjelenő testeknek – sajátja, amelyek az érzékelhető testet – vagyis a sajátunkként érzékelt test részeit – arra készítetik, hogy a legkülönbözőbb módokon kezdjenek tevékenykedésbe. Az értekezés más passzusai alapján egyértelmű, hogy – kortársaihoz hasonlóan – Descartes is érzi s alkalmazza az *émotion* kifejezés eredeti „inchoatív” jelentését, vagyis hogy a szó a *kimozdulásra* utal valamely dolog békés, nyugalmi állapotából. S nem véletle-

nül használok a „békés” szót, hiszen a latin hagyományban az *emotio* szó eredetileg nem fizikai testek fizikai kimozdulására utalt, hanem *politikai* testek megmozdulásaira, vagyis alattvalók csoportjainak, testületeinek *mozgolódására*, *felzúdulására*, a *felfordulásra* magára, melynek célpontja az adott kormányzat.<sup>164</sup> A mozgolódásoknak, felfordulásoknak normális esetben nincs pontos, racionális terve, s pont ezért is nehéz ellenőrzés alá vonni őket – a kormányzó csak *reagálni* tud, *válaszlépéseket* tenni, azaz kénytelen elszenvedni azt, ami a mozgolódó alattvalók sokaságában aktivitás, *cselekvés*. Nyilvánvaló, hogy Descartes tudatában volt az „emóció” szóban kifejezésre jutó eredetileg politikai konnotációnak. Szenvedélyelméletének összefüggésében az alattvalók („szubjektumok”) testületét a jelentésátvitel révén az életszellemek sokasága képviseli, míg másfelől a kormányzat funkcióit a lélek tölti be. Mármost ha a lélek *emóciójáról* a most kifejtettek értelmében mint *felfordulásról* beszélünk, akkor ezt vagy a „megmozdulás” patológikus-szenvedélyszerű értelmében kell vennünk, vagy a kormányzat önfejű kényszeres cselekvéseként, amelynek nincs igazi *cselekvési* terve, hanem csak *reagál* szenvedőlegesen, talán Néróhoz hasonlóan, de semmiképp sem egy olyan kormányzat tevékenységéeként, amely átgondolt tervek szerint, ésszerűen intézi az ügyeket. Márpedig kétségkívül ilyen kormányzatra gondolunk akkor, amikor az intellektus, az *értelem* aktív működéséről beszélünk, az ő, az értelem *kimozdult*, *emotív* állapotáról, az ő – szükségképp ésszerű – cselekvéséről.

Meg kell említenünk még egy harmadik nehézséget is, amely inkább az értekezés formájára, semmint tartalmára vonatkozik. Amikor Descartes a *Lélek szenvedélyei* első részében bevezeti az emberi affektivitást boncolgató elemzéseinek legalapvetőbb terminusait, mint amilyen a „szenvedély”, az „emóció”, az „érzés”, az „észlelés”, akkor nem igazán készíti fel olvasóját arra, hogy később egyszer felbukkan majd még az emócióknak az az alapvető fajtája is, amely jellegében radikálisan eltér a korábban bevezetett fajtától. Akkor sem hangsúlyozza ki igazán ezt a másik fajtát, amikor felsorolja a szenvedélyek elsődleges okait az értekezés második részének elején.

„Az eddig mondottakból megtudtuk, hogy a lélek szenvedélyeinek végső és legközelebbi oka nem egyéb, mint az a cselekvési késztetés, amellyel a szellemek az agy közepén lévő kis mirigyet mozgatják. Ez azonban nem elég ahhoz, hogy meg tudjuk őket különböztetni egymástól: kutatnunk kell még forrásaikat és meg kell vizsgálnunk első okaikat. Mármost egyrészt igaz ugyan, hogy olykor az önmagát ennek vagy annak a tárgynak

<sup>164</sup> DILLER 2005.

megragadására determináló lélek cselekvése is okozhatja őket, sőt olykor még pusztán a test vérmérséklete vagy akár az agyban véletlenül fellépő benyomások is, mint amikor szomorúnak vagy vidámnak érzi magát az ember, anélkül, hogy meg tudná mondani, mi e szenvedély alapja. A mondottak alapján azonban úgy tűnik, hogy *az összes szenvedélyt kiválthatják az érzékeket mozgató tárgyak is, s hogy rendszerint ezek a tárgyak az alapvető okaik; ebből pedig az következik, hogy a szenvedélyeink megtalálásához elegendő, ha szemügyre vesszük e tárgyak valamennyi hatását.*<sup>165</sup>

E tekintetben, érdekes módon, Spinoza hű karteziánusnak bizonyul, hiszen ő is követi ezt a nem annyira követésre méltó példát: ő is elmulasztja bevezetni az aktív affektus fogalmát az *Etika* harmadik részének, vagyis a spinozai affektuselmélet kifejtésének a kezdetén. Ha már akkor bevezette volna az aktív affektusok csoportját – a helyett, hogy hagyta volna olvasóját csupán csak a harmadik rész legutolsó tételében konfrontálódni velük –, akkor nem adott volna ennyi lehetőséget gondolkodásának szimplifikáló értelmezései számára.

Negyedik nehézségként, bárha ez egyáltalán nem tűnik megoldhatatlannak, azért hadd említsem meg azt a túlzottnak tűnő magabiztosságot, amellyel a második részt záró 148. cikkely fogalmaz.

„Mármost mivel e belső megmozdulások érintenek bennünket a legközelebről, s következésképpen sokkal nagyobb hatalmuk van felettünk, mint a velük összetalálkozó szenvedélyeknek, melyektől különböznek, bizonyos, hogy máshonnan érkező zavaroknak, feltéve, hogy a lelkünknek mindig van mivel megelégednie a belsejében, nem áll hatalmukban, hogy ártsanak neki, hanem inkább örömének fokozására szolgálnak, mivel látja, hogy a zavarok nem bánthatják őt, s így ráébred saját tökéletességére. Ahhoz pedig, hogy a lelkünknek legyen mivel elégedettnek lennie, csak az erény pontos követésére van szüksége. Mert aki úgy élt, hogy a lelkiismerete nem vetheti a szemére, hogy valaha is elmulasztotta megtenni azokat a dolgokat, amelyeket a legjobbnak ítélt (amit itt úgy nevezek, hogy az erényt követte), olyan megelégedésben részesül, mely annyira hatékonyan boldoggá tudja tenni, hogy a szenvedélyek leghevesebb erőfeszítéseinek sem lesz soha elég hatóerejük ahhoz, hogy lelkének nyugalalmát megzavarják” (139).

<sup>165</sup> 51. §, DESCARTES 2012, 95. sk. Kiemelés – B. G.

A problémát itt az a feltűnő ellentét okozza, amely ennek, illetve az első részt záró 46. cikkelynek a fő gondolata között észlelhető. Ott ugyanis Descartes sokkal kevésbé magabiztosan beszél a lélek *tehetségéről* a szenvedélyeknek mint *testi* emócióknak a mérséklésében – az elfojtásukról már nem is beszélve.

Érdemes még felfigyelnünk arra is, hogy a 46. cikkely magasságában még nincs szó más emócióról, mint éppen csak a testről – ami másfelől teljesen logikus is, ha visszagondolunk arra, amit a 27. cikkely szenvedélydefiníciójában az imént olvastunk. A lélek saját képességét illető bizonytalanság magyarázata nem más, mint hogy az emóciók elvileg épp abban a turbulens mozgásban, ésszerű terv nélküli felfokozott mozgásban állnak a szívben és a szív körül, a vérben és az életszellemekben, amely mozgás előidézi, hogy az egész test igen heves meg rázkódtatásokon menjen keresztül, olyanokon, amelyeket teljes joggal vethetünk össze – s kell is, hogy összevegyünk – a politikai zavargásokkal, heves megmozdulásokkal.

„a szenvedélyek ugyanúgy jelenvalók maradnak a gondolkodásunk számára, ahogyan az érzékelhető tárgyak jelenvalók maradnak, mialatt az érzékszerveinkre hatnak. S ahogyan a lélek, ha erősen figyel valamilyen más dologra, képes megakadályozni, hogy meghalljon valami apró zajt vagy megérezzen valami enyhe fájdalmat, de nem képes megakadályozni ugyanezen a módon, hogy meghallja a mennydörgést vagy hogy érezze a kezét égető tüzet, ugyanúgy könnyedén fölülemelkedhet a kisebb szenvedélyeken, de már nem teheti ugyanezt a leghevesebbekkel és a legerősebbekkel, illetve csak azt követően, hogy a vér és a szellemek megmozdulásai lecsillapodtak. A legtöbb, amit az akarat tehet, amíg e megmozdulások erejük teljében vannak, hogy nem egyezik bele a következményeikbe, s visszatart olyan mozgásokat, amelyekre e megmozdulások diszponálják a testet” (91).

Azt is meglepőnek tarthatjuk, hogy a 17. cikkelyben, ahol Descartes az akaratról mint a lélek egyedüli aktív, *cselekvő* tehetségéről beszél, nem beszél egy aktív affektív fenomén lehetőségéről – ami éppenséggel akár még párhuzamos is lehetne Spinoza aktív affektusával, a természetes vonzódás (*inclination naturelle*) malebranche-i kategóriájával, vagy a világos észlelésekből kifejlesztett affektusokkal Leibniznél.

Mindezen nehézségek láttán azt az alapvető tézist szeretném képviselni, mely szerint a lélek intellektuális vagy belső emóciójának karteziánus fogalma nem egységes fogalom. Descartes több feladatot is igyekezett volna megoldani azáltal,

hogyan bevezetett valami ahhoz hasonló, ami más gondolkodóknál explicit módon a lélek aktív affekciója, *cselekvésben*, nem pedig *szenvedésben* megalapozódó érzelme. Ezek a feladatok hol közvetlenül saját gondolatmeneteiből fakadnak, hol pedig a levelezőpartnerei által feltett kérdések kapcsán merülnek fel. Ilyen partner volt Chanut vagy Erzsébet hercegnő. Úgy vélem, Descartes a *Lélek szenvédelmeit* az idő sürgető nyomása alatt fejezte be, miközben már Stockholmba, Krisztina királynő udvarába készült, s ez – vagy bármely más... – körülmény megakadályozta őt abban, hogy eredeti filozófiai tervét valóra váltsa, azt a tervet, amelyet a *Filozófia alapelvei* című munkájának negyedik könyvét, s ezzel az egész művet is lezáró cikkelyekben vázolt fel. Ehelyett olyan művet írt, amely mondhatni a *philosophia aulica* műfajához tartozik, s olyan témákra összpontosít, mint amilyen a lélek szenvédelmei vagy a klasszikus morálfilozófia legfontosabb fogalmai, az erény és a vétek. Ami számára s megcélzott közönsége számára fontos volt, az nem annyira a rendszert lezáró s a „végleges” etikát magában foglaló értekezés volt az emberről, hanem inkább egyfajta – többféleképp is alkalmazható – kézikönyv a szenvédelmek keletkezéséről, kibontakozásáról, szimptomáiról és orvosszereiről. Természetesen az így létrejött szenvédelmifilozófiai értekezés fő gondolatai részét képezték volna a lezáró nagyobb műnek, amely ezen túlmenően tartalmazhatta volna még – egyebek mellett – a lélek *cselekvéseiről* szóló tanítást mind az érzelmek, mind általánosságban a megismerés tekintetében, ahogyan ezt Spinoza *Etikájának* gondolatmenetei példázzák.<sup>166</sup> Ha elég ideje lett volna, s más, gátló körülmények sem léptek volna fel, továbbá ha végig gondolja a felmerülő problémákat, akkor talán végül maga is a „cselekvés” kifejezést alkalmazta volna „a lélek (intellektuális) emóciója” helyett – mint tette ezt Spinoza két és fél évtizeddel később –, vagy talán az „intellektuális érzés” (*senti-ment intellectuel*) kifejezést is alkalmazhatta volna, ha földézzük magunkban a *se sentir ému(e)* kifejezést, melynek fontosságára Pierre Guenancia hívja fel a figyelmet írásaiban.<sup>167</sup>

Ha nem tévedek, Descartes a *Filozófia alapelvei* negyedik részében mondja először egy emócióról, hogy intellektuális. A 188. cikkelyben kifejti, hogy nem tudta befejezni az értekezést úgy, ahogyan tervezte, két további rész megírásával. Cserében összefoglalja azt, amit ebben a két részben írt volna, melyekben az ember érzékelési és érzelmi folyamatainak elemzésére összpontosított volna. A 190. cik-

<sup>166</sup> Vagyis a belső megmozdulások elmélete nem maradt volna olyan „földalatti” vagy „elliptikus” elmélet, amilyenként P. Guenancia jellemzi, lásd GUENANCIA 1998, 323.

<sup>167</sup> Ahogy Guenancia fogalmaz: „Descartes aurait appelé d'un autre nom ce qu'il a toujours considéré comme inséparable de la notion de passion, à savoir la notion peu usitée d'action de l'ame qui, pour lui, se confond avec celle de la volonté” (GUENANCIA 1998, 302).

kelyben mutatja be nézeteit a jelenségek egy olyan csoportjáról, amely meglehetősen gyakran lép fel a mindennapi életben, ám amely meglehetősen zavaró egy mechanikára építő filozófus számára. A keretet ehhez az adja, hogy megemlíti három különböző módot arra, ahogyan öröm léphet fel a lélekben. Az első mód tisztán testi folyamatra épül, ahhoz hasonlóra, amelyet Descartes talán túlzottan is kiaknáz a *Lélek szenvedélyeiben*:

„Mert például, amikor úgy adódik, hogy vérünk különlegesen tiszta és jól lecsillapodott, úgyhogy a szokásosnál könnyebben és erőteljesebben tágu ki a szívben, akkor mindez megfeszíti azokat a kis idegeket, melyek ez üregek bejáratánál vannak, s egy bizonyos, egészen az agyig elhatoló módon mozgatja őket, ahol arra ösztönzi lelkünket, hogy természetes örömet érezzen.”<sup>168</sup>

Ugyanakkor vannak „más okok” is, amelyek „ugyanazt az örömrészt keltik fel a lelkünkben”. E más okok egyike elvileg szintén testi, noha gyakorlatilag ebben az esetben azok a mozgások, amelyek előidézik, hogy a vér jól szabályozott legyen, nem véletlenszerűek, s ebben az értelemben „természetesek”, hanem egy a képzelet folyamataira jellemző szabályt követnek:

„Így mikor azt gondoljuk, hogy örülünk valamilyen jónak, akkor ez örömrész elképzelése nem foglalja ugyan magában az örömet, ám mégis arra készteti az életszellemeket, hogy az agyból azokba az izmokba menjenek át, amelyekbe be vannak ágyazódva. Ezen a módon a szív nyílásai kitágulnak, aminek révén előidézi azt is, hogy ezek az idegek azon a módon mozognak, amely a természet intézkedése folytán az öröm érzését adja.”<sup>169</sup>

Ám a legérdekesebb módozat mégiscsak a harmadik, amelyben a már jól ismert *testi* jellegű mozgásokat *nem testi* folyamatok váltják ki.

„Így mikor valami újdonságról értesülünk, a lélek először is megítéli, hogy jó-e vagy rossz; ha jónak találja, olyan örömmel örül neki önnön magában, amely *tisztán intellektuális*, s olyannyira *független a testi emócióktól*, hogy még a sztoikusok sem tagadhatták meg a bölcsüktől, noha menessé akarták tenni minden szenvedélytől. Ámde mihelyst ez a *szellemi*

<sup>168</sup> DESCARTES 1996, 118. sk., a fordítást módosítottam.

<sup>169</sup> DESCARTES 1996, 119.

*öröm átkerül az értelemről a képzeletbe, a képzelet arra készíti a szellemeket, hogy az agyból a szív körüli izmok felé folyjanak, ott pedig felkeltsék az idegek mozgását, miáltal felkeltődik egy másik mozgás az agyban, amely a léleknek az öröm érzését (sentiment) vagyis szenvedélyét nyújtja.” (Uo., kiemelések – B. G.)*

Ebben a szakaszban Descartes az intellektuális emóciókat annak a módnak magyarázatában alkalmazza, ahogyan a szenvedélyek testi jegyei megjelennek bennünk anélkül, hogy bármiféle testi érintkezés fennállna köztünk és ama partikuláris testek között, amelyek alapesetben kiváltják e szenvedélyeket. Descartes itt reflektál arra a mindennapos tapasztalatunkra, hogy amikor hallunk, olvasunk, vagy épp a színházban látunk valamit, s általánosságban: valahányszor csak olyasmivel találkozunk, ami túlmegy a pusztán fizikainak a szféráján, vagyis aminek reprezentatív karaktere, *jelentése, értelme* van, akkor mindezek a dolgok és események képesek felkelteni bennünk ugyanazokat a szenvedélyeket, de legalábbis hasonlókat azokhoz, amelyeket a fizikailag-aktuálisan megélt tapasztalat hoz létre bennünk olyan események közegében, melyek hasonlítanak azokhoz, melyekről olvastunk, hallottunk, láttunk egy darabot a színházban stb. Descartes úgy vélekedik, ez kifejezetten az eszes lélek tevékenysége révén magyarázható, amely legelőször elválasztja a megjelenített értelmet fizikai hordozójától, hogy azután befolyása alá vonja testi mechanizmusainkat, mintha csak a szokásos és egyszerű fizikai oksági mechanizmus játszódna le bennünk. Hogy a két út hasonlóságát s mégis eltérő jellegét érzékeltessük, elegendő, ha csak azt felidézzük magunkban, hogy teljességgel lehetséges szeretnünk egy színészt vagy színésznőt a darab cselekménye alapján, miközben a valóságos életben a maga fizikai realitásában találkozással vele egyáltalán semmi szeretetreméltót sem találunk benne, vagy megfordítva. Ugyanakkor fontos hozzátenni s aláhúzni, hogy ezek az „intellektuális” élmények nem korlátozódnak az élet kivételes alkalmaira. A valóságos, mindennapi életben elmesélt történetek elmebeli „dekódolása” során is ugyanaz a folyamat megy végbe, mint amely egy színpadi darabnak *mint* színpadi darabnak a megértését lehetővé teszi, elkülönítve azt a hasonló szituációtól a való életben, s a lélek működés módja is ugyanaz, függetlenül attól, hogy a cselekmény a színházban játszódik-e le vagy – mint ahogyan manapság hozzá kell tennünk – egy szappanoperában, valóságshow-ban vagy akár pletykálgatás közben.

Természetesen az intellektuális emóciónak ez a típusa valamennyi lehetséges szenvedélyre kiterjed, legalábbis nem látok okot arra, hogy bármelyiket is kizárjuk e lehetőségéből. Ezért cserébe viszont azt kell mondanunk, hogy semmilyen

pozitívan értékelő megkülönböztetés nem helyénvaló az ebben az értelemben vett *intellektuális* emóció s az alapesetet jelentő *szenvedélyszerű* emóciók között.

E mellett az értelmezés mellett még a Descartes által valaha használt leg-enigmatikusabb példa alapján is hozhatunk föl egy érvet. E példa a *Lélek szenvedélyei* 147. cikkelyében található, a feleségét sirató férj áll a középpontjában. E cikkelynek először a konklúzióját idézem, amelyben Descartes pontosítja az *Alapelvek* negyedik részében adott értelmezését az intellektuális emóciókról. Descartes itt bevezeti az intellektualitás *reflektív* szintjét:

„Amikor különös kalandokról olvasunk egy könyvben, vagy színpadon látjuk őket előadva, akkor ez néha a szomorúságot, néha az örömet, néha a szeretetet vagy a gyűlöletet, s általában az összes szenvedélyt felkelti bennünk, a képzeletünknek kínálkozó tárgyak különfélesége szerint; ám eközben örömet szerez nekünk, hogy felkeltve érezzük őket magunkban, ez az öröm pedig intellektuális öröm, amely éppúgy születhet a szomorúságból, mint az összes többi szenvedélyből” (138. sk.).

Az első szinten nem találtunk semmilyen specifikus pozitív értéket, amely az intellektuális emóciónak lett volna tulajdonítható, amelyek ebben a kontextusban dekódoló interfészként működnek. Ezzel szemben mostani szövegünk az intellektualitás felsőbb szintjére lép át: a reflexió önmagunkra, a képességre bennünk, melynek révén interfészként tudunk működni – ami egy bizonyos hozzánk tartozó jót jelenít meg a számunkra – olyan intellektuális örömet ébreszt bennünk, amely egyáltalán nem változhat át szomorúsággá. Ennek alapján úgy vélem, pontosan a második szintű intellektuális emócióknak ez a feltétlenül örömteli jellege szolgáltat kulcsot a feleségét sirató férj példájának megértéséhez.

„[...] amikor egy férj a halott feleségét siratja, kinek feltámadása (ami olykor megeshet) bosszantaná, megtörténhetik, hogy a szívét fojtogatja a szomorúság, amelyet a gyászszertartás kelt benne, és annak a személynek a hiánya, akinek a társaságához hozzászokott; az is megtörténhetik, hogy a képzeletében megjelenő szeretet vagy szájalom néhány maradványa valódi könnyeket csal a szemébe, annak ellenére, hogy eközben a lelke legmélyén titkos örömet érez, amely megmozdulásnak (*émotion*) akkora hatalma van, hogy a szomorúság és az őt kísérő könnyek semmit sem vehetnek el az erejéből.”<sup>170</sup>

<sup>170</sup> DESCARTES 2012, 138, a fordítást módosítottam.

Nézetem szerint e szövegrész megértésének kulcsát a különböző szinteken különböző jellemzőket felmutató intellektuális emóciókban kell keresnünk. Ha ebből a nézőpontból vizsgáljuk, azt fogjuk találni, hogy a szövegünkben megjelenített férj igen összetett emocionális eseményen megy keresztül. Legelőször is érzékeli az ő saját *testi* folyamatos jelenében a felesége nem-jelen-létét, hiányát, ami nyilvánvaló lelki *szenvedélyt* vált ki belőle az értelem bármifajta közreműködése nélkül. Ehhez járul a gyászszertartás, mint olyan rituális aktus, amely szimbolikus aspektusát tekintve összevethető egy színházi előadással, s amely *megérteti vele*, vagyis értelmét annak az üzenetnek dekódolására készíti, mely szerint felesége nem pusztán az egyes jelen pillanatokban nincs jelen, hanem *örökre* ment el. A szomorúságot, melyet ez a dekódolt üzenet vált ki belőle – ezt nyugodtan hívhatjuk *első szintű intellektuális emóciónak*, *szomorúságnak* – kísérik szerelmének (vagyis egy öröm-szenvedély) nyomai a *még élő* felesége iránt, akit azonban a szertartáson *élettelenül* kell látnia, továbbá a *képzeleti alapú* sajnálat és szomorúság. Ugyanakkor az első szintű intellektuális szomorúságot magát is kíséri második szintű érzelem, *intellektuális öröm*, amelynek forrása a férj reflexiója képességére, mellyel azt az első szintű intellektuális szomorúságot érzi, amelyet a temetési szertartás és annak szimbolikus tartalma kelt benne – hisz maga az élettelen test tisztán fizikai megjelenése sosem lenne képes kommunikálni a halálhoz kapcsolódó igen összetett európai (vagy bármely más kultúrkörbeli) elgondolások lényegi alkotóelemeit.

Mint e fejezet legelején említettem, a szeretet/szerelem megértésének szempontjából is elemi jelentősége van az intellektuális emóció descartes-i teorémájának, s a feleségét sirató férj példája részben már igazolta is ezt az elgondolásomat. Ennél is mélyebbre juthatunk azonban a descartes-i elgondolások vizsgálatában, ha bevonjuk elemzéseinkbe azt a szövegegyüttest, amelynek tárgya kifejezetten a szeretet/szerelem. Ismeretes ugyanis, hogy a *Lélek szenvedélyei* megírását a szenvedélyekről szóló intenzív levélváltás készítette elő, melyben Descartes, Erzsébet hercegnő és Chanut, a stockholmi francia követ vett részt. A mi nézőpontunkból Chanut és az ő szeretetre/szerelemre vonatkozó kérdései érdemelnek megkülönböztetett figyelmet, mert ezek a kérdések készítették Descartes-ot nevezetesen, 1647. február 1-jén keltezett levelének megírására, melynek fő tárgya a szeretet mivolta, s két igen fontos további kérdés: „vajon a természetes fény önmagában is megtanít-e Isten szeretetére”, illetve „melyik szenvedély szertelensége vagy rossz használata ártalmasabb, a szeretetét, vagy a gyűlöletét?” (DESCARTES 2000, 224). Van még egy további, fontos kérdés is, melyet Descartes az 1647. június 6-i levelében válaszolt meg: „mely okok ösztönöznek gyakran arra, hogy inkább egy bizonyos személyt szeressünk, mint egy másikat, mielőtt még megismernénk

érdemét”.<sup>171</sup> A mi szempontunkból most az első két kérdésre adott válasz lesz fontos, amelyet Descartes egy jelentős megkülönböztetéssel indít: „meg kell különböztetnem a tisztán értelmi vagy észbeli szeretetet a szenvedélytől” (224).

Nézetem szerint ezek a levélbeli szövegrészek a kérdésekkel való gondolati birkozás közbülső fázisát mutatják fel: Descartes kísérletezik olyan megfogalmazásokkal, melyek részben a *Filozófia alapelvei* felől érthetők meg, részben viszont már elővételezik a *Lélek szenvedélyei* megfogalmazásait, noha e két réteg nem azonosítható egymással teljesen, sőt talán épp a korábban említett értelmezési javaslatom nyomán egy harmadik, meg nem írt mű olyasfajta gondolatmenetét készítette elő, amilyenhez hasonlót e fejezet végén fogok bemutatni. A *Lélek szenvedélyei*ben Descartes a szeretet egységes meghatározásával kezdi ennek az elsődleges szenvedélynek bemutatását, amely meghatározás többé-kevésbé meg egyezik a levélbeli meghatározással a szenvedélyként felfogott szeretetről.

„A szeretet a léleknek a szellemek azon mozgása által előidézett megmozdulása, amely a lelket akaratlagos kapcsolódásra ösztönzi azokhoz a tárgyakhoz, melyek megfelelőnek tűnnek a számára.”<sup>172</sup>

A *Lélek szenvedélyei*ben Descartes nem beszél a tisztán intellektuális vagy észben megalapozódó szeretetről, mint az intellektuális emóciók különleges fajtájáról. Feltételezem, ennek oka éppenséggel a levélbeli distinkció kísérleti jellege: Descartes bizonyos volt abban, hogy be kell vezetnie az intellektuális emóciók valamilyen fogalmát, de még nem volt bizonyos e fogalom pontos jellemzőiben, mint ahogy abban sem, milyen viszonyt kell tételeznie az intellektuális és a képzeleti-szenvedélyszerű emóciók között. Annak első egyértelmű jele, hogy eredeti szándéka az intellektuális emóciók előtérbe helyezése volt a szenvedélyszerűek rovására, a Chanut-nek adott válasz kiindulópontja, vagyis az *intellektuális* szeretet meghatározása. További jelzés, hogy kifejezetten beszél a lélek testetlen állapotáról, amelyet a szenvedélyértekezés külön nem említ. A levélben biztosít arról, hogy „az akaratnak mindezen mozgásai, melyek a szeretetet, az örömet és a szomorúságot, valamint a vágyat alkotják, mivel *ésszerű gondolatok, nem pedig szenvedélyek*, megtalálhatók lennének lelkünkben akkor is, ha egyáltalán nem volna teste”(224. sk., kiemelés – B. G.).

Úgy értelmezem ezt a szövegrészt, hogy benne Descartes „a szeretet tárgyainak” az intellektuális szeretet esetében a dolgok *ismeretét* tekinti. Ez a magyará-

<sup>171</sup> DESCARTES 2000, 252. Egy bizonyos szempontból ennek a kérdésnek lehetséges implikációit is vizsgálja a következő, Malebranche kartezianizmusáról szóló fejezet.

<sup>172</sup> 79. §, DESCARTES 2012, 105.

zata annak, hogy arról beszél, a szerető lélek a tárgyával „nem csupán akarata révén, hanem tényleg és valóságosan is egyesült az egyesülésnek azon a módján, amely megfelel neki” (224), vagyis nem csupán „akaratlagosan”, *de volonté* kapcsolódik a szeretett tárgyhöz, mint ahogyan ez, mint ennek a résznek bevezetőjében láttuk, a szenvedélyszerű szeretet esetén történik. Az intellektuális szeretetnek ezek a sajátosságai egyértelműen előkészítik Descartes pozitív választát Chanut második kérdésére, amely annak lehetőségét firtatja, hogy vajon lehetséges-e természetes módon szeretni Istent: a válasz az első szinten igen, ha az *intellektuális* szeretetre gondolunk, de nem, ha a *képzeletre építő* szeretetről van szó. Ugyanakkor már a következő bekezdés legyengíti az intellektualitás erejét: azt állítja, hogy „[a]míg azonban lelkünk hozzá van kapcsolódva a testhez, ezzel az észbeli szeretettel rendszerint együtt jár a másik, amelyet érzéki vagy szenzitív szeretetnek nevezhetünk” (225). Természetesen nagyon is lehetséges úgy értelmezni ezt a szakaszt, hogy közben figyelmen kívül hagyjuk az *ordinairement* határozószót, aminek eredményeként azt kapjuk, hogy szigorú párhuzamosság van az intellektuális szeretet, illetve az intellektuális emóciók és az érzékiek között. Ha nem tévedek, D. Kambouchner így értelmezi a szakaszt átfogó kommentárjában.<sup>173</sup> Én a magam részéről kissé bizonytalanabb vagyok, mert nagyobb hangsúlyt helyeznék az *ordinairement* kifejezésre. Descartes ugyanis két egymást kiegészítő esetet is említ, amelyekben a szigorú párhuzamosság biztosan nem működik:

„az is előfordul néha, hogy megvan bennünk a szeretetnek ez az érzése, anélkül, hogy akaratumk bárminek a szeretetére is késztetve lenne, mivel nem találkozunk olyan tárggyal, amelyet erre méltónak találnánk. S az ellenkező eset is előfordulhat, hogy ismerünk valamely érdemekben igen gazdag jót, amelyhez akaratlagosan csatlakozunk, ámde minden szenvedély nélkül, mivel a testben nincs hajlandóság rá” (225. sk.).

Az is igaz persze, hogy a következő bekezdés máris szinte az *ordinairement*-mondat megismétlésével nyit:

„Ezt a két szeretetet azonban rendszerint együtt találjuk: mivel olyan kapcsolat van közöttük, hogy amikor a lélek úgy ítél, hogy valamely tárgy méltó rá, ez a szívét azonnal azokra a mozgásokra készíti, melyek a szeretet szenvedélyét gerjesztik, és amikor a szív egyéb okok hatására

<sup>173</sup> KAMBOUCHNER 1995, 1, 354. skk, valamint KAMBOUCHNER 2002.

ilyen állapotba kerül, a lélek szeretetre méltó tulajdonságokkal ruházza fel szeretete tárgyát, amelyben máskor csupán hibákat látna” (ibid.).

Ez állítás második felére jól emlékezhetünk a korábbi fejezetekben idézett Lucretius-, illetve Molière-szövegrészekből,<sup>174</sup> s ezen túl teljességgel hozzá is kapcsolhatjuk az akarat elhamarkodott, s ebből fakadóan téves ítéleteiről szóló elmélethez az *Elmélkedések az első filozófiáról* című Descartes-mű negyedik részéhez, amint azt a Molière-fejezetben tettük. Ám e tények hatására azért még nem szabad szem elől tévesztenünk a magyarázat hiányát azokra az imént említett esetekre, amelyekben a párhuzamosság biztosan *nem* működik.

Összegzésként szeretnék visszatérni korábban említett gondolatomhoz, mely szerint Descartes szándékában állt tovább dolgozni a „tisztán intellektuális és észben megalapozódó” emóciók különböző fajtáinak problematikáján. Példaként szeretnék bemutatni egy sémát, amely egész jól bemutathatná azokat a különböző feladatokat, amelyeket nézetem szerint Descartes ezeknek az emócióknak tulajdonított.

Nevezzük az első szinten „ésszerűnek”, „észben megalapozódónak” azokat az emóciókat, amelyeket Descartes a *Filozófia alapelvei* negyedik részében, a korábban idézett 190. cikkelyben említ: azokat az emóciókat, amelyek azáltal váltódnak ki bennünk, hogy dekódoljuk egy könyvnek, egy drámai műnek, vagy akár csak az utcán véletlenül, szórakozottan gondolatainkba merülten, éppen csak meghallott beszélgetésnek az üzenetét. Még akkor is az észben megalapozódónak tekinthetjük e dekódoláson alapuló emócióinkat, ha amúgy szórakozottak voltunk, gondolatainkban máshol jártunk, „máshol járt az eszünk”. Mert hiszen mégis az eszünk volt az, ami tudattalanul munkálkodott a szimbolikus jelentéssel rendelkező fenomén kifejtésén abból, ami tisztán fizikai, vagy – a mindennapi élet nyelvén – pusztán zaj. Ezt a dekódolási folyamatot, vagyis a „spirituális”, szimbolikus üzenet elválasztását fizikai hordozójától felfoghatjuk úgy, mint az „egyetemes eszközként” értelmezett ész (*Értekezés a módszerről*, 5. rész) munkájának meglehetősen szofisztikus részét. Az észnek e munkája nélkül nem rendelkeznenk semmilyen érzékenységgel az emberi kultúra szimbolikus dimenziója iránt, amely azon a képességünkön nyugszik, hogy tudunk beszélni az ész révén, az ésszel összekapcsoltan – ellentétben az állatokkal és az emberformájú gépezetekkel, amelyek azt, amit mi zeneként, irodalomként, festményként stb. dekódolunk ésszel, szimbolikusan értelmező módon, pusztán fizikai jelenségeknek tekintik,

<sup>174</sup> Lásd kötetünkben például a 42. sk, és a 96. oldalon.

s mint ilyeneket helyezik el életösszefüggéseikbe.<sup>175</sup> Ezen az első szinten joggal beszélhetünk szigorú párhuzamosságról, sőt azt is joggal állíthatjuk, hogy a természet hozta létre – ahogyan Descartes nem ritkán fogalmaz: az üzenet „észen alapuló” dekódolása nyomán érzéki emóciók jönnek létre bennünk, vagy egyszerűen szólva *szenvedélyek*.

Nevezzük másodsor „intellektuálisnak” azokat az emóciókat, amelyek tárgyai tisztán értelmünk révén jelennek meg számunkra, mint amilyen Istennek a Harmadik elmélkedésben elemzett filozófiai fogalma, amelynek felbukkanását Descartes nevezetes és vitatott gesztusa követi, mellyel felhívja az olvasót Isten szemléletére s imádására:

„De mielőtt ezt alaposabban megvizsgálám, s egyszersmind más, ebből származtatható igazságokat gyűjtenék egybe, úgy látom jónak, ha fordítok némi időt Isten szemléletére, attribútumainak további kutatására, vagyis arra, hogy ama fény fölfoghatatlan szépségét, amennyire homályba borult elmém szeme egyáltalán képes erre - megtekintsem, csodáljam, imádjam. Amiként ugyanis a hit azt tanítja nekünk, hogy egyedül a fenséges Istennek ebben a szemléletében áll a túlvilági életben elnyerhető legfőbb boldogság, akként azt tapasztaljuk, hogy ugyanez a szemlélet, még ha kevésbé tökéletes is, oly nagy gyönyörűséget okozhat nekünk, amilyen csak egyáltalán elérhető az ember számára e földi életben.”<sup>176</sup>

Nyilvánvaló, hogy valami hasonlóra gondolhatott Descartes, amikor Chanut második kérdésére pozitívan válaszolt: igen, bizonyos, hogy a természetes fény önmagától is rávezet bennünket a felismerésre, hogy szeretnünk kell Istent. Ugyanakkor azonban komoly kételyek merülhetnek fel – s talán Descartes-ban is fölmerültek – azzal kapcsolatban, hogy mennyire általános a hatóköre ennek a tézisnek az intellektuális szeretetről, amelyet mindig kísér valamifajta *szenvedélyszerű, érzéki szeretet*. Vagyis kérdés, mennyire gondolható el például, hogy a Harmadik elmélkedés elolvasása felkelti ezt a fajta szeretetet az emberben – s még csak nem is a filozófiai kevéssé művelt közönségre kell gondolnunk, hisz még a mai tudós interpretátorok is megoszanak a tekintetben, hogy vajon mennyire gondolta, gondolhatta komolyan maga Descartes ennek az istenimá-

<sup>175</sup> Ugyanarról a kérdésről van tehát szó itt, mint amelyet e rész bevezető fejezetében Hobbes kapcsán hoztunk szóba: a nem csupán leképező, de a leképezetteket szimbolikusan értelmező létezőkről való számadás lehetőségéről a mechanikai filozófia terminusaiban.

<sup>176</sup> DESCARTES 1994, 65.

datnak a valóságát.<sup>177</sup> Ennek nyomán úgy vélem, a kétféle szeretet szigorú párhuzamossága ezen a szinten nem lelhető fel.

Végezetül nevezzük „tisztán intellektuálisnak” azokat az emóciókat, amelyeket az első szintű – éssen alapuló, illetve intellektuális – emóciókra, illetve a létrehozásukra való tehetség bennünk létre való reflexió vált ki bennünk. Ami a párhuzamosságot illeti ebben az esetben, érdemes visszatérni egy pillanatra az elhunyt feleségét, avagy – egy arisztotelészi gyökerű, Descartes által előszeretettel alkalmazott kifejezést alkalmazva – „másik önmagát” sirató férj példájára, megengedve természetesen, hogy vannak kevésbé egyértelmű esetek. Ismét csak kételyeim vannak azzal kapcsolatban, hogy közös jellemzője lenne a mindennapi embereknek, hogy testük olyképp van a megfelelő módon diszponálva, hogy szenvedélyszerű örömet érezzenek annak a tisztán intellektuális örömnél megfelelően, amelynek eredete a reflexió a gyászszertartás üzenetének dekódolására való tehetségünkre.<sup>178</sup>

Descartes-nak jó okai voltak tehát arra, hogy a *Lélek szenvedélyeiben* ne nyilatkozzék meg az intellektuális emóciók kérdéséről oly nyíltan és rendszeres formában, mint ahogy azt az olvasó szeretné. Két komoly, mélységesen nyugtalanító problémával kellett elsősorban szembenéznie: az első probléma az én sémám

<sup>177</sup> Már a magyar nyelvű Descartes-irodalomban is látható ez az ellentét, lásd SCHMAL 2012, 17–56, illetve LOSONCZI 2016.

<sup>178</sup> Nem tudom, foglalkoztatta-e Kantot valaha is Descartes szenvedélyelmélete, mindenesetre a *Pragmatikus érdekű antropológia* című munkája első részének 64. cikkelyében teljesen párhuzamos gondolatmenetet fejt ki azzal, amit Descartes értelmezéseként mutattam be az eddigiekben. Először is bevezeti a reflektív viszonyulást elemi emócióinkra: „Az élvezetről és fájdalomról azonban az önmagunkban lelt *magasabb* (tudniillik morális) tetszésünkkel vagy nem-tetszésünkkel is ítélünk: mármint ítélünk arról, vajon adjuk-e át magunkat az élvezetnek, avagy utasítsuk el őket inkább.” Azután kifejezetten a gyász példáján mutatja be az első szintű emóció és a második szintű morális reflexió összeütközését: „1, A tárgy lehet kellemes, élvezete mégis *visszatetszést* kelthet. Innen a *keserű öröm* kifejezés. – Akivel a szerencse mostohán bánt, s most egyszer csak rászáll a szülei vagy valami derék, jólelkű rokon öröksége, el sem kerülheti, hogy ne érezzen örömet elhunytuk fölött; ám azt sem, hogy el ne hessentse magától az örömnél ezt az érzetét. Ugyanez játszódik le annak a lelkében, aki egy hivatal várományosa, midőn szívében őszinte gyásszal utolsó útjára kíséri nagyra becsült elődjét. 2, A tárgy lehet kellemetlen; mégis *örömlenket lelhetjük* az általa keltett fájdalomban. Innen az *édes fájdalom* kifejezés – amilyen az amúgy jó módban hátrahagyott özvegyé, aki vigasztalhatatlannak mutatkozik, miről is gyakran vélük, méltatlanul, hogy csak színlelés.” Végül még az a legtisztább értelemben vett intellektuális öröm is megjelenik, amely a meghatározott típusú élvezetre képességünk az öröm forrása: „az élvezet túl élvezet voltán tetszésünkre lehet azzal is, hogy olyasvalamiben leljük föl, amivel foglalatossá válik a dicsőségünk: ha példának okáért a szép művészetekkel mulatjuk az időt, nem pedig érzéki örömmel, s ehhez társul az a tetszés is, melyet az okoz, hogy (finom embereként), efféle élvezetekre képesek vagyunk. – Hasonlóképp a fájdalom is nemtetszésünkre találhat túl azon, hogy fájdalom” (KANT 2005, 174. sk.).

szerinti észen alapuló emóciókkal kapcsolatos, amelynek másik aspektusa a lélekkel rendelkező létezők szférájának kitágítása a természetben. Mert még ha nem is minden individuális létezőt tekintünk lelkesnek – mint Spinoza teszi –, mégiscsak lehetnek mások is az emberi létezőkön kívül (feltéve persze, hogy egyáltalán vannak más, szigorú értelemben vett individuumok is, nemcsak az emberek). Másfelől érdekes megfigyelni, hogy Spinoza Descartes-nál sokkal nagyobb mértékben hangsúlyozza az ontológiai mozzanatot és a neki megfelelő, legmagasabb fokú megismerést: Descartes ad valamifajta elemzést – még ha nagyon rudimentárisat is – az ész szimbólumokhoz kapcsolódó munkájáról (a szimbólumokat a cassireri értelemben véve), míg Spinozánál nehezen tudnánk ezt beilleszteni a rendszerbe anélkül, hogy egyúttal már eleve le ne értékelnénk, az első fokú megismerési mód, a „hallomásból vett ismeret” eseteként.

A második probléma az én sémám szerinti intellektuális emóciókkal kapcsolatos. Hogyan különíthetnénk el az emberi létezők egy csoportját annak az intellektuális képességnek alapján, amely csaknem automatikusan áttevődik az affektivitás szférájába, s így nagyobb esélyt biztosít nekik egy olyasfajta boldogság, esetleg akár üdvösség elérésére, amelyből kizáratnak mások? Az első probléma Descartes mechanikai filozófiájának alapvető előfeltevéseivel kerül összeütközésbe, míg a második „annak a vallásnak” alaptételeivel, „amelyre Isten kegyelméből gyermekkor óta oktatták”.

De bárhogyan foglalunk is állást e problematikus pontokat illetően, abban egyetérthetünk Descartes-tal, hogy a szellemben – értsd: az eszes lélekben – megalapozódó „titkos vonzódás”, az intellektuális szeretet a kiváltó okok ismerete nélkül „annyi előismeretet feltételez lelkünk természetét illetően, hogy nem mernék levezetésükre egy levélben vállalkozni”. Ugyanakkor azt a biztató perspektívát is érdemes felvillantani, melyet a Chanut-nek írt 1647. június 6-i levél végén jelez Descartes: „mivel a meghatározott individuumok iránti szeretetteli barátság (*amitié*) a legfőbb jó az életben, joggal részesítjük előnyben azokat, akikkel titkos vonzódásunk összeköt, feltéve, hogy találunk bennük érdemeket is. Ezenkívül úgy vélem, hogy amikor ezeknek a titkos vonzalmaknak a szellemben van az okuk, és nem a testben, akkor mindig követni kell őket; legfőbb megkülönböztető jegyük pedig az, hogy a szellemből jövők kölcsönösek, ami a többivel csak ritkán fordul elő” (254).<sup>179</sup>

<sup>179</sup> Érdemes lenne kapcsolatba hozni ezt az elgondolást a montaigne-i barátságesszé korábban idézett óvatos megfogalmazásaival a szeretet/szerelem s a barátság, illetve ezek testi s lelki aspektusai közötti viszonyról.

## 5. MALEBRANCHE ÉS AZ ISTENSZERETET KARTEZIÁNUS FOGALMA

Az istenszeretet szisztematikus értéke Descartes-nál és Malebranche-nál kétségkívül meglehetősen eltérő. E vitathatatlan eltérés dacára a két elmélet összevetése fontos belátásokat ígér, már csak azért is, mert okkazionalizmusa okán Malebranche-t a 17. században mégiscsak karteziánus gondolkodóként volt szokás számon tartani. Mondhatjuk talán azt, ennek alapján, hogy Malebranche elmélete az istenszeretetről karteziánus?

Bármennyire kézenfekvőnek tűnhet is a teljesen negatív válasz, szerintem most sem szabad elhamarkodottan eljárni, érdemes több aspektusból is átgondolni s összevetni a két filozófus különböző, de legalábbis részben többértű szeretetfogalmait. Bizonyosra vehetjük persze, hogy Malebranche nagyjából hasonlókat gondolt Descartes szeretetelméletéről, mint amiket a sztoikusok elméletéről: hogy túl filozofikus ahhoz, hogy kielégítse azokat a gondolkodókat, akik a reformáció s ellenreformáció első hullámainak csillapultával vallásosság és teológia, illetve az új filozófia *összekapcsolásán* dolgoztak.<sup>180</sup> Descartes még sokkal inkább e két szféra *elkülönítésének* lehetőségét, sőt talán egyenest szükségességét fontolgatta. Mert ha lehetséges úgy beszélni „a Megtestesülés misztériumáról” mint ama „végtelen sok más nagy jótétemények” *egyikéről*, amelyekkel Isten nem csupán az emberről, hanem „végtelen sok más teremtményről” – *suum cuique*, mondhatnánk – gondoskodott – mint ahogy Descartes fogalmazott a Chanut-  
nek írt 1647. június 6-i levelében (251) –, akkor vitathatatlan, hogy megjelent a horizonton egy olyan álláspont, amely túl van a kinyilatkoztatáson alapuló teológián, amely erről az álláspontból nézve már csupán úgy jelenhet meg, mint a prédikátorok által propagált, filozófiai szempontból meglehetősen gyanús, antropocentrikus vallás. S ha esetleg feltesszük, hogy nem *maga* Descartes igyekezett elválasztani a kettőt, teológiát és filozófiát, akkor sem feledkezhetünk meg arról, hogy az őt követő századokban kialakult interpretációs hagyomány a karteizianizmus kifejezéshez szinte minden további megfontolás előtt ennek az elválasztásnak a szükségszerűségét tételezte. Vagy úgy történt ez, hogy magukból a szövegekből olvastak ki valami ilyesmit Voetiushoz, s mindazon kortársakhoz

<sup>180</sup> Lásd pl. a *Traité de morale* I. rész, 1. fejj., 23. cikkely zárlatát: „*Laissons aux sages de la Grèce et aux stoïciens cette vertu chimérique de suivre Dieu ou la nature*” (MALEBRANCHE 1992, 433).

haszonlóan, akik ateizmust láttak vagy véltek látni Descartes írásaiban, vagy úgy, hogy eszközként alkalmazták ezt a tézist, mert meg akarták menteni Descartes filozófiai autoritását úgy, hogy erőteljesen kihangsúlyozták szakítását a természet-filozófia terén a középkorral (d'Alembert). Ez pedig az értelmezésükben azt is implikálta, hogy Descartes annak a vallási-teológiai gondolkodásnak sem tulajdonított már többé komoly szerepet, amelynek ancillájaként (volt) szokás értelmezni a középkori filozófia egészét.

Mindezek ellenére úgy vélem, ígéretes vállalkozás rekonstruálni a Descartes-nál azért kissé csakugyan *rejtőzködő* elméletet Isten szeretetéről – összefüggésben a szeretetről alkotott, az eddigiekben már több aspektusból is szemügyre vett általános elméletével –, s összevetni azt Malebranche elméletével, amelyet nem csupán a *Traité de l'amour de Dieu* című, az *amour-pur*-, vagyis a tiszta-szeretet-vitára<sup>181</sup> összpontosító munkájában fejtett ki, hanem általános filozófiai traktátusaiban is, különös tekintettel a *Traité de morale*-ra, melynek olvasását maga is ajánlja a *Traité de l'amour de Dieu*-ben.

Induljunk ki talán abból a belátásból, hogy a szeretet filozófiai fogalmának legfőbb jelentősége alapvető értékorientációnk megalapozása. Filozófiai nézőpontból tekintve a szeretet *választás* egy inkább implicit, mint explicit, szabad döntés alapján, választás, amely egy vagy több létezőt tüntet ki, emel ki a környezetünket alkotó létezők közül. Az e rejtett döntéshez vezető, neki alapul szolgáló folyamat során e létezők *értékkel* ruháztatnak fel, szeretet-tárgyakként, érték-tárgyakként *konstituálnak* saját, perspektivikus értékelésünk alapján – vagyis általunk pozitívan értékelt tulajdonságokat tulajdonítunk nekik. Pontosan a szeretetnek, a szerető embernek ez a rejtett „munkája” az, amelynek személyes hátterét, módszerét és irányulását kell feltárni minden esetben, amikor egy gondolkodó, egy gondolkodásmód axiológiai középpontját próbáljuk megtalálni, azaz amikor megpróbáljuk megérteni szeretetfilozófiáját.<sup>182</sup>

Ezek az előzetes megfontolások fontos kérdések megfogalmazásához segítenek hozzá bennünket. Milyen motívumok győznek meg arról, hogy egy meghatározott partikuláris tárgyat tüntessünk ki *értéktárgy*ként, melynek érték volta szere-

<sup>181</sup> Könyvünk e második része természetesen csupán néhány körvonalat vázol fel, messze nem formál igényt a szeretetfilozófiák századaként (is) értelmezendő 17. század átfogó bemutatására. Az *amour pur* vitára s egyáltalán a szeretetfogalom megújuló teológiai értelmezéseire a században például csak utalunk. Mindezekkel kapcsolatban első közelítésben lásd SCHMAL 2007 és TERESTCHENKO 2000.

<sup>182</sup> E gondolatmenettel kapcsolatban lásd Scheler *ordo amoris*-ról szóló fejtegetéseit in: BOROS (szerk.) 2014, 144. skk, illetve Descartes-ra vonatkoztatva KAMBOUCHNER 2002.

tetünk révén alapozódik meg? Vagy megfordítva, amikor magát a szeretetet tekintjük motívumként, milyen tette, milyen vállalkozásra motivál bennünket egy partikuláris tárgy iránti szeretet? Vajon az a szeretet, melynek tárgya Isten, a szeretet különleges, más szeretetfajtáktól teljesen eltérő fajtája-e? Efféle kérdésekre keresünk választ, amikor az istenszeretetre vonatkozó elméleteket elemezzük Descartes-nál és Malebranche-nál, annak érdekében, hogy feltárjuk az őket egymással *rokonító* jellemzőket, azokat sem hagyva persze figyelmen kívül, amelyek *elválasztják* őket egymástól.

Miután egyfelől joggal állíthatjuk, hogy Malebranche-sal „teológiai fordulat” ment végbe a 17. századi filozófiában,<sup>183</sup> ezért másfelől fontos felidézni azt az ismert tényt, hogy Descartes viszont kategorikusan ellenezte a morálteológiára építő hagyományos szenvedélyelméleteket, s nem is csak általánosságban, hanem különösképp a szeretetre való vonatkozással is. Mint ahogy általánosságban a szenvedélyekre vonatkozóan elvetette az „indulatos” és a „megkívánó” fogalom-pár használatát,<sup>184</sup> úgy tartotta alkalmatlannak a „jóakarató szeretet” és a „megkívánó szeretet” közötti hagyományos megkülönböztetést is, amely szerinte pusztán csak a szeretet felszíni tulajdonságait jeleníti meg, miközben semmit sem fed fel lényegéből.<sup>185</sup> A szeretet általa adott *egységes*, a lényeg feltárására igényt tartó meghatározása, mint a bevezetőben is idéztük, s azóta is több aspektusból vizsgáltuk, a következő:

„A szeretet a léleknek a szellemek azon mozgása által előidézett megmozdulása, amely a lelket akaratlagos kapcsolódásra ösztönzi azokhoz a tárgyakhoz, melyek megfelelőnek tűnnek a számára.”<sup>186</sup>

Kétség sem férhet hozzá, az így definiált szeretet felújítja azt az antik, de a későbbiekben is újabb és újabb variációkban alkalmazott<sup>187</sup> elméletet a szeretőről, akik amennyiben szeretnek, eggyé válnak. Most azonban egy másik vonását szeretném kiemelni ennek a szeretetfogalomnak, és pedig azt, hogy „elektív szenvedély”, választáson, kiemelésen alapul – ahogyan azt e fejezet bevezetőjében vázoltuk. Három alapvető megfontolást szeretnék megemlíteni a szeretet e descartes-i fogalmával kapcsolatban.

<sup>183</sup> Malebranche filozófiai gondolkodását illetően legelsőként olvasandók Schmal Dániel munkái, különösen SCHMAL 2006, beleértve az általa gondozott gyűjteményes köteteket, illetve MALEBRANCHE 2007-et.

<sup>184</sup> 68. §, DESCARTES 2012, 100.

<sup>185</sup> 81. §, DESCARTES 2012, 106.

<sup>186</sup> 79. §, DESCARTES 2012, 105.

<sup>187</sup> Singer például ezt tekinti a szeretetelméletek közös nevezőjének, s eddig a pontig talán egyet is értünk, bár a történeti és a szisztematikus elemzéseinkben jelentős eltérések vannak. Lásd SINGER 1984, 5. skk.

Legelőször is: első közelítésben nem arról van szó, hogy a szerető s a szeretett valóságosan egyesüljenek; csupán *kapcsolódásról* van szó, amelynek ráadásul az elsőre alig feltűnő *akaratlagos* jelző mégiscsak sajátos, nem várt értelmet kölcsönöz. E jelzőt Descartes a következőképp magyarázza: az „akaratlagos” kifejezés arra a beleegyezésre utal, „amelynek révén a jelen pillanattól fogva összekapcsoltnak tekintjük magunkat azzal, amit szeretünk; így aztán egy egészet képzelünk el, amelynek csupán egyik részeként gondoljuk magunkat, másik részének pedig a szeretett dolgot tekintjük”.<sup>188</sup>

Vagyis amikor „akaratlagosan csatlakozunk” egy dologhoz, akkor alapvetően az *ego* figyelmének átirányításáról van szó *önmagáról* mint *egyedüli* értékcentrumról valami *másra*, amely önmagát mint *másik* értékcentrumot juttatja érvényre. Pontosabban nem is ő juttatja ekként érvényre önmagát, hanem – hiszen épp ez az „akaratlagosan” kifejezés értelme – a mi saját mentális aktusunk ruházza fel őt az értékcentrum szerepével. *Új értékcentrum* jön tehát létre, s ez még akkor is igaz, ha a „megfelelő a számára” terminus kiemeli, hogy e két értékcentrum kapcsolatban marad egymással.<sup>189</sup> Még ha maga Descartes nem alkalmazza is ezt a magyarázatot, megkísérelhetjük egyetlen szóval megragadni ennek a szeretetfogalomnak az értelmét, éspedig a „*con-sentement*” kifejezéssel, amely a szerető és a szeretett „*con-venance*”-án alapul s annak révén jön létre. A „*con-sentement*” ebben az összefüggésben olyasvalamit fog jelenteni, mint „(kölsönösen) megadni a hozzájárulást, megalapozni a másik értékként érzését, melynek eredményeként úgyszólván együtt-érzünk az értékekről”.

Ugyanakkor a Chanut-nek írott 1647. február 1-jei – vagyis még a *Lélek szenvedélyei* végső változatának elkészülte előtti, s a korábbi fejezetben már érintett – levél szerint a szerető *kétféleképp* tud kapcsolódni szeretete tárgyához.<sup>190</sup> A *Lélek szenvedélyei*-ben adott definíciónak ez az *ante litteram* alakváltozata épp a mostani vállalkozásunk szempontjából válik különösen fontossá, amelyben megkíséreljük értelmezni az istenszeretet descartes-i fogalmának módosulását Malebranche-nál – illetve, talán pontosabban: amelyben az istenszeretet malebranche-i fogalmát a descartes-i fogalom módosulásaként kíséreljük majd meg értelmezni.

<sup>188</sup> 80. §, DESCARTES 2012, 105. sk.

<sup>189</sup> Milyen értelemben *convenable a lui*, ha akár még a halálát is parancsolhatja, mint Isten vagy a fejedelem? De talán spinozai értelemben: jót s rosszat is csak olyasvalami tehet nekünk, amelyben van valami közös mivélünk (össze tud jönni velünk...). Talán úgy kell ezt felfognunk, mint a szokásos érvelést a hittel kapcsolatban: nem lehet kívülről ránk oktrojálni, saját hozzájárulásunk nélkül mit sem ér.

<sup>190</sup> „[A] dolgok különféleségének megfelelően különféle módokon lehet egyesülni velük [...]” (DESCARTES 2000, 231). Lásd még kötetünk előző fejezetének ugyanerre a szövegrészre vonatkozó elemzését.

Descartes ebben a levélben megkülönbözteti „a tisztán értelmi vagy észbeli szeretetet a szenvedélytől” (224). Ugyanakkor az általában vett szeretetnek az a definíciója, amelyet a levélben később ad, alapvetően nem különbözik attól, amelyet az imént idéztem a *Lélek szenvedélyeiből*, s amelynek egyetemes érvényét Descartes ráadásul kicsit később külön meg is erősíti. „[M]ivel a filozófusok nem szoktak különféle neveket adni olyan dolgoknak, melyek egy definícióhoz tartoznak, és mivel én nem tudok más meghatározást a szeretetre, csupán azt, hogy olyan szenvedély, melynek hatására akaratlagosan csatlakozunk valamilyen tárgyhöz, legyen az velünk egyenlő, vagy akár nagyobb, vagy kisebb, mint mi, hogyha a filozófusok nyelvén akarunk szólni, úgy érzem, azt kell mondanom, hogy lehetséges Istent szeretni” (231).

Azt javaslom, formalizáljuk kissé, amit Descartes mond. Javaslom, tekintsük szeretetfogalma alapjának az „akaratlagos csatlakozást valamely tárgyhöz”. Ha ez a tárgy intellektuális vagy az ész körébe tartozó – Isten, lelkünk, valamely dolog ismerete – a kapcsolat „reális” lesz, ha az érzékek körébe tartozik, akkor a kapcsolat megmarad „akaratlagosnak” a „*con-venance*” és a „*con-sentement*” értelmében, anélkül, hogy *valódi* – vagyis csakis a szellem szférájában végbe menő – egységesülés menne végbe. Voltaképp azt is kézenfekvő feltételeznünk, hogy maga a „szenvedély” szó értelme is megváltozik, amennyiben áttérünk az egyik esetről a másikra: abban az esetben, ha a tárgy az érzékek körébe esik, a *lélek elszenved* a szó konkrét értelmében a *test cselekvését*, miközben mikor a tárgy intellektuális vagy az ész körébe tartozó, akkor a lélek csak saját akaratának tevékenységét „szenved el”.<sup>191</sup> Ennek az előzetes megfontolásnak alapján levonhatunk egy érdekes következtetést a Descartes által a *Lélek szenvedélyei* 83. cikkelyében a következőképp bevezetett három szeretetfajta tekintetében:

„[...] amikor magánál kevésbé becsüli szeretete tárgyát, akkor egyszerűen csak vonzódik hozzá; amikor magával egyenlő mértékben becsüli, akkor azt barátságnak nevezzük; amikor pedig többre becsüli, akkor a szenvedélyt odaadásnak nevezhetjük.”

<sup>191</sup> Lásd a 19. cikkelyt a második fajta elszenvedés kapcsán: „Azok az észlelések, melyek oka a lélek, nem mások, mint akarásainknak és képzeletünk valamennyi aktusának, vagy a többi, a lélektől függő gondolatunknak az észlelései. Mert bizonyos, hogy egyetlen dolgot sem tudunk anélkül akarni, hogy egyúttal észleléssel ne ragadnánk is meg, hogy akarjuk. S bár lelkünkre nézvést cselekvés, ha akar valamit, ugyanakkor azért azt is mondhatjuk, hogy elszenvedés benne, amennyiben észleléssel megragadja, hogy akar. Mégis, mivel ez az észlelés és ez az akarás valójában egy és ugyanaz a dolog, s mivel mindig a nemesebb rész adja az elnevezést, így aztán egyáltalán nem szokás ezt a dolgot elszenvedésnek nevezni, hanem kizárólag cselekvésnek” (DESCARTES 2012, 77).

A Chanut-levél alapján anélkül is, hogy ezt kifejezetten állító Descartes-szövegre tudnák hivatkozni, megkockáztatom a következtetést, hogy alapvetően *kétszer* három szeretetfajtaival kell számolnunk: azzal a hármassal, amely az intellektuális vagy ész-szerű szeretethez tartozik, s azzal, amelyik az érzéki szeretethez. A másik oldalról nézve: a szeretet valamennyi fajtája megkettőződik egyrészt az *érzéki*, másrészt az *intellektuális* vagy *ész-szerű* ragaszkodássá, barátsággá és odaadássá, éspedig úgy, hogy a két forma viszonya egymáshoz egyik esetben sem szimmetrikus. Az intellektualitásnak sokkal nagyobb szerepe van az odaadásban, mint a ragaszkodásban, ahol nem nagyon jelenhet meg másként, mint *szimbolikus* intellektualitásként.<sup>192</sup> Amikor például *olvasunk* egy kék virágról, ellentétben azzal az érzéki affekcióval, amelyet a virág *látásakor* nyerünk; a barátság esetében a két fajta viszonya vagy aránya változhat, s talán a szimmetriájuk is inkább elképzelhető, mint a többi fajta esetében. Nagy jelentőséget tulajdonítok annak a ténynek, hogy ideális esetben ez az egyetlen fajta, amelyben emberi létezők szeretnek emberi létezőket: éppannyira alapulhat az érzékiségen, mint az intellektualitáson, vagy akár a kettejük keverékén is.<sup>193</sup> S ha végül az istenszeretetre gondolunk, ismét csak felidézhetjük a Chanut-nek 1647. június 6-án írt levelet, amelyben Descartes – mint említettem – a prédikátorokról beszél, akiknek törekvése végső soron arra irányul, hogy inkább érzéki alapú, semmint intellektuális istenszeretetet ébresszenek a hívők lelkében.

„S mivel azok a prédikátorok, akik Isten szeretetére igyekeznek ösztönözni bennünket, általában felhívják figyelmünket a különféle hasznokra, melyeket a többi teremtményből húzunk, és azt mondják, hogy Isten nekünk teremtette őket, de nem vizsgálta meg velünk a többi okot, amiért szintén mondhatnánk, hogy teremtette őket, minthogy ez nem tartozik a tárgyukhoz, ezért igencsak hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy csupán értünk alkotta őket” (251).

Mindezzel szemben áll azonban a filozófus, aki képes odaadást érezni Isten iránt az itt vázolttal homlokegyenest ellentétes megfontolás nyomán is, vagy talán inkább *csak úgy*: ha ugyanis végiggondolja, milyen felmérhetetlenül sok dologra terjed még ki Isten hatalma az emberen túl is. Úgy vélem, itt találjuk meg annak a magvát, amit az istenszeretetről alkotott, 17. századi *filozófiai* fogalomnak

<sup>192</sup> Lásd ezzel kapcsolatban az előző fejezet elemzéseit.

<sup>193</sup> Itt ismét érdemes utalni a montaigne-i barátságesszére, mert jól látható, hogy Descartes-nál ugyanaz a kérdésfeltevés áll a centrumban, miközben két emberöltő alatt teljesen átalakult a filozófiai kérdésfeltevés módja, s vele együtt alakult az a horizont is, ahonnan a válasz várható.

nevezhetünk: az ebben az értelemben vett karteziánus alapfogalomból indult ki, s ezt fejlesztette tovább saját istenszeretet-konceptiójává Spinoza is, Malebranche is. Spinoza inkább sztoikus irányban, Malebranche inkább hagyományosan keresztény–augusztiniánus irányban.

Alapvető jelentősége van annak – amit második megfontolásomként szeretnék bevezetni –, hogy az istenszeretet karteziánus fogalma a legmagasabb fokon tanúskodik arról, illetve a maga teljességében magában foglalja a *szenvedély/szenvedés* descartes-i filozófiájának specifikumát, azt ugyanis, hogy az „ember” nem csupán mint *emberiség* veszíti el narcisztikus kitüntetettségét a világegyetemen belül, hanem úgy is, mint *ez és ez a partikuláris ember*. Az *ego* nem az az egyedüli értékcentrum, amelyből sugárzik az érték a Másik valamennyi lehetséges fajtájára, mint olyan létezőkre, melyeknek nincs önálló, az egótól független saját értékük; s megfordítva: az *ego* nem emeli magát a világ minden más dolga fölé, *ellenükben* alapozva s erősítve meg saját pozícióját. Mert épp az istenszeretet koncepciójában jelenik meg a leglátványosabban, hogy az értékek az ellenkező irányból is sugárzódhatnak, a szeretett dologból a szerető felé: nagyon is vannak a szeretetnek olyan fajtái, amelyekben a szeretett dolog emeli föl, alapozza vagy erősíti meg magát *az egóval szemben*, szeressen bár, amennyire csak tud. Pontosan az *ego alávetettségét* kell kihangsúlyoznunk, mint a szeretet fajtáiról adott karteziánus elemzés vizsgálata során feltárt lényegi háromosztatúság polemikus értelmét, azét a háromosztatúságét, amely ellentmond a kétosztatúság hagyományos, ámde mint láttuk, Descartes szerint felületes tézisének, amely *amour de bienveillance*-ra és *amour de concupiscence*-ra, jóindulatú és megkívánó szeretetre igyekezett fölosztani a szeretet egységes fogalmát.

„Még indokoltabban lehet szerintem a szeretet fajtái között különbséget tenni azon az alapon, hogy a szerető saját magával összehasonlítva mennyire becsüli azt, amit szeret. Mert amikor magánál kevésbé becsüli szeretete tárgyát, akkor egyszerűen csak vonzódik hozzá; amikor magával egyenlő mértékben becsüli, akkor azt barátságnak nevezzük; amikor pedig többre becsüli, akkor a szenvedélyt odaadásnak nevezhetjük. [...] Mármint e háromféle szeretet közötti különbség főként a hatásaik révén mutatkozik meg: amennyiben ugyanis mindegyikben összekapcsolnak és egyesítettnek tekintjük magunkat a szeretett dologgal, mindig készen állunk arra, hogy feláldozzuk a szeretett dologgal alkotott egész kisebbik részét, hogy megőrizzük a másikat. Ez pedig ahhoz vezet, hogy az egyszerű vonzalomban mindig előnyben részesítjük magunkat annál, amit szeretünk, míg ellenkezőleg, az odaadásban annyival inkább részesítjük

előnyben a szeretett dolgot önmagunkkal szemben, hogy a haláltól se félünk, csak hogy megmaradjon. Gyakran szolgáltatnak példát erre azok, akik kiteszik magukat a biztos halálnak fejedelmük vagy városuk védelmében, sőt néha olyan embertársaik érdekében is, akik iránt odaadást éreznek.”<sup>194</sup>

Jól látható tehát, hogy az érték kisugárzásának megfordítása messze nem csupán *teoretikus* lehetőség Descartes-nál. A Chanut-nek és Erzsébet hercegnőnek írott leveleiben pontosítja, hogy az odaadás egyáltalán nem kivételes típusa a szeretetnek.<sup>195</sup> Szeretetteli szenvedélyeink Isten, a haza, városunk, s akár még a születés vagy az érdemek szerint nemes emberek iránt is, példázzák az *odaadás*ként értelmezett szeretetet, de még maga az igaz barátság is felmutat valamit az odaadásból, még ha „hivatalosan” Descartes külön típusként sorolja is be.

Ebben az Erzsébethez 1645. szeptember 15-én írott levelében Descartes a legfőbb jóról beszél, s hogy miként lehet jól élni az ismeretével, „hogy megállapíthassuk, mi a legjobb az élet minden cselekedetében”. Kifejti, hogy két dologra van szükség ahhoz, „hogy mindig helyesen ítélhessünk: az egyik az igazság ismerete, a másik annak megszokása, hogy emlékezzünk erre az ismeretre,” mármint azon dolgokéra, „amelyek leginkább hasznunkra vannak. Ezek között az első és legfontosabb az, hogy van Isten, akitől minden dolog függ, aki végtelenül tökéletes, akinek hatalma fölmérhetetlen, rendelései csálhatatlanok [...]” Descartesnak ez az érve egyértelműen *filozófiai*, eltérően olyan, lehetséges érvektől, amelyek vallási-teológiai értelmű argumentáció részét képeznék. Határozatlan névelővel beszél *egy* általában vett istenről, akinek olyan tulajdonságokat tulajdonít, amelyeket a filozófusok többnyire az istennek vagy isteneknek tulajdonítanak. Ezt az itt s még legalább három, ebből a szempontból alapvető szövegben megjelenő attitűdöt a továbbiakban *filoteistának* fogom nevezni. Az első további szöveghely magának ennek a levélnek a folytatása. „[M]ert ez tanít meg arra, hogy jó szívvel fogadjuk, ami velünk történik, hiszen mindent egyenesen Isten küld ránk és mivel a szeretet igazi tárgya a tökéletesség, valahányszor Istenhez emeljük elménket, hogy a maga valóságában szemléljük, olyan természetes hajlandóság ébred bennünk az ő szeretetére, hogy balsorsunkban is örömet lelünk, arra gondolva, hogy az ő akarata valósul meg abban, ami bennünket sújt.” További fontos szöveghely az imént idézett Chanut-levél párhuzamos megfogalmazása, mely több mint egy évvel az Erzsébetnek írott levél után íródott – jelezve ezzel, hogy nem

<sup>194</sup> 85. §, DESCARTES 2012, 107.

<sup>195</sup> Lásd az 1645. szeptember 15-i levelet Erzsébetnek, in: DESCARTES 2012, 178–180, illetve DESCARTES 2000, 160–165.

csupán felszínes gondolatkísérletről van szó: „semmi kétségem nincsen affelől, hogy valóban képesek lehetünk szeretni Istent pusztán természetünk ereje által”; amihez azért természetesen „igen figyelmes elmélkedésre van szükség, mivel más tárgyak állandóan elvonják figyelmünket” (229).

Nem gondolom, hogy túlzó az az értelmezés, amellyel e mondat utolsó részét utalásként fogjuk fel az első filozófiáról szóló *Elmélkedésekre*, s kiváltképp a harmadik elmélkedés jól ismert, az előző fejezetben is fölidézett zárlatára. Hiszen Descartes e helyütt úgyszólván bejelenti annak a feladatnak a megoldását, amelyet a Chanut-levéiben körvonalaz – *avant la lettre*, természetesen.

„De mielőtt ezt alaposabban megvizsgálám, s egyszersmind más, ebből származtatható igazságokat gyűjtenék egybe, úgy látom jónak, ha fordítok némi időt Isten szemléletére, attribútumainak további kutatására, vagyis arra, hogy ama fény fölfoghatatlan szépségét, amennyire homályba borult elmém szeme egyáltalán képes erre – megtekintsem, csodáljam, imádjam.”<sup>196</sup>

Továbbá nagyon is fontosnak tűnik számomra ebből a perspektívából nézve, hogy tudatában legyünk: Descartes mind az idézett elmélkedésben, mind az idézett levélben behatárolja kijelentéseinek horizontját. Mindkét helyen hangsúlyozza, hogy ezek a filozófiai eszmék csak *ebben az életben* érvényesek, s az egyetlen, amit tehetünk, keresni valamilyen *simulacrumot* az *eljövendő élet*ről való elmélkedés számára, amely vagy filozófiai elmélkedés formáját öltheti, vagy saját istenszeretetünk bizonyos attribútumainak elképzelését, melyek mindketten megéreztetik velünk már most is a jövőendő életben élvezhető megelégedettséget – legalább részben.

Ezekben a szövegekben tehát az istenszeretetnek ugyanaz a kettős koncepciója bontakozik ki, amelyet a korábbiakban érintettünk, s amelyre vagy meglehetősen földi-emberközpontú, sőt akár megvetendő motívumok készíthetnek (lásd az Edward hercegnek, Erzsébet testvérének katolicizmusra való áttéréséről szóló levelet,<sup>197</sup> illetve az 1647. június 6-i Chanut-levélből a már említett részt a prédikátorokról), vagy metafizikai elmélkedések az isteni tökéletességekről. Ez utóbbiból következhet akár még az a fajta testi gyönyörűség is, amely az intellektuális öröm kísérője. Az istenszeretetnek *mind e két formája* aszimmetrikus abban az értelemben, hogy a szerető és a szeretett dolog közötti viszony aszimmetrikus.

<sup>196</sup> DESCARTES 1994, 65.

<sup>197</sup> 1646. január, DESCARTES 2000, 185. sk.

Fontos aláhúznunk, hogy ez a különös formájú aszimmetria az odaadás értelmében vett szeretetben nyilvánvalóan alapul szolgálhat egy olyan teológiai-politikai elmélet számára, amely vagy a „minden hatalom Istentől való” koncepciójából indul ki, vagy a *lex caritatis* eszméjéből.<sup>198</sup>

Ugyancsak ez az aszimmetria vezet el bennünket az imént említettek után a harmadik megfontolásunkhoz. Mert a *cogito* metafizikai tanítása ellenére, amelyet gyakran értelmeznek *szolipszisztikusként*, vagy – áttéve a szeretetelmélet nyelvére – *narcisztikusként*, amely szerint az eszes lélek csak önmagát ismeri bizonyosan létezőként és egyedüli értékhordozóként, a descartes-i szenvedély-filozófia axiológiai tengelyében elhelyezkedő elmélet Isten szeretetéről arra kell késztesen bennünket, hogy újraértelmezzük filozófiája egész építményét a filoteista nézőpontból, vagyis úgy, hogy feltárjuk benne az istenszeretethez vezető *filozófiai* utakat.<sup>199</sup>

Ez egyértelműen mutatja, hogy Descartes alapvetően elfogadja az értékek hierarchikus rendjének eszméjét, valamint hogy a szabályozott szeretetnek pontosan erre a rendre kell orientálódnia. Az Erzsébetnek, illetve Chanut-nek írt leveleiben beszél Descartes erről a rendről, s az általa alkalmazott kifejezések világosan mutatják, hogy arra a szeretetre gondol, amelynek alapzata a *tökéletesség* fogalmára épülő normatív természetjog. Amint az imént már idéztük, meg van győződve arról, hogy a lélek képes teljesen természetes úton eljutni Isten szeretetéhez:

„[...] mivel a szeretet igazi tárgya a tökéletesség, valahányszor Istenhez emeljük elménket, hogy a maga valóságában szemléljük, olyan természetes hajlandóság ébred bennünk az ő szeretetére, hogy balsorsunkban is örömet lelünk, arra gondolva, hogy az ő akarata valósul meg abban, ami bennünket sújt.”<sup>200</sup>

A szeretet fajtáiról szóló descartes-i gondolatmenetet követve eljutottunk tehát az istenszeretet eszméjéhez. Elemzésünk megmutatta, hogy az a Descartes, akit általában a legfőbb értéként tételezett ego fő filozófusaként szokás bemutatni, szeretetről szóló gondolatmeneteiben végső soron eljut az önfeláldozás, sőt az én megsemmisítésének kétfajta legitimációjához is, még ha ez a megsemmisítés semmiképp sem oly feltétlen nála, mint Szalézi Szent Ferencnél, a korabeli misztikusoknál vagy Fénelonnál. Eljutottunk tehát arra a pontra, ahol áttérhetünk, sőt át kell térnünk Malebranche elméletére az istenszeretetről. S nem is csupán azért, mert a 17.

<sup>198</sup> E lehetőségek mélyreható elemzését lásd GUENANCIA 2012, illetve CARRAUD 1993, 515–536.

<sup>199</sup> RODIS-LEVIS 1987 nyomán.

<sup>200</sup> Erzsébetnek 1645. szeptember 15-én, DESCARTES 2000, 161.

század második felében őt és okkazonalista követőit volt szokás karteziánusként emlegetni, hanem azért is, mert az *amour pur*, a „tisztá szeretet” általa adott értelmezése kifejezetten rokonítja őt Descartes filoteizmusával, melyet, mint emlékszünk, két értékcentrum jellemez, azok felfogásával szemben, akik a „tisztá szeretet” eszméjét képviselték Istennel, mint a kizárólagosan egy értékcentrummal.

Úgy vélem, a kapcsolat Malebranche és Descartes között abban a pillanatban evidenssé válik, amint felidézünk istenszeretetre vonatkozó elméleteiket. Descartes-nál, mint láttuk, Isten szeretete teremtményei iránt aligha fogható föl másként, mint fordított analógiában a ragaszkodással, az első aszimmetrikus szeretetfajtával. Itt a szerető – ebben az esetben Isten – alkotja az egésznek azt a részét, amely végtelenül nagyobb, mint a másik; következésképp Isten, mint szerető a rendelkezésére álló javakat az abszolút szuverén módján fogja szétoosztani: akaratát egyik pillanatról a másikra folyamatosan megújítja a világ teremtését, s a teremtet világ fejlődése csakis Isten legfőbb jósága eredményeként kormányoztatik a jó felé. Malebranche-nál az emberekben lévő természetes hajlandóság tételezése pontosan megfelel a descartes-i filozófia e filoteista oldalának, megnyitva így az utat a karteziánussá minősítés előtt. A szellem természetes hajlandóságai, funkciójukat tekintve, olyan szerepet játszanak Malebranche-nál, mint a testmozgások. „Helyük” az akaratban van, amelynek feladata másfelől az értelem irányítása azáltal, hogy a megismerésre irányuló általános tendenciát különös tárgyakra fókuszálja. Ezek a hajlandóságok, eredetüket tekintve, Isten akaratának folyamatos bepecsételődései az elmébe, Istenéi, aki ezen a módon lát el bennünket gondolkodásunk alapirányával a jó felé. S éppen itt találjuk a szeretetfogalom szisztematikus helyét Malebranche-nál: a kegyelemként adott szeretet révén irányítja Isten az ember-előtti világot *közvetlenül* a jó felé, s ugyane szeretet révén pecsételi a hajlandóságokat az emberi akaratba, hogy az emberek képesek legyenek – de kötelességük is legyen egyszersmind –, Isten e világi képviselőiként tevékenykedni. A tevékenykedés e fajtája nem más, mint a jó céljaikhoz – vagyis teológiailag megalapozott természeti céljaikhoz – juttatni el a világban zajló folyamatokat, összességében pedig hozzájárulni az egész világ jóvá válásához.

„Az általában vett jóra irányuló szeretet valamennyi partikuláris szeretetünk alapelve, mivel valójában ez a szeretet nem más, mint az akaratunk: mert [...] az akarat nem más, mint a természet szerzőjétől folyamatosan érkező bepecsételődés, amely az ember szellemét az általában vett jó felé viszi.”<sup>201</sup>

<sup>201</sup> *C'est l'amour du bien en général qui est le principe de tous nos amours particuliers, parce qu'en effet cet amour n'est que notre volonté : car [...] la volonté n'est autre chose que l'impression continuelle de l'auteur de la nature, qui porte l'esprit de l'homme vers le bien en général.* In: MALEBRANCHE 1979, 388.

Jól látható, hogy az istenszeretnek ez az elmélete több ponton is közösséget mutat a descartes-i elmélettel. Mégis, mielőtt rátérnék e pontok bemutatására a *Traité de l'amour de Dieu* alapján, sietek hozzátenni, hogy nem fogom figyelmen kívül hagyni azt a nagy különbséget kettejük filozófiai látásmódja között, amely alapvetően az Isten és a teremtmények univerzuma közötti viszonyra vonatkozik. Ez a különbség mindenképp kihat az istenszeretetről szóló elméletükre is.

Félretéve most a személyes őszinteség vagy őszintétlenség kérdését, a descartes-i szövegekben kifejezésre jutó elgondolás e viszonyról erőteljesen filozófiai karakterű – teljességgel megfelelve egyébként annak az óvatos megfogalmazásnak a teológiával kapcsolatban, amelyet a módszerről szóló *Értekezés* első részében olvasunk.<sup>202</sup> S noha igaz, hogy a Burmannal folytatott s általa rögzített beszélgetés nem teljesen autentikus Descartes-szöveg, ám mégsem szokás kételyt támasztani a gondolatok karteziánus voltával kapcsolatban, s amit Burmannak mond *valamennyi*, teremtményi mivoltában tekintett létezőről – hogy ugyanis valamennyien Isten képét hordozzák magukon, még ha különböző mértékben is –,<sup>203</sup> nagyon is egybevág a Chanut-nek írott levél megfogalmazásával arról, hogy nincs mi megakadályozhatná Istent abban, hogy olyan nagy jótéteményeket juttasson más létezőknek is, mint amilyen Jézus Krisztus volt az emberek számára. Ezt a véleményét *filozófiai* eszmékre alapozza, miközben igen tanulságos módon félreteszi az Isten–ember kapcsolat *egyediségének* feltevését, amelyet ugyanakkor Malebranche saját gondolkodása sarokkövének tekint. Az egyediség feltevéséből az következik, hogy Jézus Krisztust Isten *egyedi* ajándékának, általa juttatott „jótéteménynek” kell tekinteni, miközben a nem emberként létezők csakis az ember irányítása, sőt akár korlátozott hatókörű gondviselése révén, tehát csupán közvetve, kerülhetnek be az üdvtörténetbe. „Mert Jézus Krisztus kegyelme, melynek révén állunk ellen a szabályokat áthágó gyönyörnek, már maga is szent gyönyör, a legfőbb gyönyör reménye és előíze.”<sup>204</sup> Malebranche tehát semmiképp sem filozófiai eszközöket keres a szabályokat áthágó szenvedélyek túlzásai okozta

<sup>202</sup> „Tiszteltem teológiánkat, s éppúgy ki akartam érdemelni a mennyországot, mint bárki más. Amikor azonban megtudtam, [...] hogy az oda vezető kinyilatkoztatott igazságok meghaladják értelmünket, nem mertem volna alávetni őket gyenge okoskodásomnak. [...] aki megvizsgálásukra vállalkozik, annak valami rendkívüli mennyei segítségre van szüksége, s többnek kell lennie embernél” (DESCARTES 1992, 20. sk.).

<sup>203</sup> „[Ellenvetés:] Ámde így a kő stb. is rendelkezni fog istenképiséggel. [Válasz:] Bizony, ezek is Isten képére és hasonlatosságára teremtettek, csak hogy ez a hasonlóság az ő esetükben igen távoli, csekély és zavaros. Én azonban, aki többet kaptam Isten teremtéséből, inkább rendelkezem képével is” (DESCARTES 1994, 64).

<sup>204</sup> „Car la grâce de Jésus-Christ par laquelle on résiste au plaisir déréglé est elle-même un saint plaisir, c'est l'espérance et avant-gout du souverain plaisir” (MALEBRANCHE 1992, 1052).

bajok ellenszeréül, mint Descartes, s persze még ennél is kevésbé fizikaiakat. Az ő gyógymódja Jézus Krisztus természetfeletti, azaz ebben az értelemben *metafizikai* kegyelmére épül, melynek filozófiai alapú megsokszorozása a nem emberi létmódon létezők különböző fokozatai szerint, számára teológiailag elgondolhatatlan volna. A megvilágosodott gyönyör valódi oka Jézus Krisztus kegyelme, vagyis a tiszta, semmitől sem korlátozott hatóképesség a hatás kifejtésére való ama teljes képtelenséggel szemben, ami a teremtményeknek jutott osztályrészül.

Mindezeket figyelembe véve azt mondhatjuk, hogy Malebranche elmélete nagyon is egybecseng Descartes-ével, *ha* eltekintünk Jézus Krisztus szerepétől a rendszeren belül. Néhány példával szeretném megvilágítani ezt a részleges egyetértést.

Legelőször is a korábbi Descartes-idézetre utalok, amelyből kiderült, hogy Descartes szerint az isteni tökéletesség teljesen természetes módon vonzza az embert s indít a szeretetére. Van egy szakasz a *Traité de l'amour de Dieu* című írásban, ahol Malebranche olyasmit mond, ami nagyon jól megfelel Descartes tézisének:

„De mivel a Rend, amelyről beszélek, semmi más, mint az a viszony, amelyben az isteni tökéletességek állnak egymással, mind az abszolútak, mind a relatívak, ezért világos, hogy a Rend szeretete semmi más, mint Isten szeretete s minden dologé, amennyiben az őket Istenhez fűző viszonyuk révén vesszük őket tekintetbe. Mert szeretni a Rendet semmi más, mint Isten szeretete s minden dologé, amennyiben vonatkozásban állnak az isteni tökéletességekkel, s ugyanígy az önmagában, minden más dolog felett tekintett Isten szeretete is, mivel magába zárja valamennyi dolog tökéletességét, éspedig végtelenül tökéletesen.”<sup>205</sup>

E szakasz kulcsfogalma kétségkívül a már Descartes-nál is többszörösen kulcsszerepben látott tökéletesség. Mivel Isten azért szereti önmagát, mert gyönyörködik önmagában, mert a Rend szépsége, vagyis tökéletességeinek viszonya egymáshoz gyönyörködteti, ezért mi azért szeretjük őt, metafizikailag szólva, mert belénk pecsételte a természetes hajlandóságot szeretetére, ami – fizikailag szólva,

<sup>205</sup> „Mais puisque l'Ordre, dont je parle, n'est que le rapport qu'ont entre elles les perfections divines tant absolues que relatives, il est clair que l'amour de l'Ordre n'est que l'amour de Dieu et de toutes choses par rapport à Dieu. Car aimer l'Ordre, c'est aimer les choses selon le rapport qu'elles ont aux perfections divines : et c'est aimer Dieu considéré en lui-même plus que toutes choses, puisqu'il renferme en lui-même, et d'une manière infiniment parfaite, les perfections de toutes choses” (MALEBRANCHE 1992, 1050).

vagy talán inkább a filoteista módján, akiként Descartes beszélt – a dolgok ránk gyakorolt vonzásában fejeződik ki, amely vonzást azért és annak arányában képesek ránk gyakorolni, mert s amilyen mértékben tökéletesek, vagyis amilyen mértékű a magukba zárt Istenre irányulás. Descartes-nál pontosan ez a tökéletességlétra vezet el *természetes módon* Isten szeretetéhez Isten legfőbb *jósága* folytán. Eddig Malebranche egyet is értene vele. Ugyanakkor ő azzal folytatná a történetet, hogy ezt a természetes szeretetet feltétlenül vonatkozásba kell hozni az isteni kegyelemmel, ami csak és kizárólag Jézus Krisztusban fejeződhet ki, s hogy e kegyelem hatása nem merül ki abban a hajlandóságban, amelyet a természetes szeretet irányában ad nekünk. Akkor ér el a legmagasabb fokozatra, amikor Istennek *mint caritasnak* szeretetére ösztönöz bennünket, ami viszont nem feleltethető meg tökéletesen az Isten mint legfőbb *jó* iránti szeretetnek, hanem sokkal inkább az *igazságosság* szeretetének, vagyis „a Rend szeretetének”<sup>206</sup> felel meg, „mivel Istennek mint legfőbb *igazságosságnak* az ideája alkalmasabb szeretetünk szabályozására bármely más istenideánál, amelyet a képzelet képes lehetne megrontani, s ezáltal illúziókba ringatni bennünket.”<sup>207</sup>

További példa az ego szerepe és helye ebben az istenszeretethez, mint *caritas*-hoz, mint a legfőbb igazságosság szeretetéhez emelkedő mozgásban. Malebranche álláspontja egyértelművé válik az *amour pur* fogalma körüli vita során, illetve az *amour-propre* és az *amour de nous-mêmes* között tett megkülönböztetésének megvilágítása nyomán. Úgy vélem, Malebranche elfogadhatta Descartes szeretetdefinícióját, s különösképpen azt a következményét, hogy az ego megmarad saját jogú értékcentrumként még az odaadás esetében is: még Isten is „hozáillő” (*convenable à lui*) dolog kell legyen, ha az a cél, hogy az ego akár „akaratlagosan”, akár „valóságosan” kapcsolódhassék hozzá. Ez fejeződik ki Malebranche imént idézett tézisében, mely szerint „csak azt tudjuk szeretni, ami tetszik; s csak azt gyűlölni, ami nem tetszik”.<sup>208</sup> Természetesen ez a fajta *amour de complaisance* egyáltalán nem az érzékek körébe tartozó szeretet; se Descartes-nál, se Malebranchénál nem az. Sokkal inkább a mentális, filoteista önfejlesztés eredménye Descartes-

<sup>206</sup> Mint Leibniznél *amor, sapientia, justitia* (*caritas sapientis* vagy *benevolentia universalis*) összetartoznak. Lásd erről BOROS 2007.

<sup>207</sup> „*parce que l'idée de Dieu comme souveraine justice est plus propre à régler notre amour que toute autre idée de Dieu que l'imagination pourrait corrompre, et par là nous faire illusion*” (MALEBRANCHE 1992, 1050).

<sup>208</sup> „*on ne peut aimer que ce qui plaît ; ni haïr que ce qui déplaît*” (MALEBRANCHE 1992, 1051). Fontos látni, hogy a *plaire* (tetszeni) ige s a *plaisir* (gyönyör) – s persze a *complaisance* (gyönyörködés) – főnév között a franciában etimológiai kapcsolat van, s erre nagyon épít Malebranche gondolatmenete, hisz a magyarban a szeretet és a gyönyör között sokkal kevésbé magától értetődő az átmenet, mintha mondjuk „tetszés”-nek fordítanánk a *plaisir*-t.

nál az, hogy az elme képes lesz örvendezni a legfőbb tökéletesség fölött, ahelyett, hogy a véges dolgok állítólagos szeretetreméltóságában vagy egy képzelettel elérni próbált Istenben gyönyörködnék (nagyjából erre utal a tervezett ifjúkori mű Baillet-nál megőrződött címe, a *studium bonae mentis*); illetve a teo-logikai képzés eredménye Malebranche-nál, hogy a szellem képes lesz örvendezni a legfőbb igazságosság fölött.

Harmadik példám Descartes egyik „botrányos” szakaszára vonatkozik, melyet korábban már idéztem egy másik összefüggésben.

„Nincs szükség arra sem, hogy a szeretetnek annyi fajtáját különböztessük meg, ahány különböző tárgyat szerethetünk. Mert például bár nagyon különbözik egymástól az a szenvedély, melyet a becsvágyó érez a dicsőség, a fösvény a pénz, az iszákos a bor, egy vadállatias férfi a megerőszkolni akart nő, egy becsületes ember a barátja vagy a szeretője, s a jó apa a gyermekei iránt, mégis, ha azt nézzük, hogy részesülnek a szeretetből, hasonlítanak egymásra. Az első négy esetben azonban csak annak a tárgynak a birtoklása iránt éreznek szeretetet, amelyre a szenvedélyük vonatkozik, miközben semmilyen szeretetet nem éreznek maguk a tárgyak iránt, amelyekre pusztán csak vágnak más, sajátos szenvedélyekkel keverve. Ezzel szemben az a szeretet, melyet egy jó apa érez a gyermekei iránt, annyira tiszta, hogy semmit sem akar kapni tőlük, és egyáltalán nem akarja őket másként birtokolni, vagy szorosabban kötődni hozzájuk, mint ahogyan teszi már most is. Épp ellenkezőleg: önmaga másainak tekintve őket, éppen úgy keresi az ő javukat, mint a sajátját, vagy akár még nagyobb gonddal, mivel úgy jelenítvén meg a dolgot a maga számára, hogy saját maga és ők egy egészet alkotnak, amelynek nem ő a jobbik fele, gyakran előnyben részesíti az ő érdekeiket a sajátjánál, s nem fél elveszejteni magát, csak hogy megvédelmezze őket. Ilyen természetű a becsületes emberek ragaszkodása barátaik iránt, bár ritkán ennyire tökéletes; a kedvesük iránt érzett ragaszkodásuk pedig sokban részesedik belőle, de azért egy kissé részesedik a másiktól is.”<sup>209</sup>

Továbbra sem kívánom igazán részletes elemzésnek alávetni ezt a szöveget, annál is kevésbé, mint hogy megtette ezt már J.-L. Marion, D. Kambouchner, A.

<sup>209</sup> 82. §, DESCARTES 2012, 106. sk.

Matheron<sup>210</sup> s bizonyára mások is. Az egyetlen megfontolás, amelyet most be szeretnék mutatni, arra vonatkozik, hogy Descartes teljességgel filozófiai okfejtés révén igyekszik meggyőzni az olvasót arról a már említett elgondolásáról, hogy a hagyományos kétosztatáság – *l'amour de bienveillance* a *l'amour de concupiscence* ellenében – nem mutat semmit a szeretet lényegéből, merthogy a szeretet, lényegét tekintve, azonos még ezekben az igencsak széttartó példákban is.

Bármilyen furcsa lehet is első olvasásra, Malebranche a maga részéről teljességgel egyetérthetett Descartes-tal a szeretetfogalom lényegi egységességét illetően valamennyi említett esetben. Ugyanakkor alapvető jelentőségű, hogy jól lássuk, nála nem *filozófiai* megfontolások vezetnek el bennünket e tény fölisméréséhez, hanem sokkal inkább – mint azt már várhatjuk is – teológiaiak.

„Ebből fakadóan minden istenszeretet érdektől színezett abban az értelemben, hogy e szeretet mozgatója nem más, mint hogy Isten a mi javunkként megérint bennünket, s meg vagyunk győződve arról, hogy csakis ő képes betölteni azt a szívet, amelyet ő alkotott a maga számára. Ámde nem szabad összekeverni a *mozgatókat* a *végcéllal*. Akaratunk, a szépség szeretete Isten belénk nyomott pecsétje, amely *közös a jókban, a gonoszakban, sőt még az elátkozottakban is*.<sup>211</sup>

Vagyis Malebranche magyarázata teo-logikai: az akarat lényegi természetének, a szépség szeretetének okán, ami közös minden emberben, egy jó apa, egy törető, egy fősvény, egy iszákos, egy erőszakoskodó, egy „tisztességes ember” *motívuma* ugyanaz, miközben a célok, melyeket el akarnak érni, teljességgel eltérők.

A két gondolkodó viszonyát leírhatjuk úgy is, mintha az átmenetet látnánk az e világi létezés perspektívájából az eljövendőébe – de legalábbis ez az, amit Malebranche megpróbál értelmezni s fogalmilag megragadhatóvá tenni filozófiai kategóriái révén, amelyek maguk másfelől egyáltalán nem állnak messze a Descartes-étől.

Úgy vélem például, hogy mikor Malebranche a szentekről beszél, akkor a másik életnek ez a perspektívája artikulálódik nála, a Descartes-ét kiegészítő nézőpont,

<sup>210</sup> KAMBOUCHNER 2002; MARION 1996; MATHERON 1988.

<sup>211</sup> „Ainsi tout amour de Dieu est intéressé en ce sens, que le motif de cet amour, c'est que Dieu nous touche comme notre bien, et que nous sommes convaincus qu'il n'y a que lui qui puisse remplir le cœur qu'il a fait pour lui. Mais il ne faut pas confondre les motifs avec la fin. Notre volonté, l'amour de la béatitude est une impression de Dieu commune aux bons, aux méchants, aux damnés même [...]” (MALEBRANCHE 1992, 1053, kiemelés – B. G.).

mivel ő éppen csak utal a testtől elvált szellem lételemettségére. Malebranche így fogalmaz: „Most harcban áll egymással a boldogság szeretete és a tökéletesség, mivel ez a mostani az érdem ideje, s a lélek a próbatétel kedvéért van a testében.”<sup>212</sup>

Malebranche *teo-lógiailag* beszél tehát ugyanarról, amiről Descartes filoteistaként beszél a Chanut-nek s Erzsébetnek írott leveleiben.

E helyütt aztán Malebranche a továbbiakban is ebben a hangvételben folytatja azzal, hogy részletesebben beszél azokról a kérdésekről, melyeket Descartes nem kívánt érinteni: „Ámde a mennyben mindaz, ami tetszeni fog nekünk, tökéletesíteni fog bennünket: valamennyi gyönyörünk tiszta lesz, és eggyé válnak majd azzal az igaz okkal, amely létrehozza őket.”<sup>213</sup>

Nagyon is megállapíthatjuk tehát, hogy a szerető s a szeretett egységének ugyanaz a teorémája merül itt fel, Malebranche sajátos variációjában, amely a szeretetről szóló karteziánus diskurzusnak is középponti témája volt, a „csatlakozás a hozzáillő tárgyhoz”, olyan variációban, amely egyszersmind megújítja a szeretetről szóló klasszikus teológiai gondolkodásmódot is. Annál is inkább, minthogy a lélek mennyei állapotát megragadni próbál e megfogalmazás tökéletesen beleillik annak formális – vagyis a tapasztalt földi s a feltételezett mennybéli állapotra egyaránt érvényes – leírásába, ami akkor megy végbe bennünk, amikor felkelődik a szeretet. E folyamat első fázisának leírása arra emlékeztethet bennünket, amit Descartes mond a csodálkozás szerepéről, mint annak előfeltételéről, hogy egyáltalán képesek legyünk szenvedélyeket érezni: „lehetetlen a lélek számára, hogy megrendüljön, hogy valamilyen benyomás pecsételődjék belé, hogy megmozduljon, ha nincs semmi, ami szinte ütésként éri”.<sup>214</sup> A malebranches-i megfogalmazás szerint tehát az ütésszerű érintettség szükségszerű előfeltevése annak, hogy átalakulhasson bennünk „az általában vett jó szeretete”, avagy „a szépség szeretete” „egy meghatározott jó[nak tekintett] dolog szeretetév”, avagy „egy meghatározott tárgyban objektiválódott szépség szeretetév”. A malebranche-i szeretet tehát éppen úgy elektív, mint a karteziánus, amennyiben *egy meghatározott tárgy iránti, objektiválódó, tárgyra fókuszálódó szeretetként* tekintjük, mindazonáltal persze egy olyan „formális” szeretet háttere előtt, amelyet Isten pecsételt belénk, s amely maga nem választáson alapul.

<sup>212</sup> „Maintenant l'amour de la félicité et de la perfection se combattent, parce que c'est le temps du mérite, et que l'âme est en épreuve dans son corps” (MALEBRANCHE 1992, 1055).

<sup>213</sup> „Mais dans le ciel tout ce qui nous plaira, nous perfectionnera : tous nos plaisirs seront purs, et nous uniront à la vraie cause qui les produit” (MALEBRANCHE 1992, 1055. sk.).

<sup>214</sup> „il est impossible que l'âme soit ébranlée, qu'elle reçoive quelque impression, quelque mouvement, si rien ne la frappe” (MALEBRANCHE 1992, 1051).

„[A]z általában vett jó szeretete természetes módon alakul át ennek és ennek a jónak a szeretetévé, amikor ennek és ennek a jónak ideája létrehozza a lélekben azt a kellemes észleletet, melynek révén ez a jó érzékelhetővé válik a számára; s ha ekkor a lélek megadja [együttérző] hozzájárulását, [...] megnyugvásra lel ebben a jóban, amelynek észlelete megvan benne.”<sup>215</sup>

Első körben tehát megjelenik bennünk egy tárgy *ideája*, mely a tárgyat partikuláris jóként jeleníti meg, hozzánk illő tárgyként (Descartes-nál), illetve kellemes – mármint megegyezésre, a két természet összeegyeztetésére alkalmas (*agréable*) – tárgyként (Malebranche-nál). A következő lépésben a lélek hozzájárulását adja (*consent*) Malebranche-nál, illetve akaratlagosan vagy valósággal csatlakozik e tárgyhöz (Descartes-nál), miközben Malebranche, a teológus hozzáteszi még, hogy a lélek megnyugvásra lel ebben a jóban, amelyhez csatlakozik, vagy amelyvel egyesül. Amikor az egyesülésről beszél, akkor Malebranche teljességgel átvesszi azok terminológiáját, akik a szigorú értelemben vett *amour pur* gondolatot képviselik Szalézi Szent Ferenctől egészen Bernard Lamyig, Malebranche teoretikus ellenfeléig s a *Traité de l’amour de Dieu* közvetlen címzettjéig. Ennek ellenére, amikor Malebranche a szerető *megsemmisüléséről* beszél, azt nagyon is jól értelmezhetjük a teológiai konzekvenciák levonásaként is abból, amit Descartes ír az odaadásról, mint a szeretet fajtájáról. „Minél nagyobbak lesznek a gyönyöreink, annál szorosabb lesz az egységünk Istennel” – írja Malebranche folytatva azt, amit Descartes gondolt *filozófiailag*, vagy inkább *floteistaként*, mielőtt hozzátenné a következőket a teológia nyelvén, vagy talán akár még mondhatjuk azt is, az *amour pur* híveinek nyelvén: „annál tökéletesebb lesz, úgyszólván, az átalakulásunk, annál jobban elfelejtí a lélek önmagát, annál inkább megsemmisíti magát, annál inkább lesz Isten minden – őbenne”.<sup>216</sup>

Ám még ha használja is Malebranche az önmagunk megsemmisülésének terminológiáját, ettől még teljességgel hű marad ahhoz a karteziánus elgondoláshoz, amely az egót saját jogú értékcentrumként tételezi – természetesen teológiailag újrafogalmazva ezt az elgondolást. Csak kicsit kell tovább olvasni a szöveget

<sup>215</sup> „[L]’amour du bien en général devient naturellement l’amour de tel bien, lorsque l’idée de tel bien produit dans l’âme la perception agréable par laquelle ce bien lui est rendu sensible, et alors si l’âme consent, [...] elle se repose dans ce bien dont elle a la perception” (MALEBRANCHE 1992, 1055).

<sup>216</sup> „Plus nos plaisirs seront grands, plus aussi notre union avec Dieu sera étroite plus notre transformation, pour ainsi parler, sera parfaite, plus l’âme s’oubliera elle-même, plus elle s’anéantira, plus Dieu sera tout en elle” (MALEBRANCHE 1992, 1056).

ahhoz, hogy ennek az újrafogalmazásnak egyik változatára találjunk: „Tehát minél nagyobb a gyönyör, annál kevésbé színezi érdek az általa létrehozott szeretet, vagyis annál kevésbé fordulunk vissza benne önmagunk felé: annál inkább megsemmisülünk, elveszítjük magunkat, átformálódunk a szeretett tárggyá, az *ő* érdekeit követjük, az *ő* hajlandóságaiba lépünk be.”<sup>217</sup> A gyönyör – amely itt kétségkívül nem más, mint az isteni tökéletességek rendje fölötti gyönyörködés, vagy magában Istenben, vagy a szentek „megvilágosodott gyönyöreiként” – „ez a végtelenül édes és nyugalmas gyönyör, amely által megízlelik még magát az istenség szubsztanciáját is”<sup>218</sup> – megmarad tehát még akkor is, amikor a szerető átformálódott a szeretett tárggyá. Sőt mi több, megmarad még az akarat is, mivel az istenszeretet Malebranche szerint nem *természetes* szeretet: sokkal inkább az akarat aktusáról van szó, amely mint ilyen nem semmisülhet meg. Annak szükségessége, hogy az istenszeretet *szabad* legyen, parancsolóbb, mint azé, hogy *tiszta* legyen, miközben azért az istenszeretet szabadságának és tisztaságának valahogyan mégiscsak összeegyeztethetőnek kell lennie: „A tiszta szeretet semmi más, mint akaratunk teljes egy-formasága Isten akaratával.”<sup>219</sup> „A szépség szeretete természetes módon belénk pecsételődött benyomás; [...] Az objektív szépség szeretete, Isten szeretete az én választásom [...]”<sup>220</sup> Ez pontosan azért van így, mert ebben az életben csatában áll egymással az *illuzórikus* boldogság – illuzórikus, mert elvileg el van választva a tökéletességtől – és a *tökéletességhez csatolt* boldogság (vagy talán inkább a Rendhez, a tökéletességek egymással alkotott viszonyához Istenben), s e körülmények között a testben lévő léleknek *választania kell*: hozzájárulása egy tárggyhoz, „objektív” szeretete *elektív*, nem nélkülözheti az akaratot.

Konklúzióképpen utalni szeretnék még egy fontos és ígéretes jellemzőre Malebranche-nál a *sentiment* kulcsterminusa kapcsán. Descartes a szenvedélyek általános definíciójában is alkalmazza a terminust a *Lélek szenvedélyei* 27. cikkelyében. Úgy tűnik azonban számomra, hogy nem általános filozófiai jelentőségű terminusként vezeti be – annak ellenére, hogy komoly lehetőségek rejlenek erre már saját filozófiájában is: elegendő, ha csupán az etimológiai rokonságára gondolunk

<sup>217</sup> „Donc plus le plaisir est grand, moins l’amour qu’il produit est intéressé, ou moins il y a de retour sur soi : plus on s’anéantit, on se perd, on se transforme dans l’objet aimé, on prend ses intérêts, entre dans ses inclinations” (kiemelés – B. G.).

<sup>218</sup> „ce plaisir infiniment doux et paisible par lequel il goute la substance même de la divinité.”

<sup>219</sup> „L’amour pur n’est qu’une entière conformité de notre volonté avec celle de Dieu” (MALEBRANCHE 1992, 1058).

<sup>220</sup> „L’amour de la béatitude est une impression naturelle ; [...] L’amour de la béatitude objective, l’amour de Dieu est de mon choix ; [...]” (MALEBRANCHE 1992, 1057).

a *sens* (lásd pl. *bon sens*) és a *consentement* kifejezésekkel. Malebranche-nál megváltozik a helyzet annyiban, hogy elveti azt az elgondolást, mely szerint *világos ideája* volna az embernek önmagáról mint lélekről. Érve ennek alátámasztására az, hogy Isten meg akarja előzni, hogy jobban szeressük önmagunkat, mint őt. Így aztán szerinte csak „*par sentiment intérieur*” (1056), belső érzéklet révén ismerjük önmagunkat – ez a kifejezés pedig egyértelműen föleleveníti bennünk az *émotion intérieure* kifejezést Descartes-nál, ki nem aknázott rokonságot jelezve a *sens/sentiment* családdal, a másik irányban pedig a későbbi megfigyelő számára jól láthatóan előkészít egy utat a *sentiment* kifejezés rousseau-i és „szentimentalista” értelmezése felé.

## 6. HÁROM FÉRFI ÉS EGY NŐ: DAMARIS MASHAM A SZERETETRŐL/SZERELEMRŐL

Általában keveset tudunk Lady Damaris Masham of Oatesről (1658–1708) mint filozófusról. Általában megtanultuk tanulmányaink egy pontján, hogy az egyik vezető cambridge-i platonikus filozófusnak, Ralph Cudworthnek (1617–1688) volt a lánya, továbbá hogy évtizedeken keresztül a szerelemmel határos volt belső barátsága John Locke-kal (1682-től Locke 1704-ben bekövetkezett haláláig), s jó esetben még hallhattunk arról is, hogy levelezésben állt G. W. Leibnizcel is (1703–1705, lásd G3, 331–376). Mindenesetre már ez a néhány tény is elegendő ahhoz, hogy figyelmünket rá irányítsuk: hiszen azok a filozófusok, akikkel így vagy úgy kapcsolatban állt, valamennyien a korszak egy-egy filozofálási módjának kifejezetten legjellegzetesebb képviselői voltak. A korszak pedig legalább annyira izgalmas volt filozófiai szempontból, mint a század első fele, vagyis a mechanikai filozófia áttörése Descartes-tal és Hobbeszal. A 17. század második felének fő filozófiai céljai két részből tevődtek össze: egyrészt megoldást próbáltak találni bizonyos partikuláris nehézségekre a karteziánus gondolkodáson belül, másrészt összhangba igyekeztek hozni az „új” filozófiát a hagyományos filozófiai-teológiai gondolkodás fő törekvéseivel. Ez utóbbi feladat már önmagában véve is elég izgalmas lett volna, de még érdekesebbé vált azáltal, hogy hozzákapszolódtott a korszakra jellemző politikai-vallási-teológiai csatározásokhoz. S különösen Angliában az egyik további fő feladat volt visszatalálni valamiképp egy valamennyire újjá definiálendő „normális élethez” a polgárháborúk évtizedei után, amelyeknek ha nem is egyetlen, de mégis fontos összetevője volt az évszázados ellentét Róma és London között.

Ezek az összetevők mind játszanak bizonyos szerepet Lady Masham gondolkodásában, legalábbis ami az *A Discourse Concerning the Love of God* című könyvét illeti.<sup>221</sup> Noha a könyvet a szerző nevének feltüntetése nélkül adták ki Londonban, 1696-ban, sosem merült fel igazán komoly kétely Lady Masham szerzőségét illetően – még ha egy ideig Locke neve is forgott a köztudatban mint lehetséges

<sup>221</sup> Az általam használt kiadás – MASHAM 2004 – bevezetőjében részletes filológiai háttérrel és bibliográfia található. A tanulmányban idézett szövegek eredetije ebben a kiadásban található, ennek oldalszámait fogom megadni, s a könnyebb elérhetőség érdekében lábjegyzetben idézem is majd az eredeti megfogalmazásokat. Valamennyi Masham-szövegrészt magam fordítottam.

szerzőé, bizonyára a Malebranche tudáskonceptiója ellen írott műve okán. Ugyanaz a Pierre Coste, Masham gyermekeinek nevelője, ültette át franciára Masham könyvét, aki Locke *Értekezés az emberi értelemről* című művét is franciára fordította. A francia változat két kiadást ért meg. Először 1705-ben, majd 1715-ben jelent meg, mindkétyszer Amszterdamban.

Filozófiai tekintve az 1690-es évek igencsak termékeny évtized volt, amely egyrészt látta Locke legfontosabb műveinek megjelenését – még ha nagyrészt korábban is íródtak –, de Leibniz is ekkor írta néhány klasszikus tanulmányát, amelyekben először vezeti be terminológiájába a „monász” kifejezést.

Am Lady Masham *Discourse*-ának háttere szempontjából a legfontosabb mégis csak egy másik platonikus filozófus, John Norris (1657–1711) két könyvének megjelenése volt. Norris anglikán lelkészként ténykedett, s részben e funkciójából kifolyólag jelentette meg 1693-ban *Practical Discourses Upon several Divine Subjects* című sorozatának harmadik kötetét, amelynek első szövege „A Discourse concerning *The Measure of Divine Love, with the Natural and Moral Grounds upon which it stands*”, vagyis prédikáció Mt 22,37-ről: „Thou shalt love the Lord thy God with all thy heart, and with all thy soul, and with all thy mind” („Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elméd-ből”). A másik könyv, amelyre utaltam, a következő címet viseli: *The Theory and Regulation of Love. A Moral Essay* (Oxford, 1688). Catherine Wilson nyomán hozzáadhatjuk e listához a 28 éves Mary Astell (1666–1731) és John Norris közötti levelezést, amelyet Londonban, 1695-ben jelentettek meg *Letters Concerning the Love of God, between the Author of the Proposal to the Ladies and Mr. John Norris* címen.<sup>222</sup>

Am Lady Masham nem csupán angol filozófusokra hivatkozik. Norris nézeteit közvetlenül összekapcsolja Nicolas Malebranche-nak az okságról alkotott okkazonalista elgondolásával, melyet a *De la recherche de la vérité* (Az igazság kutatása) című munkájában fejtett ki először.

Lady Masham érvelésének két, többé-kevésbé elkülönülő rétege van: az egyik tisztán filozófiai – esetleg *filoteista*, az iménti tanulmányban Descartes-ra bevezetett terminussal –, a másik bibliai-teológiai indíttatású. Mindkettő a szeretet fogalmához kapcsolódik, egyrészt általánosságban, másrészt különös tekintettel az Isten és a teremtmények iránti szeretetre. A második rétegen belül azonban felbukkan egy másik fontos kérdés is, éspedig a fő keresztény egyházak közötti kontroverzia vallási-politikai kérdései, ami az anglikán egyházhoz tartozó szerző nézőpontjából természetesen a katolikus és az anglikán egyház s gondolkodás-

<sup>222</sup> Lásd WILSON 2007.

mód viszonyát illeti elsősorban. Végül is Lady Masham talán legfontosabb célja éppenséggel az volt, hogy saját egyházát védje mind a külső ellenséggel szemben – azaz magukkal a katolikusokkal szemben –, mind a belső ellenséggel, vagyis azokkal a saját felekezetéhez tartozókkal szemben – mint Norris, Astell –, akik figyelmetlenségből átvesznek egyes felforgató hatású – legalábbis az ő szemében – katolikus elgondolásokat (felekezetiileg tekintve).

Ezért van az, hogy írását annak a vádnak említésével kezdi, amelyet az anglikánok ellen volt szokás felhozni, s mely szerint – a katolikusokkal ellentétben – az ő szellemi vezetőik nem írtak elegendő számú a vallásos elmélkedést elősegítő művet. Az ő nézete szerint azonban saját egyházának ez a jellegzetessége, a túlzó, az individuum belső, szolipszisztikus világa felé fordulást előidéző elmélkedések háttérbe szorítása egyáltalán nem hiba, hanem éppenséggel előny, orvosszer ama hiú s hamis hit ellen, mely szerint az individuumok képesek túllépni végességükön az Istenhez való személyes kötődés irányában. Masham szerint a legfőbb baj ezzel az attitűddel abban áll, hogy igen kedvező táptalajt nyújt az individuum és Isten között posztulált közvetlen kapcsolat túlzó hangsúlyozásának, amely aztán az istenszeretnek azt a sajátos formáját vonja maga után, amely lényegileg kizár minden más teremtményt ebből a szeretetből. Úgy véli, s ki is fejtí ezt a nézetét, hogy saját egyházának ereje részben éppen abban áll, hogy magában foglalja a *vallási* meggyőződést a többi teremtmény olyannyira lényegi hozzájárulásáról az individuális istenszeretethez, hogy a többiek iránti szeretet még akár része is lehet az istenszeretnek, valamint a *filozófiai* nézetet arról, hogy téves azt állítani, miszerint Isten az, aki közvetlenül s kizárólagosan cselekszik teremtményeiben. Szó sincs arról, hogy egyedül s közvetlenül Isten cselekszik a teremtmények „természetes” vagy „alkalmi” – azaz pusztán csak fenomenális értelemben valóságos – oksága mögött, s következésképp arról sincs szó, hogy Isten volna a hívő szeretetének egyedül helyes tárgya, akár csak a „vagyakozó szeretet” értelmében, ahogyan Norris állította.

Masham szövegének felépítése meglehetősen érdekes, már csak azért is, mert nem ragaszkodik a szigorú linearitáshoz. Váltakozva alkalmazza a szentírási és a filozófiai argumentációt. S mint említettem, egy bizonyos pragmatikus attitűd közös mindkét érvelésmódban: jól láthatóan előnyben részesíti azt, ha nem próbálkozunk túl mélyenszántó elméletekkel ott, ahol akár egy pillantás is elég volna magára a dologra, hogy megválaszoljuk a kérdést, vagy már csupán az is, ha egy állítást a maga helyi értékén tekintünk, s nem próbálunk fonalatokat szöni belőle szükségtelenül spekulatív teóriák felé. Ez olyan jegye érvelésének, amelyet mindenképp tekinthetünk a locke-ival rokonnak. Hisz éppúgy, mint Locke, aki

nem hajlandó metafizikai részletkérdésekbe bocsátkozni olykor még akkor sem, ha maga is mondja, hogy nem ártana,<sup>223</sup> Lady Masham is megelégszik egyszerű magyarázatokkal olyan esetekben, amelyekben más gondolkodók, kissé több teológiai vagy metafizikai késztetéssel feltennének még néhány további kérdést vagy olyan javaslatokkal állnának elő, amelyek jóindulatúbbak volnának a bírált oldallal szemben azoknál, amelyeket Lady Masham javasolt.

Mindezt nagyon jól példázhatjuk, ha vetünk egy pillantást arra, hogyan „helyesbíti” Lady Masham a Norris-féle értelmezést az imént említett, s a középkori exkurzusunkban is érintett Máté evangéliumi helyhez. A szöveg, mint láttuk, a következőképp hangzik:

„Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből!” (Mt 22,37).

Norris ennek a szakasznak az interpretációjakor annak vizsgálatából indul ki, hogy milyen logikai konzekvenciái vannak a „teljes” – az angolban *all*, azaz „minden” – univerzális kvantornak, ha szabad így fogalmazni. Ha a szó szigorú értelmében véve *teljes* szívből szeretünk valakit, akkor emellett, ugyancsak szigorú értelemben véve, már nincs több hely a szívben, a lélekben, az elmében mások szeretete számára. Ennélfogva e szakasz értelmezésének legjobb módja az, ha úgy tekintjük, mint ami egyszerűen azt parancsolja, hogy Isten legyen az egyetlen tárgy szeretetünknek.

Van egy alapvető egzegétikai ellenérv, melyet Lady Masham igen kiterjedten alkalmaz. Emlékezteti olvasóit arra, hogy az evangéliumi parancs Mózes szavainak megismétlése 5Móz 6,5-ből, ahol sűrített formában fogalmazza meg törvényeinek lényegét.<sup>224</sup> Érdekes egzegétikai eljárást alkalmaz, amikor azt a tényt hangsúlyozza, hogy a törvényhozó Mózes parancsolatának címzettjei nem spekulatív hajlandóságú filozófusok voltak, hanem sokkal inkább egy „nyers és műveletlen nép” (*rude and illiterate people*; 40), vagyis a korabeli Izrael népe. Az pedig már csakugyan elég valószínűtlen, hogy egy törvényhozó úgy foglalja össze törvényeinek lényegét, hogy ha egyáltalán valaki, akkor is csak az illető törvények hatálya alatt állók igen csekély hányada értse meg valódi értelmét.

Első pillantásra ez egy plauzibilis érvnek tűnik. Ha valaki Mózes történetét, aki népéhez fordul törvényeivel, történetileg többé-kevésbé korrekt leírásként értelmezi egy történelmileg lokalizálható, valósággal lejátszódott eseményről,

<sup>223</sup> Lásd *Értekezés* II. könyv 21. fejezet, 2. cikkely, in: LOCKE 2003, 252.

<sup>224</sup> „Szeresd azért az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes erődből!”

akkor Lady Mashamnak láthatólag vitathatatlanul igaza van. Van azonban más értelmezési lehetőség is: ha ugyanezt a történetet döntő jelentőségű *szövegrész*-ként értelmezzük egy *szöveg*korpuszon belül, amelyet a történelem egy meghatározott pontján, valamennyi azt követő kor keresztény hívői számára állítottak össze, akkor már éppoly vitathatatlanul vélhetjük úgy, hogy joggal alkalmazunk bonyolult gondolatmeneteket, melyek a nyersességből kilépett, kiművelődött hívőkhöz fordulnak, akik persze mindig az egész nép kis hányadát alkotják s fogják is alkotni. S mi sem magától értetődőbb annál, mint hogy egy szövegnek akár több érvényes értelmezése is lehet, exoterikus és ezoterikus, vagy akár más módon is megkülönböztethetjük őket. Még akár úgy is fogalmazhatunk, hogy az evangéliumok sokat idézett kifejezése arról, hogy Jézus nem eltörölni jött a törvényt, hanem beteljesíteni, gond nélkül értelmezhető a törvény eredeti, szűkebb értelmének kitágításaként, vagy egy olyan rejtett értelem felszínre hozásaként, amelyet valamiképp már az eredeti kontextus is tartalmazott.

Úgy vélem, Lady Masham, aki maga is korának legműveltebb gondolkodói közé tartozott, minden bizonnyal tudatában volt ezeknek az egzegétikai lehetőségeknek. Úgy vélem, tudatosan választotta azt a vallási beállítódást, amelyben a kevésbé művelt többség fontosabb szerepet játszik, mint a spekulatív hajlamú, kisebbségben lévő teoretikusok. A Biblia interpretációjának protestáns alapelve – *sola scriptura* – az ő számára minden bizonnyal annak megkérdőjelezhetetlenségét jelentette, hogy a bibliai szövegnek – de legalábbis a szöveg legfontosabb üzeneteinek, mint ahogyan a szeretetparancs kétségkívül a szöveg legfontosabb üzeneteinek egyike – közvetlenül érthetőnek kell lennie minden korok legátlagosabb műveltségű emberei számára is, éspedig anélkül, hogy rászorulnának a filozófusok és teológusok elmélyült, a mindennapi gondolkodástól távol álló interpretációira.

Bizonyára ezért állítja ellentétbe egymással a filozófus logikáját a mindennapi nyelvek logikájával. Ahelyett, hogy „Mr. N[orris] logikus, grammatikus, ám más-ként felfoghatatlan értelmét”<sup>225</sup> tulajdonítaná a bibliai parancsnak, Lady Masham azt az értelmet részesíti előnyben, amely abból a tagadhatatlan tényből fakad, „mely szerint minden nyelvben a legközönségesebb dolog, hogy azt mondjuk egy személynek, teljességgel vagy teljes szívünkkel szeretjük őt, amikor igen nagyon szeretjük; s mégis, ha jobban akarjuk ezt kifejezni, akkor azt mondjuk, mindeknek fölött szeretjük”.<sup>226</sup>

<sup>225</sup> „Mr N[orris]’s Logical, and Grammatical, though otherwise Inconceivable Sense” (41).

<sup>226</sup> „that, in every Language, nothing is more ordinary than to say we love a Person intirely, or with all our Hearts, when we love them very much; And yet better may this be said if we love them above all others” (39).

Lady Masham egyértelműen úgy gondolja, ez egyike azoknak az eseteknek, amikor „az írás nagyon is alkalmazkodik az emberek között szokásos beszéd-módokhoz és átvitt értelmű fordulatokhoz”.<sup>227</sup> Az ilyen esetekben, amikor a szövegeket nyilvánvalóan *nem szó szerint* kell érteni, hanem inkább *metaforikusan*, nem kerülnek ellentétbe még a filozófusok „logikájával és grammatikájával” sem.

Mindazonáltal általános megfontolásként Lady Masham – e tekintetben Hume „előfutáraként” – hozzáad egy harmadik logikát a filozófia és a mindennapi nyelv kettős logikájához: a szenvedélyek logikáját.

„Ahol a szenvedélyek erősek, az ő saját logikájuk szerint érvelnek, nem az ész logikája szerint, amelyet gyakorta és elég jelentőségteljesen megfordítanak, hogy saját céljukat szolgálja.”<sup>228</sup>

Kevésbé hume-i elgondolás, még ha talán nem volna is teljesen elfogadhatatlan a számára leíró értelemben, hogy Lady Masham hozzáteszi, a vallás képes megerősíteni a szenvedélyek logikájának sajátosságait. A vallási szenvedélyek képesek „kialakítani egy egész rendszert, amely csak az érzelmek révén érthető, nem pedig az ész számára; ennek talán egyes isteni inspirációjú misztikusok lehetnek a példái”.<sup>229</sup> Lady Mashamnek bizonyára legalábbis ambivalens érzései voltak a vallásos érzelmek olykor „extravagáns” logikájával kapcsolatban: egyfelől ugyanis teljességgel tudatában volt a ténynek, hogy az emberek „vallásuk legnagyobb részét szenvedélyeiknek köszönhetik; mert bizonyos, hogy ha egyes embereknek nem volna több vallásuk, mint amennyire racionális fogomelemzés révén képesek, akkor annak ugyancsak csekélynek kell lennie”.<sup>230</sup> Vagyis a vallással kapcsolatos kérdéseket tárgyaló tudós embereknek, s különösen azoknak, akik vallási szövegeket értelmeznek, mindig gondolniuk kell arra, hogy olyan kérdésekről és szövegekről írnak, amelyek az erős vallásos szenvedélyek logikájának engedelmeskednek, nem pedig a tiszta filozófiáénak, a szövegeket pedig a mindennapok nyelvén fogalmazták, nem pedig egy mesterséges nyelven.

<sup>227</sup> „Scripture does accommodate it self to the fashion, and figurative ways of speaking usual amongst Men” (38).

<sup>228</sup> „The Passions where they are strong, argue by a Logick of their own, not that of Reason, which they often and significantly enough, invert to serve their own Purpose” (28).

<sup>229</sup> „dress out en intire System, intelligible only by sentiment, not to Reason; of which, perhaps some of the Mystical Divines are an Example” (28).

<sup>230</sup> „may owe most of their Religion to their Passions; It being certain, that if some Men had no more Religion than they are capable of having by a Rational Disquisition, it must be exceedingly little” (29).

Másfelől annak a veszélynek is tudatában volt, amely a „túl sok” emberben jelen lévő meggyőződésből fakad, akik szerint „az észnek nem nagyon van köze” a valláshoz. Az ő egész vizsgálódását a locke-i középút tökéletes példajaként kell tekintenünk az „ész feletti”, az önmagát az észen túltevő, rajongó vallásosság, valamint a túlságosan is mély értelmű és uralomra törő ész között, amely megpróbálja birtokba venni a vallásnak még a szenvedélyekhez tartozó köreit is. Az az elmélet, mely szerint szeretetünk egyetlen legitim tárgya szükségképp Isten kell legyen, valószínűleg úgy jelent meg számára, mint a túlságosan mély értelmű ész (azoké, akik a szeretetparancsot értelmezik) és a túl kevés ésszel kijönni próbáló vallás (azoké, akik engedelmesen követik ezt az elméletet anélkül, hogy mérsékelt ésszel utánajárnának e kérdésnek) félresikerült elegye. „Az emberiség józan eszének”<sup>231</sup> sokkal inkább van szüksége a mérsékelt ész általi tisztázó munkára, melynek eredményei a köznapi nyelven fogalmazódnak meg, mint a metafizikai racionalitásnak a rajongáshoz hasonló mindenek fölé emelésre.

Nem találok az egész kérdés túlzó interpretációjának, ha a szövegek sorát s az eddigiekben kifejtett értelmezésüket röviden összekapcsolom annak a nagyobb léptékű elemzésnek az eredményeivel, amelyet Charles Taylor folytatott le *Sources of the Self* címen megjelent nagy hatású munkájában. Amint az értelmezésemben körvonalazódott, olyasvalami érződik az idézett szövegrészekben, mint az „*affirmation of ordinary life*”. Még ha vannak is olyan történelemfilozófiai és filozófiatörténeti nézetek Taylor gondolatmenetében, amelyekkel nem teljesen értenék egyet, mégis úgy vélem, a mindennapi élet afirmációjával rátapintott egy olyan pontra, amely egész jól alkalmazható a mostanihoz hasonló kisebb léptékű elemzésekben is. Egy fontos passzusban például a következőket írja Taylor:

„Ami az én célkitűzésem szempontjából fontos, az annak afirmációja, hogy a keresztény létezés teljességét az e világi tevékenységek körén belül kellett megtalálni, kinek-kinek a maga hivatásában és a házasságban meg a családban. A mindennapi élet afirmációjának egész újkori fejlődését előrevetítette és kezdeményezte minden lényeges jegyét tekintve az a lelkiesség, amely a reformátorok tevékenysége nyomán alakult ki. Ez épp annyira érvényes a termelés és reprodukció pozitív értékelésére, mint a szentségi tekintély és a magasabb elhívás elvetéséből fakadó hierarchiaellenes következményekre.”<sup>232</sup>

<sup>231</sup> „*The common sense of Mankind*” (39).

<sup>232</sup> TAYLOR 1994, 218.

E kitérő után térjünk vissza kisebb léptékű vizsgálódásunkhoz, Lady Masham szövegéhez. Érvelésének jellege az isten iránti szeretet állítólagos kizárólagossága ellen, melyet állítólag Mt 22,37 parancsol, inkább teológiai-filozófiai, semmint tisztán filozófiai. Ugyanakkor vannak érdekes *filozófiai* érvei is, s különösképpen a szeretetparancs kiegészítéséből kiindulva, amelyet először 3Móz 19,18-ból idéz:

„Ne légy bosszúálló, se haragtartó a népedhez tartozókkal szemben. Szeresd felebarátodat, mint magadat! Én vagyok az ÚR!”

Másodjára ismét az Újszövetségből idézi az egész szeretetparancsot, a könyv szerint Lk 4,25-ből, helyesen azonban 10,27-ből:

„Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes erődből és teljes elmédből, és felebarátodat, mint magadat.”

Ha ezt az utóbbi szöveget a Lady Masham által bírált Norris-féle filozófiai értelemben vesszük, akkor láthatólag vagy ellentmondást foglal magában, vagy a szeretet kétfelé ágaztatását: az isten iránti szeretetnek különbözőnek kell lennie a felebarát szeretetétől. A fentiekben adott értelmezésből az következik, hogy Lady Masham a kétfelé ágaztatás mellett foglal állást. Mindenesetre abszurdnak talál bármilyen értelmezést, amely azt állítja, hogy az istenszeretet kizárja a teremtmények szeretetét. Ezért aztán szűkebb értelemben vett filozófiai vállalkozásának kezdete az értekezésben a szeretet fogalmának meghatározása. Ezt követően megkülönbözteti a szeretet aktusát attól, ami csupán kíséri ezt az affektust, annak érdekében, hogy végül meg tudja határozni a pontos viszonyt Isten szeretete és a teremtmények szeretete között. Érvelése ebben a részben éppannyira kritikai jellegű Norris és Malebranche vonatkozásában, mint az istenszeretet teológiai aspektusával foglalkozó részben, hisz ebben a kérdésben is nagymértékben eltér nézete a Norris által Malebranche elgondolásai alapján adott megoldástól. E szerint az első két kutatási pont tekintetében azt kellene mondanunk, hogy nincs a szeretetnek egyetlen jelentése, mivel elemi módon elkülönül két alapvető fajtára, a vágyakozó szeretetre (*love of desire*) és a jóindulatú szeretetre (*love of benevolence*). Ami pedig a harmadik pontot illeti, Norris szerint Isten a vágyakozó szeretet egyetlen legitim tárgya, miközben a teremtmények csupán a jóindulatú szeretet tárgyai lehetnek.

Lady Masham legelőször is elégedetlenségének ad hangot a szeretet Norris-féle meghatározásával kapcsolatban:

„A szeretet az az eredeti súly, hajlam vagy törekvés, amelynek révén a lélek hajlandóságot talál magában, s indítatva érzi magát az általában vett jó, vagyis a boldogság felé.”<sup>233</sup>

Ez a meghatározás jól láthatóan Malebranche szeretetkoncepciójára megy vissza,<sup>234</sup> s talán már pusztán ez a tény is egyet nem értésre készteti Lady Mashamet. Elsőként egy jellegzetesen locke-i típusú megfontolást találunk válaszként: ha bizonytalanok vagyunk elménk egy jellemzőjéről, akkor a legjobb, amit tehetünk, ha magunkba nézünk s így állapítjuk meg, miben is áll ez a jellemző. Vagyis „szívünket” kell segítségül hívni tanácsért. Ennek a tanácskérésnek általános formulája pedig a következő: „Amikor azt állítom, hogy szeretem X-et, azt találok...”

„Amikor azt állítom, hogy szeretem gyermekemet vagy barátomat, azt találok, hogy ezen azt értem, olyan dolgok ezek, amelyekben gyönyörködöm; létük gyönyörűség számomra.

Amikor azt állítom, hogy szeretem Istent mindenek felett, azt találok, hogy ezáltal ki szeretném fejezni: ő a legfőbb jó a számomra, minden más dolognál inkább gyönyörködöm benne.

Újra csak: amikor azt állítom, szeretem magamat, hasonlóképp azt értem ezen, hogy a létem drága, és gyönyörűség a számomra.”<sup>235</sup>

A kísérletezésnek ez az utolsó eredménye vezet el végül is a következő definíció megfogalmazásához: „A szeretet csupán egy név, melyet az elme azon diszpozíciójának vagy aktusának adunk, amelyet magunkban találunk egy olyan dolog iránt, amely gyönyörűséget ébreszt bennünk.”<sup>236</sup> Ennélfogva a szeretet egységes jelentése Lady Masham szerint bizonyos értelemben hedonisztikus: az elme egyszerű aktusában azokat a tárgyakat szeretjük, amelyek gyönyörűséget éreztetnek meg velünk.

<sup>233</sup> „Love is the original weight, Bent or Indeavour, whereby the Soul stands inclin'd to, and is mov'd forwards to Good in general or Happiness” (20).

<sup>234</sup> Lásd az iménti fejezetet.

<sup>235</sup> „When I say that I love my Child, or my Friend, I find that my Meaning is, that they are things I am delighted in; Their Being is a Pleasure to me.

When I say that I love God above all, I find I would express that he is my chiefest Good, and I delight in him above all things.

Again, when I say that I love my self, I likewise mean by it that my Being is dear, and pleasing to me” (18).

<sup>236</sup> „Love [is] only a Name given to that Disposition, or Act of the Mind, we find in our selves toward any thing we are pleas'd with;” (ibid).

Szinte nem is kell külön mondani, ez egy Locke-tól örökölt szeretetfogalom.<sup>237</sup> Locke nevezetes megfogalmazása szerint ugyanis a dolgok „csupán a gyönyör vagy a fájdalom szempontjából jók vagy rosszak”, *jónak* pedig azt nevezi, „aminek természetes hajlandósága van arra, hogy gyönyört okozzon nekünk, vagy hogy fokozza a gyönyört, illetve csökkentse a fájdalmat bennünk, vagy arra, hogy biztosítson számunkra valami másféle jót vagy a fájdalom távollétét” (2,20,2). Ezt követően a szeretetet a következőképp írja le: „mindenki rendelkezik a szeretet ideájával, aki mintegy fölépe hajol ama gondolatnak, mely arra az élvezetre vonatkozik, amelyet egy jelenvaló vagy éppen távol lévő dolog előreláthatólag okoz majd neki” (2,20,4). „A szeretetről, illetőleg gyűlöletről alkotott ideáink nem mások, mint az elme különböző beállítódásai általánában a gyönyör, illetve a fájdalom iránt, bármi idézze is elő bennünk ezeket” (2,20,5).<sup>238</sup>

Ezzel persze semmiképp sem azt szeretném állítani, hogy Lady Masham egyszerűen Locke-ot követi érvelésének minden részletében – távol állok ettől. Ám az nyilvánvaló, hogy a Locke által is képviselt „keresztény hedonizmust” választja a Norrisnál talált spekulatívabb nézőponttal szemben, még akkor is, ha nem vagyok bizonyos abban, hogy sikerrel birkózik meg a feladattal, hogy kifejtse, mit ért azon a „gyönyörűségen”, amelyről azt állítja, hogy Istenben találja:

„Istent természetének azon kiválóságaiért szeretjük, amelyek tekintetben végtelenül felülmúlja mindazt, ami jó vagy vágy engedélyezett tárgya lehet a teremtményekben.”<sup>239</sup>

Bárhogyan oldjuk is fel ezt a talányt, az a fő pont, amelyre Lady Masham e helyütt a legnagyobb hangsúlyt fekteti, az a szeretet elgondolása az elme egyszerű aktusaként, amelynek mindig és természetes módon kísérőül szegődik *mind* a vágy, *mind* a jóindulat. Ebből viszont az következik, hogy az Isten szeretete és a teremtmények szeretete nem különíthető el egymástól a vágyhoz, illetve a jóindulathoz való kizárólagos viszony alapján. Egyrészt úgy tűnik, egyetért Norriszal – s az egész keresztény hagyománnyal – abban, hogy az istenszeretet

<sup>237</sup> Noha kétségkívül összekapcsolható Malebranche-nak az iménti fejezetben elemzett *complaissance*-elgondolásával, amelyet az *amour pur* híveivel szemben dolgozott ki.

<sup>238</sup> Valamennyi idézet lelőhelye LOCKE 2003, 248. skk.

<sup>239</sup> „We love God for those Excellencies of his Nature, wherein he infinitely surpasses all that is good, or desirable in the Creature” (22). A *principle of charity* alkalmazása erre az idézetre közel vinné azt Malebranche-nak és Norrisnak metafizikai megalapozású elméleteihez az isteni tökéleteségek közti viszony gyönyört ébresztő voltáról – amint azt részben az iménti fejezetben láttuk.

a szeretet különleges fajtája. Ettől függetlenül másrészt mégis azt gondolja, hogy még ezt a kitüntetett szeretetet is kíséri mind a vágy, mind a jóindulat.

„Mivel természetének tökéletessége és mindenekfelett állósága egészen másként teszi őt szeretetünk, vágyunk és jóindulatunk tárgyává, mint a teremtetett létezőket.”<sup>240</sup>

Mivel ezt már Norris maga is kifejezetten állította, ezért Lady Mashamnak nem kell szembenéznie különösebb nehézségekkel s ellenvetésekkel, amikor az istent szeretőknek *vágyat* tulajdonít a következő értelemben:

„Amikor azt állítják rólunk, hogy vágyunk rá [Istenre], akkor úgy vélem, jóságának azt a fajta közlését értjük ezen, amely által ellát bennünket a különböző fokú boldogsággal: és ebben az értelemben örökkévalóan fogunk többre és többre vágyani belőle.”<sup>241</sup>

A jóindulat az elme aktusának az a kísérője, amelynek tulajdonítása az Istent szeretőknek mégiscsak okoz bizonyos nehézségeket a számára, hiszen ezt az aktust Norris szerint csakis a teremtményi szeretetben lelhetjük fel. Bizonyos kreativitásról téve tanúbizonyságot megtalálja azonban a kiutat ebből a nehézségből is, még akkor is, ha bizonyára nem minden teológus lenne hajlandó elfogadni ezt a megoldást:

„Jóindulatunkat [Isten] tökéletes természete csupán a tökéletességei fölött érzett öröm és együttes gyönyörködés aktusaira korlátozza, s ez minden amit tenni tudunk. Ám ennek megtevése kinyilvánítja, hogy ha bármi is hozzáadható még tökéletességéhez és boldogságához, akkor azt kívánunk kell. Ennélfogva aztán ennek a jóindulatnak a kifejezéseként kötelességünkkel tétetett hogy dicsérjük, s amennyire csak képesek vagyunk rá, dicsőítsük őt.”<sup>242</sup>

<sup>240</sup> „For the Perfection and Superlativeness of his Nature, makes him the Object of our Love, Desire and Benevolence, in a quite different way from Created Beings.”

<sup>241</sup> „When we are said to desire him [God], I think we mean such a Communication of his Goodness, whereby he bestows on us any Degree of Happiness: And in this sense, we shall to Eternity desire more and more of him” (22).

<sup>242</sup> „Our Benevolence is limited by his perfect Nature, only to Acts of Joy and Complaisance in his Perfections, which is all we can do; But the doing of That declares, That if any thing could be added to his Perfection and Happiness, we should wish it. And therefore, as an Expression of that Benevolence, it is made our Duty to give him Praise, and as much as we can to Glorify him” (23).

Így aztán abból, amit az Isten iránti szeretetünk jellegéről mond, arra lehet következtetni, hogy mindenképp alapvető különbséget lát Isten végtelen természete s a mi véges természetünk között, s épp e két természet összehasonlíthatatlansága teszi lehetővé a kétféle szeretet közötti különbségtevést, annak ellenére is, hogy a szeretetet kísérő gondolati aktusok azonosak. Mint az imént már idéztük:

„Istent természetének azon kiválóságaiért szeretjük, amelyek tekintetében végtelenül felülmúlja mindazt, ami jó vagy vágy engedélyezett tárgya lehet a teremtményekben.”<sup>243</sup>

Amennyiben azonban ez az összetett kérdés inkább a teológia, semmint a filozófia körébe tartozik, a másik kérdés most sokkal súlyosabban merül fel a mi nézőpontunkból, az a kérdés ugyanis, hogy miként tud érvelni a mellett, hogy a teremtményeket szeretőnek is kell vágyat tulajdonítanunk, annak ellenére, hogy Norris nem csupán bibliai-teológiai alapon érvel ez ellen, hanem tisztán filozófiai alapokon is.

Lady Masham kiindulópontja ismét a Locke-szerű introspekció, amely meghatározza, elméjének milyen aktusai vannak jelen benne akkor, amikor szereti „felebarátait”:

„Újra csak, amikor azt mondjuk, szeretjük gyermekeinket vagy barátainkat, már csak a tárgy természetéből is nyilvánvaló, hogy nem csupán arról van szó, hogy kívánjuk nekik, mint magunknak is, mindazt, amit úgy fogunk fel, mint ami előidézi a lét folyamatosságát vagy megjavulását, hanem arról is, hogy a rájuk irányuló vágy szükségszerűen együtt jár szeretetünkkel. [...] Lehetetlen úgy kívánni bármely dolog jelenlétét vagy kedvességét, hogy közben ne vágynánk birtokolni.”<sup>244</sup>

S itt ismét azt kell mondjuk, hogy a jóindulatú attitűd („*we ... wish ... to continue*”) tulajdonítása azoknak, akik a teremtményeket szeretik, nem okoz nehézségeket, mert Norris már szintén ezen a módon fogta fel ezt a fajta szeretetet.

<sup>243</sup> „*We love God for those Excellencies of his Nature, wherein he infinitely surpasses all that is good, or desirable in the Creature*” (22).

<sup>244</sup> „*Again, When we say, That we love our Children, or Friends; It is evident also from the Nature of the Object, that we not only wish to them as our selves, whatever we conceive may tend to continue, or improve their Being; but also, that Desire of them is a necessary Concomitant of our Love; [...] it is impossible to love the Presence, or Kindness of any thing, without desiring to possess it*” (23–24).

Ám a vágy értelmében vett szeretet („desiring to possess it”) tulajdonítása nekik nagyon is okoz nehézségeket, hiszen Norris Malebranche nyomán tagadta, hogy a teremtmények rendelkeznének bármiféle ható oki képességgel. Hiszen Norris Malebranche követője, s mesterének okkazionalista nézete szerint a véges lények oksága csakis „természeti” vagy még inkább „alkalmi” lehet, miközben egyedül Isten cselekedeteinek van valóságos oksági hatékonysága. Ennélfogva egyedül Isten az, aki megérdemli, hogy a vágy értelmében vett szeretettel szeressék, vagyis, a korábban felidézett ágostoni terminológia szerint, hogy az élvezet, nem pedig a használat értelmében szeressék.

Masham megoldása erre a nehézségre a szeretetről és az általában vett okságról általa adott elemzésnek két fő összetevőjére épül. Ami a szeretetet illeti, hivatkozhat a róla adott hedonisztikus definíciójára: „szeretni valamit” és „gyönyörűséget lelni valamiben” az ő számára felcserélhetően azonosak. Szerinte ezért mindkét következő állítás ellentmondást foglal magában: „szeretünk olyan dolgokat, melyekben nem találunk gyönyörűséget”, illetve „hiába találunk gyönyörűséget egy dologban, mégsem szeretjük”. Másik oldalról felhívja olvasója figyelmét arra, hogy „különböző szenvedélyeket illetünk ugyanazzal a névvel”, vagy – ami még szintén gyakran előfordul – vannak más szenvedélyeink is, amelyek összetettebbé teszik szeretetünket azáltal, hogy szintén hozzákapcsolódnak szeretetünk tárgyához.

Megoldásának másik alapvető eleme az, hogy határozottan ellene szegül Malebranche-nak a kauzalitás kérdésében. Mintegy bevezetésképpen utal „minden ember tapasztalatára”, amely „nap mint nap visszautasítja” azt a tézist, mely szerint „egyetlen teremtmény sem alkalmas arra, hogy jó legyen a számunkra”.<sup>245</sup> Ám érvelése nem merül ki ebben a tapasztalatra hivatkozásban. Van mélyre hatolóbb ellenvetése is, amely egyfajta természetes teológiában találja meg kiindulópontját. Egyfelől kinyilvánítja, hogy alapvető hitként elfogadhatjuk, hogy „miden javunkat Isten kezéből kapjuk”,<sup>246</sup> anélkül azonban, hogy ezzel másfelől elköteleznénk magunkat a vitázó filozófiai felek valamelyike mellett az okság metafizikai természetét illetően. Egyformán elfogadhatjuk ugyanis alaptézisként, hogy „a teremtmény szert tesz valamiféle oksági hatékonyságra Istentől annak érdekében, hogy gyönyörködtető érzéseket keltesen bennünk”,<sup>247</sup> de akár azt az ellentétes nézetet is, mely szerint maga Isten „a gyönyörködtető érzések közvetlen szerzője”, „megmutatván lényegének egy részét a számunkra a teremtmény

<sup>245</sup> „That ‘no Creature is capable of being a Good to us’” (25).

<sup>246</sup> „we receive all our good from the Hand of God.”

<sup>247</sup> „believe the creature receives an Efficiency from God to excite pleasing Sensations in us;”

jelenlétében”.<sup>248</sup> Vagyis egyfelől van egy megkérdőjelezhetetlen hitcikkelyünk, másfelől két, egymással össze nem egyeztethető, filozófiai hipotézisünk arról, hogy a hittétel hogyan válik hatékonnyá mindennapi önmagunkban, világunkban, valamint a kettő közötti viszonyokban. További segítségre van szükségünk annak érdekében, hogy választhassunk a két hipotézis között. Lady Masham ezt a segítséget abban a megfontolásban találja meg, hogy milyen gondosan alakította ki az isteni alkotó az érzékszerveinket. Lényegében blaszfémianak minősülne azt állítani, hogy Isten rendelkezésünkre bocsátott egy efféle csodálatos testi felépítményt anélkül, hogy egyszersmind bármifajta oksági hatékonyságot is kapcsolt volna hozzá. „Mert ha Isten közvetlenül tárja fel előttem valamennyi ideámat, s így igazából nem látok a szememmel, s nem hallok a fülemmel, akkor mindaz a csodálatos pontosság és aggályos kézművesség az érzékszerveink kialakításában feleslegesnek és hiábavalónak tűnik; ez pedig nem csekély csorbát üt az isteni bölcsességen.”<sup>249</sup>

Annak a hipotézisnek a felvállalása, mely szerint a teremtmények csupán alkalmi okok, ennél fogva nem mást jelent, mint „egyszerűen csak káromolni Istent művei megvetésével, melyek a leghatékonyabban vezetnek el bennünket megismeréséhez, szeretetéhez, imádatához”.<sup>250</sup> Akik elfogadják ezt a nézetet, nincsenek igazán „nagy véleménnyel saját tehetségeikről, vagy pedig csak igen csekély véleménnyel vannak Isten hatalmáról és bölcsességéről”.<sup>251</sup> Megkérdőjelezzük „Isten bölcsességét, ha úgy vélik, úgy alakította ki teremtményeit, mint a pogányok bálványait, akiknek van szemük, mégse látnak, fülük, s mégse hallanak, &c”.<sup>252</sup>

Azért is idéztem Masham saját megfogalmazásait kissé bővebben, hogy meggyőzően mutassam be elgondolásomat, mely szerint érvelésének fő hangsúlya éppenséggel erre a részére esik. Éppúgy, mint a „mindennapi élet afirmációja”, teljes általánosságban a kereszténység bármely megbízható értelmezésének kritériumaként jelenik meg a számára, éppen úgy jelenik meg számára „az emberi test közönséges felépítésének afirmációja”, minden külső szervével és belső

<sup>248</sup> „the immediate Author of those Pleasing Sensations” „exhibiting part of his Essence to us, at the presence of the Creature” (26).

<sup>249</sup> „For if God immediately exhibits to me all my Idea’s, and that I do not truly see with my Eyes, and here with my Ears; than all that wonderful Exactness and curious Workmanship, in framing the Organs of Sense, seems superfluous and vain; Which is no small Reflection upon infinite Wisdom” (32).

<sup>250</sup> „plainly but a complementing God with the contempt of his Works, by which we are the most effectually led to Know, Love, and Adore him” (27).

<sup>251</sup> „great Opinion of their own Faculties, or a very small one of the Power, and Wisdom of God” (30).

<sup>252</sup> „from the Wisdom of God, in framing his Creatures like the Idols of the Heathen, that have Eyes, and see not; Ears, and hear not, &c” (31).

tehetségével egyetemben, olyasvalamiként, ami művei által elvezeti az emberi lényeket Isten megismeréséhez, gyönyörűséggel tölti el őket ez ismeret révén, vagyis rábírja őket Isten szeretetére és imadására. Úgy vélem, ez volt a fő érv, amely meggyőzhette őt magát is az alkalmi okok hipotézisével ellenkező nézet – valószínű – igazságáról.

Vannak persze más megfigyelések is a művében, amelyeket e fő érv kiegészítéseinek tekinthetünk. Például alkalmazza ugyanezt a természetes-teológiai érvet az emberi lény felépítéséről annak állítása során is, hogy ez az „aggályos kézművesség”, amely olyan tökéleteset alkotott, szükségképp elvezetne a rosszindulatú Isten feltételezéséhez, aki megtéveszti teremtményeit kifejezetten elrejtve előlük a világegyetem működésének valódi okait és „kötelességünk alapjait”.<sup>253</sup> Vagy más helyütt felveti egy másik, szigorúbb értelemben véve filozófiai gondolatmenet lehetőségét, amikor azt állítja, hogy ha a teremtményekről azt mondjuk, *alkalmi* okai „gyönyörködtető érzéleteinknek”, akkor azért mégiscsak azt mondjuk róluk, hogy *okai* nekik, bármennyire is alkalmiak, „olyan okok, melyek mindig társulnak az okozathoz, s amelyek nélkül az okozat nem jönne létre”.<sup>254</sup> Vagyis, megismételve a konklúziót, megérdemlik, hogy vágyó szeretettel szeressük őket.

S legyen szabad fölvetnem még egy végső megfontolást konklúzió gyanánt. Legalább Cicero óta érvényes az európai morális kultúrában, hogy meghatározó módon érvényesül benne az epikureista-hedonisztikus nézetek és a sztoikus-természetjogi nézetek opposíciója. Van egy szakasz Lady Masham szövegében, amelyet úgy is olvashatunk, mint halvány utalást erre az opposícióra. Úgy tűnik, mintha úgy értelmezné a lényegi különbséget a teremtmények szeretete és Isten szeretete között, mint amely végső soron ezen a régi opposíción alapszik új formában. A teremtményeket azért szerethetjük, mert jelenlétükben gyönyörködünk – még akkor is, ha nem szükségképp vesszük tekintetbe belső érdemeiket –, miközben Istent a régi elv alapján kell szeretnünk, amelynek értelmében a *tökéletesség* az, ami elkerülhetetlenül szerelemre gyújt bennünket.

„Bolond emberek (túl gyakran mutatja ezt a tapasztalat), lángoló szerelemmel szeretnek gyakran, anélkül, hogy megfontolnák, vajon szerelmük tárgya érdemes-e szerelmükre. Ám *az elmével s a lélekkel szeretni*, valamint még a szívvel is, nem ilyen fajta szeretetet jelent; hanem az értelemmel való szeretetet, ésszerűen, valamint szenvedélyesen. S képtelenség,

<sup>253</sup> „*Foundation of our Duty*” (33).

<sup>254</sup> „*such Causes as are always accompanied with the Effect, and without which the Effect is not produced*” (31).

hogy Istent *lelkünkkel és elménkkel* szeressük, vagyis értelmi belátásaink alkalmazásával és észalapú szeretettel, ha nem minden teremtményei fölött szeretjük őt; mivel ő végtelenül szeretetreméltóbb [teremtményeinél]. S mindenki esze, ha tanácsért hozzá fordulunk, meg kell adja hozzájárulását, hogy ő csakugyan ilyen.”<sup>255</sup>

<sup>255</sup> „*Foolish Men (too frequent Experience shows) love ardently oftentimes, without considering whether the Object of their Love be worthy of it. But to love with the Mind and the Soul, as well as the Heart, is not to love so; but to love with the Understanding, Rationally, as well as Passionately. And we cannot love God with our Souls and with our Mind, that is, with the Application of our Understandings, and with a reasonable Love, without loving him above all his Creatures; Because he is infinitely more lovely; And every ones reason, when he consults it, must always assent that he is so*” (44).

### III.

KANT, LUCINDA, HEGEL:  
A SZERETET/SZERELEM  
(TERMÉSZET)JOGI KERETEI

A második rész írásaiban már többször is szóba került, hogy a szerelemfilozófiák századaként újraértelmezett 17. század szeretet-, szerelemfogalma igen erősen kötődött ahhoz a természetjogi elgondoláshoz, melynek középpontjában a tökéletesség normatív fogalma áll. Ebből is fakad az a Descartes-nak feltett kérdés, hogy vajon mi okozza, ha mégis szerelmesek leszünk vagy szeretni kezdünk olyasvalakit vagy valamit, akinek vagy amelynek még nem ismerjük a szeretetet természetes módon kiváltó érdemét, azaz tökéletességét. Másfelől ennek a koncepciónak megrendülését készíti elő annak hangsúlyozása Descartes-nál és Molière-nél, hogy akik szeretnek, saját érzelmük alapján tulajdonítják a szeretetet inkább utólag igazoló, semmint kiváltó „tökéletességet” szeretetük tárgyának, és az sem véletlen, hogy Descartes válasza Chanut kérdésére egy öntudatlanul bennünk működő gyermekkori élményre épít mint olyan faktorra, amely egyrészt megmagyarázza az „érdemek” felismerése nélkül létrejövő szeretetet, másrészt azonban lehetlenné teszi az önnön tartalmainak tudatában lévő karteziánus szubjektum szimplifikáló értelmezését, hisz nem kevesebbet jelent, mint annak a majdani freudi elgondolásnak megelőlegezését, mely szerint az én nem úr a saját házában. A következő részben egyrészt kiemeljük a 17. század néhány fő, szerelemfilozófiai szövegrészből a természetjogi gondolkodáshoz kötődő elemeket, másrészt bemutatjuk Kant, illetve Hegel rendszerének ehhez köthető szeretet-, szerelem-, illetve házasságfelfogását, hogy közben azért már vessünk egy pillantást olyan Kant és Hegel kortárs szerzőkre is, akiknek műveiben megkérdőjeleződik ez a természetjogi alapú szeretet-, szerelemfelfogás.

Kiindulópontként mindenképp érdemes felidézni a sztoikus ihletésű cicerói természetjogi gondolkodás néhány alapgondolatát, hiszen a vizsgálandó korszakban a természetjognak épp ez a változata megy át azon a krízisen, amelyet majd az ember természeti jogának – s ezzel együtt a szeretetre/szerelemre vonatkozó elgondolásoknak – újfajta felfogása zár le. A természetjog vagy a szerelemfelfogás specifikusan keresztény jellemzői abban a teológiai formában, amelyet a patrisztika és a skolasztika korszakában öltöttek magukra, a 16–17. század mechanikai filozófiája s a rá adott válaszkísérletek, továbbá a 18. századi gondolkodás szerteágazó, a „felvilágosodás” kifejezéssel összefogni próbált irányzatainak a laicizálódás felé történő elmozdulása nyomán ebben a korszakban nem játszottak döntő

szerepet. Kanttal mindenesetre a klasszikus mechanika meghatározta természet-filozófiai keretben erősen sztoicizáló természetjogi típusú gondolkodás kerül uralkodó pozícióba az etikában, ez kérdőjeleződik meg Goethe és Friedrich Schlegel munkájában, míg Hegelnél a felülről építkező szellemfilozófia logikája által meghatározott államfilozófiai fordulatot vesz.

Cicero *A törvények* című munkájában veti fel azt a kérdést, amely a 17. század filozófiájában nem csekély jelentőségre tesz majd szert:

„[M]i az, amit az ember a természettől kapott[?]”<sup>256</sup> Válaszában összekapcsolja a törvény, a természet és az ész/ésszerűség (*ratio*) fogalmát, s önálló parancsoló erővel ruházza fel mind az egyetemes értelemben, mind pedig az egyetemes értelem emberi megjelenésében.

„[A] törvény a legmagasabb rendű ésszerűség (*ratio summa*), amely a természetben gyökerezik, és amely megparancsolja, hogy mit kell tenni, az ezzel ellenkezőt pedig megtiltja. És amikor ugyanez az ésszerűség az emberi értelemben megerősödik és tökéletessé válik: az a törvény. [...] a törvény nem más, mint a gyakorlatban megmutatkozó bölcsesség, amelynek az a lényege, hogy a helyes cselekvést megparancsolja, a helytelent pedig megtiltsa [...]

[A] törvény a természetben működő erő, ő a gyakorlati kérdésekben bölcsen eligazodó ember értelme és gondolkodásának alapelve, ő a jog és a jogtalanság mércéje.

[...]

[E]gész okfejtésünk során a természetet kell vezetőként követnünk. [...]”

Az „istenekkel”, illetve az Istennel való, észen alapuló etikai közösség eszméje is egy olyan, a természetjogi alapú filozófiát eredetileg meghatározó gondolat, amely fontos szerepet játszik majd a 17. században, például Spinozánál, még ha nem is pontosan úgy, mint Cicerónál, aki így fogalmaz:

„[A]z ész az emberben és az istenben egyaránt megvan, ezért az ember és az isten elsőrendű közössége az észen alapul. [...] a helyes gondolkodás a törvény, ezért [...] az emberek a törvény révén is közösséget alkotnak az istenekkel.”

<sup>256</sup> A következő idézetek forrása: CICERO 2008, 15, 16, 17.

Anélkül, hogy most a természetjogi tanítás történetét megpróbálnánk összefoglalni – noha fontos mozzanatai, de legalább háttérfeltételei szóba kerültek az *ordo amoris* gondolat fölelevenítésekor –, átfogó célkitűzésünknek megfelelően a 17. századdal vesszük fel újra a gondolatmenet fonalát, amelyen belül sajátos módon egymás mellett fejlődik két olyan tendencia, amelyek fő célja végső soron azonos, de legalábbis nagyon hasonló. Az egyik a természetjog újrafogalmazására törekszik a keresztény egyházak nézőpontjából kiindulva, míg a másik tisztán filozófiai etika kíván lenni, amely nem a hagyományos teologizáló alapvetéssel, hanem az ember matematikai-mechanikai fogalmára alapozva próbál eljutni egyetemesen érvényes etikai eszmékhez. Descartes fő műveiben csak szórványosan fordulnak elő utalások a természetjogi hagyományra, Hobbesnál és Spinozánál, azoknál tehát, akik kifejezetten bevonják az „új” filozófia tematikájába a társadalomfilozófiát és a teológia bizonyos aspektusait, éles kritikai gondolatmenetekkel találkozunk, amelyekre a másik oldalról Pufendorf válaszol. Leibniz monumentális életművén belül, amely a hagyományos és az új filozófiát egységgé igyekszik formálni, a természetjog is feldolgozandó diszciplína lesz, bár csupán vázlatok formájában maradtak ránk ez irányú gondolatmenetei.<sup>257</sup> A Kant előtti 18. század természetjogi gondolkodását nem fogjuk érinteni – noha legalább Christian Wolffnak, Christian Thomasiusnak és követőiknek helyet kellene találni egy rendszeres tárgyalásban.<sup>258</sup> Alapvetően *Az erkölcsök metafizikája* című Kant-írással, vagyis a kései Kant immár nem kritikai, hanem pozitív kifejtésre törekvő morálfilozófiai munkájával, illetve Hegel *Jogfilozófiájának* egy gondolatmenetével fogunk foglalkozni, miközben szót ejtünk majd Goethe és Friedrich Schlegel közvetett állásfoglalásáról is a fő kérdésünk tekintetében.

Grotius *A háború és béke jogáról* című nagy művének teoretikus bevezetőjéből most a következő részletet emelem ki:

„Az ember a többi élőlénytől eltérően nemcsak ez említett társas ösztönnel rendelkezik, hanem egyben meg tudja ítélni – a jelenre és a jövőre vonatkozólag egyaránt –, mi a kellemes és mi az ártalmas, s mindkettő milyen utakon érhető el. Ezért megfelel az emberi természetnek, hogy ilyen dolgokban is az emberi értelem korlátai között a helyesnek felismert utat kövesse, és ne engedje magát sem a félelem, sem a pillanatnyi gyönyör csábításai által eltéríttetni, sem pedig a vad indulat által

<sup>257</sup> Legújabban lásd LEIBNIZ 2003.

<sup>258</sup> Lásd ezzel kapcsolatban FRIVALDSZKY 2001, illetve a filozófiai etika tematikájához szorosabban kapcsolódva HAAKSONSSEN 1996 és SCHNEEWIND 1998.

elragadtatni. Ami ezzel a felismeréssel nyilvánvaló ellentétben áll, az a természetnek, tudniillik az emberi természetnek jogával is ellentétes.”<sup>259</sup>

Ez a szövegrész olyan alapvető kérdéseket érint, amelyek a filozófia elfogadott elemeivé vagy vitatott témáivá válnak a következő időszakban anélkül, hogy a filozófus szerzők feltétlenül utalnának e kérdések szerepére a természetjogi gondolkodáson belül. Mindenekelőtt az embernek „társas ösztönnel” rendelkező lényként való értelmezhetősége válik alapvető problémává annak a kérdésnek a kontextusában, hogy vajon „természettől” közösségi létre hajló, közösséget alkotó-e az ember, vagy pedig szigorúan individuumként él a „természetben”, s csupán külső nyomásra hoz létre közösségeket. További fontos téma, hogy vajon rendelkezik-e az ember olyan gondolkodási képességgel, amely az időbeli, pillanatról pillanatra változó hatásoktól függetlenül képes megítélni, mi az igazi jó, mi az, ami igazán hasznos a számára. Ez a megítélés az ész vagy az értelem alapján jöhet létre, amely tehetségeknek ugyan megvannak a maguk korlátai, ám alapvetően azért mégiscsak jól működő képességek – legalábbis Grotius szerint. Korlátaikat egyrészt a keresztény kontextusból adódóan az emberi természetnek a bűnbeesést követő megromlása jelenti, másrészt a hagyományos filozófia kontextusából származó elgondolás a szenvedélyekről, mint amelyek az észről vezetett élet akadályaiként lépnek fel, s ezért küzdeni kell ellenük. S végül az ember természeti joga – ami itt egyszerűen kötelesség<sup>260</sup> is – pontosan ebben áll, tehát a káros befolyásoktól mentesen megőrzött ész vagy értelem ítéletében arról, ami igazán jó, igazán hasznos az ember számára.

Nagyjából ez az a konstrukció, amelyre vonatkozik Grotius oly sokat idézett mondata:

„Amit eddig elmondottunk, az helytálló volna akkor is, ha feltennők [...], hogy Isten nem létezik, vagy nem törődik az emberek dolgaival.”<sup>261</sup>

A mi nézőpontunkból ez annyit tesz, hogy az ész vagy értelem működésének terepeként felfogott természet önálló tényezőként jelenik meg: ahogyan a hellenisztikus filozófiában az istenek és az ember közösségét alapozta meg, úgy a Grotius által bevezetett 17. században sajátos fajtájú közösséget hoz létre Isten és az ember „lényege” között:

<sup>259</sup> GROTIUS 1999, 11, 12.

<sup>260</sup> Az *obligatio* fogalomtörténetéhez lásd HARTUNG 1998.

<sup>261</sup> GROTIUS 1999, 12.

„[A] fentebb említett természetjogot [...] habár az ember belső lényegéből folyik, mégis méltán Istennek lehet tulajdonítani, mert ő maga akarta, hogy ilyen legyen a mi lényegünk.”<sup>262</sup>

A másik gondolkodásmód néhány jellegzetességét Descartes-ból kiindulva mutathatjuk fel. Az ő filozófiájának számos újdonsága közül mostani nézőpontunkból a *természetfogalom kettéválása* tűnik első tekintetre a legérdekesebbnek. Hiszen aligha lehetséges ott klasszikus értelemben vett természetjog, ahol a „természet” nincs elválaszthatatlanul összekapcsolódva az ésszel mint univerzális irányítóval s annak emberi kifejeződésével. Márpedig az *Elmélkedések*ben azt olvassuk, hogy miután „a természet számos olyan dologra késztet, amiről az ész igyekszik lebeszélni, úgy véltem, nem szabad különösebben megbíznom abban, amit a természet tanít”.<sup>263</sup> Ha csak ennyit mondana Descartes a természetről, akkor az a természetjog hagyományának teljes elvetésével érne fel. Ez azonban nem következik be, hisz az első további lépésben mindjárt az addigi elmélkedések legfontosabb hozadékát, a testtől elkülönített gondolkodó dolgot kapcsolja „természetéhez vagyis lényegéhez”: „természetemhez vagyis lényegemhez egyáltalán semmi sem tartozik hozzá azon kívül, hogy gondolkodó dolog vagyok [...]”.<sup>264</sup> S nem véletlenül, hisz a Hatodik elmélkedés végső mondanivalója a természetről az, hogy mégiscsak közvetlen kapcsolatba kerül az istenséggel, vele való közösséget jelenít meg, noha a hagyományos elgondolásoktól eltérő módon.

„Az pedig nem is lehet kétséges, hogy mindabban, amire a természet tanít, valamennyi igazság is rejlik: hiszen természetén, ha általánosságban tekintjük, nem mást értek, mint vagy magát Istent, vagy a teremtetett dolgoknak Istentől elrendelt összhangját. A magam egyedi természetén pedig nem mást értek, mint mindannak összességét, amit Istentől kaptam.”<sup>265</sup>

A természet tehát valamiképpen Istentől való Descartes-nál is, csakúgy, mint Grotiusnál, ám ez nem jelent egyértelmű kitüntetettséget. Egyáltalán nem zárható ki, hogy ebben a nem egyértelműségben szerepet játszik az értelem s akarat közötti viszony eltérő meghatározása Grotiusnál, illetve Descartes-nál. Grotius névleg használja ugyan az „akarat” kifejezést, ám nála teljességgel alárendelődni

<sup>262</sup> Uo.

<sup>263</sup> DESCARTES 1994, 96.

<sup>264</sup> Uo.

<sup>265</sup> Uo. A descartes-i természetfogalom alakulásáról lásd BOROS 2005, valamint BOROS 2010, 307–332.

látszik az értelemnek, míg Descartes-nál a fő tendenciát tekintve ugyan alárendelődik az értelemnek, ám mégis megmarad az észről független „negatív szabadság” természetjogi értelmű szerepeltetésének nyugtalanító lehetősége, amely majd a Grotiusszal vehemensen szembehelyezkedő Rousseau akaratkoncepciójában lesz társadalomformáló valósággá. S ha már egyszer lehetségessé válik, hogy a „természet tanítása” olyasvalamit jelentsen, ami alapvetően mégiscsak megbízhatatlan, akkor elvileg nyitva áll már az út egy olyan természetjog-koncepció előtt is, amely nem az észre épülő s ezzel normatív természetfogalmon nyugszik – ilyen lesz majd, legalábbis részben, Hobbesé és Spinozáé.

Ám egy pillanatig még Descartes-ra tekintve, mielőtt továbblépnénk, érdemes összefoglalni azokat az elgondolásait, amelyeket az *Elmélkedések*, de különösen a Hatodik elmélkedés a természet jogos igazságigénnyel fellépő tanításaként rögzít.

A természet tanítja tehát, hogy van testünk, melynek hol jól, hol rosszul megy a sora; ráadásul „egészen szorosan összekapcsolódtam, sőt már-már össze is keveredtem vele, olyannyira, hogy valamiféle egységet alkotunk”; „léteznek még [...] más testek is, amelyek közül néhányra törekednem kell, míg másokat jobb elkerülnöm”; az elme Istentől származó adományai közé tartozik a „természetes világoosság”, vagyis pl. az olyan elvek, mint az „ami megtörtént, az meg nem történtté már nem tehető”; van olyan természeti tanítás, „ami kizárólag a testre vonatkozik”, pl. hogy „lefelé tart”; a „természet” tanításának szűkebb értelmének számítanak viszont azok az ismeretek, „amelyeket Isten nekem mint elméből és testből összetett lénynek juttatott”. Például, hogy „tartózkodjam azoktól a dolgoktól, amelyek fájdalomérzetet okoznak, míg törekedjem azokra, amelyek gyönyörérzetet [...]”.<sup>266</sup> Ez utóbbi voltaképp már közvetlenül össze is kapcsolható a Grotius-idézetben szereplő megfogalmazással, azzal a különbséggel, hogy itt még nincs megjelölve az a megismerő instancia, amelynek segítségével képesek vagyunk elkülöníteni egymástól a *valóban* elkerülendő fájdalomérzetet a vállalandótól, illetve a kerülendő gyönyöröket a helyeselhetőktől. Erre nézve részben a *Lélek szenvedélyei* című írásban, részben az Erzsébet hercegnőnek írt levelekben találunk útmutatásokat.

Az európai filozófiatörténet kánonképződési folyamatában ugyan méltatlanul másodlagos helyre sorolódott Descartes *A lélek szenvedélyei* című műve, ám valójában nem csupán a 17. századi érzelemelméleten belül, de a descartes-i filozófia egészen belül is kitüntetett hely illeti meg, azon a filozófián belül, amely a Picot-levél fahasonlata szerint mégiscsak az etikára irányul mint betetőzésére. S ha

<sup>266</sup> DESCARTES 1994, 96, 98, 99, 100.

annyi mindenképp egyértelműnek is tekinthető, hogy ez a mű nem teljes terjedelmű kifejtése a descartes-i etikának, azt azért ennek ellenére is el kell ismerni, hogy viszonya egy teljes részletességű etikához legalábbis hasonlít ahhoz, ahogyan az *Elmélkedések az első filozófiáról* című írás viszonyul a metafizikának a korban szokásos – például a suárezi – kifejtéséhez. A természetjoggal rokon morálfilozófiai problematika szempontjából ennél fogva különleges jelentőséget kell tulajdonítani ennek a műnek. Figyelmet érdemel mindjárt annak az ugyancsak Picot atyához írott levélnek a zárlata, amelyet előszóként szokás közölni s idézni, s amely kitűnő példája annak, hogyan mond Descartes időnként olyasmint, amit annyira nem szabad szó szerint érteni a szavak mai értelme felől, hogy a mai értelem felől adódó látszólagos jelentésének akár még az ellentétét is jelentheti. „[F]elismerhető a szándékom, mely nem az volt, hogy a szenvedélyeket szónokként (*en Orateur*) vagy akár morálfilozófusként (*en Philosophe moral*) fejtssem ki, hanem kizárólag a természet kutatójaként (*en Physicien*). [...]”<sup>267</sup>

Az *en Physicien* kifejezésben rejlő görög *phüszisz* szó éppúgy a természetre utal, mint a latin *natura*, s ennél fogva az *en Physicien* éppúgy felidézi a természet mint ösztön s a természet mint Istentől kapott ész kettősségét, mint ahogyan az *Elmélkedésekben* szereplő *natura docet* vagy a *Lélek szenvedélyeiben* szerepet játszó *institution de la nature* kifejezések. A *Lélek szenvedélyeiben* ráadásul többször találkozunk a *Dieu ou la nature* kifejezéssel, mint Spinoza *Etikájában* a *Deus sive naturával*, amelynek szóhasználatra nyomán terjedt el a panteizmus szállóigéjeként, vagyis levonható a következtetés, hogy a Hatodik elmélkedésből imént idézett természetmeghatározás a *Lélek szenvedélyeiben* is a legteljesebb mértékben érvényben maradt. Ez az oka annak, hogy az *en Physicien* kifejezést nem szabad szigorúan abban az értelemben vennünk, mintha a 20–21. századi, módszertani ateizmus/materializmus talaján álló természettudományos kutatásról volna szó. Igaz ugyan, hogy Descartes a kor legmagasabb színvonalán álló idegtudományt, illetve fiziológiát művel a mű közel felében. Ám ennek hátterében mindig ott áll a *creatio continua* gondolata, amely szerint a teremtet világ mindenkori állapotai Isten folyamatos, a teremtéssel bizonyos értelemben megegyező fenntartó tevékenységére szorulnak rá: a természet tehát nem az *egyszer volt* teremtés, hanem a *folyamatos* adás, illetve kapás értelmében mindannak összessége, ami Istentől származik.

Ennek van következménye a mű másik – látszólagos – szándékára, a morálfilozófia elvetésére nézve is: mert hiszen egyáltalán nem az a helyzet, hogy csupa

<sup>267</sup> DESCARTES 2012, 67.

leíró állítást találnánk a szövegben. A moralizálás elvetése mint szándék sokkal inkább azt célozza, hogy a normatív állítások ne a kinyilatkoztatásból származó istenismeretre épülő, morálteológiai alapú morálfilozófiához tartozzanak, hanem ahhoz az etikához, amely a fahasonlat lezárásaként értendő. S így tulajdonképpen már semmiképp sem meglepő, hogy a keresztény morálteológia kialakulását megelőző időkből származó természetjogi alapú etika komoly, bár nem nagyon feltűnően jelzett szerepet játszik a műben annak a filoteista gondolkodásmódnak megfelelően, amelyről a Malebranche-fejezetben volt szó.

E szerep felvillantását célszerű a 79. cikkellyel, vagyis a szeretet más összefüggésekben már idézett meghatározásával kezdeni, hogy a címben jelzett kapcsolat természetjogi etika és szerelem/szeretet között mielőbb láthatóvá váljék.

„A szeretet a léleknek a szellemek azon mozgása által előidézett megmozdulása, amely a lelket akaratlagos kapcsolódásra ösztönzi azokhoz a tárgyakhoz, melyek megfelelőnek tűnnek a számára. [...] Azért mondom, hogy ezeket a megmozdulásokat a szellemek okozzák, hogy a szeretetet és a gyűlöletet, melyek a testtől függő szenvedélyek, megkülönböztessem egyfelől az ítéletektől, melyek szintén ráveszik a lelket arra, hogy akaratlagosan kapcsolódjék a jónak értékelt dolgokhoz, [...] másfelől azoktól a megmozdulásoktól, melyeket pusztán csak ezek az ítéletek váltanak ki a lélekben.”<sup>268</sup>

Mint már láttuk, az „akaratlagosan” (*de volunté*) kifejezést Descartes külön cikkelyben, a 80-ban értelmezi:

„Egyébként, amikor az »akaratlagosan« szót használom, nem szeretném, ha úgy értenének, mintha a vágyról beszélnék, amely külön szenvedély és a jövőre vonatkozik, hanem arról a beleegyezésről, amelynek révén a jelen pillanattól fogva összekapcsoltnak tekintjük magunkat azzal, amit szeretünk; így aztán egy egészet képzelünk el, amelynek csupán egyik részeként gondoljuk magunkat, másik részének pedig a szeretett dolgot tekintjük. [...]”<sup>269</sup>

Descartes a szeretet fogalmának meghatározását bekapcsolja tehát gondolkodásának abba a vonulatába, amely az *instant*, s a pillanat fogalmára épül. Az akarat-

<sup>268</sup> DESCARTES 2012, 105.

<sup>269</sup> Uo.

lagos beleegyezés nem lép túl a pillanaton, vagyis feltétlenül rögzítenünk kell, hogy az itt körvonalazódó szeretetfelfogásban nem a köznapi szeretet-, szerelem-értelmezésünket látjuk viszont. Sokkal inkább azt a rendszertani helyet látjuk magunk előtt, ahol a leíró gondolatmenetbe integrálódik az értékelést meghatározó szempont. Hiszen arról van szó, hogy egy bizonyos dologról úgy találjuk, *megfelelő* a számunkra, s ennek nyomán akaratumk révén egy egészet képezünk vele, amely a saját személyünk önértékének szinte az ösztönszerű természet értelmében vett kikerülhetetlensége mellé egy *reflexión alapuló értékközpontot* állít, azt az egészet, amely önmagunkból és a *szeretett dologból* áll, bármi legyen is ez utóbbi,<sup>270</sup> s bármilyen – evidens vagy homályos – fogalmunk is legyen arról, hogy mennyire felel meg az illető dolog nekünk, illetve hogy csakugyan megfelel-e ez a dolog a természetünknek. Hogy a korábban már földézt cikkelyt ismét más oldalról világítsuk meg: annak, aki erőszakkal próbál magáévá tenni valakit, csak igen homályos fogalma lehet arról, ami s ahogyan megfelel a természetének – voltaképp magáról az ő saját természetéről is, hisz, mondhatjuk, vagy a legfőbb jóként értelmezendő Istentől elszakítva szemléli azt, vagy a jóságról alkot téves ideát magának. Aki viszont gyermekeiben saját másik önmagát látja, az kétségkívül sokkal világosabb ideával rendelkezik mind saját természetéről, mind a szeretett dologról, mind a világban folyamatosan ható isteni jóságról.<sup>271</sup>

A most rekonstruált gondolatmenet következő lépéseként idézzük fel azt, ahogyan Descartes az imént a gyermekekre alkalmazott képet – „másik önmagunk” – annak a viszonynak az értelmezésére alkalmazza, amelyet a köznapi nyelvhasználatban szerelemnek szokás nevezni, amelyet azonban Descartes a vágy mint elsődleges szenvedély alá sorol – ezzel is megerősítve a II. részben mondottakat, mely szerint a köznapi értelemben vett szerelem több összetevőből megkonstruálható, levezetett szenvedély. Ő maga is rögzíti a szóban forgó cikkely végén, hogy rendszerint ezt nevezik szerelemnek, s rendkívül tanulságos ambivalenciával még a természetről és a tökéletességről is beszél e „legfőbb vágygal” kapcsolatban.

<sup>270</sup> Szeretném hangsúlyozni, hogy az egész másik részét alkotó dolog tényleg bármi is lehet, például fejedelmünk, országunk, városunk is lehet szeretetünk tárgya – mindezek valamiképp az Istennek kijáró odaadó szeretet evilági-laicizálódott visszfényeként. Az *Értekezés a módszerről* 2. része, az Erzsébettel és a Chanut-vel folytatott levelezés alapján nem nehéz rekonstruálni Descartes-ból egy monarchisztikus politikai teológián alapuló, inkább konzervatív természetjogi elméletet, amely a forradalmak elvetésében szinte Burke-nek a francia forradalom feletti kritikáját előlegezi meg.

<sup>271</sup> A példákat a más összefüggésben korábban már elemzett 82. cikkelyből vettem.

„A legfőbb vágy azonban, amely a jóleső érzésből születik, azokból a tökéletességekből fakad, amelyeket olyasvalakiben képzelünk, akiről azt gondoljuk, hogy másik önmagunkká válhat. Mert a természet a nemek különbségével együtt, amelyet az emberekbe csakúgy, mint az ésszel nem rendelkező állatokba beléhelyezett, elhelyezett bizonyos benyomásokat is az agyban, melyek arra készítetnek bennünket, hogy bizonyos korban és bizonyos időszakban hiányosnak tekintsük magunkat, úgy, mintha csak a fele lennénk egy egésznek, amelynek olyasvalaki a másik fele, aki a másik nemhez tartozik. Így aztán a természet zavarosan e fél megszerzését az összes elképzelhető jó legnagyobbikaként jeleníti meg számunkra. És bár több személyt látunk e másik nemből, mégsem kívánunk belőlük többet egyidejűleg, mivel a természet egyáltalán nem készít annak elképzelésére, hogy több mint egy félre van szükségünk. Ám amikor észreveszünk valamit az egyikben, ami jobban tetszik annál, amit a többiekben veszünk észre, akkor ez arra ösztönzi a lelket, hogy teljes egészében pusztán ez iránt az egy személy iránt érezze azt az egész, a természettől kapott hajlandóságot azon jó keresésére, melyet az általunk birtokolható legnagyobb jóként jelenít meg a számára. És rendszerint inkább ezt a hajlandóságot, vagy ezt a vágyat, amely így a jóleső érzésből születik, nevezik szeretetnek és nem a szeretet szenvedélyét, melyet fentebb írtunk le.”<sup>272</sup>

Voltaképp többszörös ambivalenciáról kell itt beszélnünk, mert nemcsak a „természet” fogalmában rejlik ambivalencia, hanem ennek következtében a szeretet/szerelm fogalmában is. A „természet” ugyanis egyrészt olyasmit jelöl minden normativitástól mentesen, ami egyképpen működik az állatokban s az emberekben, másrészt az emberekben mégiscsak összekapcsolódik az ésszel, ami a természetjogi hagyomány szerint a természet *normatív* tanítását alapozza meg. Az észen alapuló természet normatív tanítása kétségtől a tökéletességet jelöli meg a szerelemnek nevezett vágy méltó tárgyaként, ami ellentétben áll az állatokban működő természet normativitástól, perfekcionizmustól mentes működésével. Ugyanakkor az az elgondolás, hogy ki-k *egyvalaki* iránt vonzódik – vagy talán éppen vonzódjék? – úgy, mint ami egyedül teszi egészszé – vagy kell, hogy egészszé tegye –, olyan elgondolás, amely már eredeténél, a platóni *Szimposzion* Arisztophanészénél is inkább a tökéletesség ellentétével áll kapcsolatban: az eredeti, a vágyunk révén visszaszerzendő egységben éppenséggel lázadtunk a töké-

<sup>272</sup> DESCARTES 2012, 110. sk.

letesség rendjét képviselő istenek ellen.<sup>273</sup> Az elgondolás descartes-i változata a leíró természetkutatói háttérrel, a mechanikai filozófia mozgástörvényeivel áll némi kapcsolatban: az egy egyenes vonalon egymással szemben mozgó testek összeütközésekor egy különös, Leibniztől majd a kontinuitáselv alapján bírált módon az akár csak a legcsekélyebb mértékben is nagyobb tömegű test fogja teljes mértékben érvényre juttatni mozgásának irányát és sebességét egyaránt, miközben abban az esetben, amikor tömegük egyenlő, a testek az ütközés következtében mintegy visszapatannak egymásról. Descartes ennek analógiájára állítja, hogy az a személy, aki iránt – akár csak igen csekély mértékben is – több vonzódást érzünk, mint más, vonzónak talált személyek iránt, ennek révén máris kizárólagos jogot szerez a kiegészítő fél státuszára. Ám ahogyan Leibniz joggal bírálta az elv mechanikai alkalmazását, úgy a köznapi tapasztalat alapján joggal lehet bírálni az elv szerelemre való alkalmazását is. A kizárólagosságra való, normatív állításba hajló következtetés pusztán a vonzalom nagyobb volta alapján semmiképp sem igazolható, a kizárólagosság, egyszerűbben vagy a köznapihoz közelebb álló módon fogalmazva: a kölcsönös monogámia mellett erősebb normatív érveket kellene felsorakoztatni – vagy az egy Istenre alapozódó keresztény morálteológia alapján (ez volna Aquinói Szent Tamás útja, amelyet azonban a descartes-i előszó kizár), vagy a kereszténység előtti természetjog normatív érz-fogalma alapján.

Hogy a mindennapi szóhasználat és gondolkodásmód nem vonható analógiába ilyen egyszerűen a mechanikaival, másként fogalmazva, hogy nem olyan egyszerű akár a klasszikus, akár a keresztény természetjog kategóriáit alkalmazva megzabolázni, azt jól mutatja egy részlet Molière *Don Juan*-jából, amelyben Don Juan mind az első foglalatás (*prior apprehensio*) jogi elvét, mind a legnagyobb vonzalom mindent visz karteziánus elvét, mind az ész normatív állásfoglalását a monogámia mellett minden nehézség nélkül kifigurázza, egyszerre ismerve el ezzel minden létező „természeti jogát” a leíró értelemben vett individuális természetének megfelelő cselekvésre – ha általánosítjuk azt, amit a hölgyekről mond, ide jutunk –, és veti el a szigorúan vett monogámia melletti morálteológiai vagy természetjogi-etikai érveket. A szerelem az ész semmilyen formájának nem engedelmeskedik, a párkapcsolatok minden formáját ennek az önmagát az ész hatóköréből kivonó szerelemnek kell meghatároznia, *mert erre kötelez bennünket a természet* – a racionális természetjog paródiájában láthatóvá válik egy aracionális természetjog, amely Spinozánál lép majd elő minden irónia és köntörfalazás nélkül. Arra pedig már szinte szót sem érdemes vesztegetni, hogy az egész

<sup>273</sup> Lásd 189e skk, PLATÓN 1999, 50, valamint jelen kötet első fejezetét.

don juani fellépés eleven cáfolata a következő descartes-i tézisnek (ha ebben a tekintetben egyáltalán szükség van cáfolatra): „És bár több személyt látunk e másik nemből, mégsem kívánunk belőlük többet egyidejűleg, mivel a természet egyáltalán nem készlet annak elképzelésére, hogy több mint egy félre van szükségünk.”

„Don Juan: Nagyszerű! Tehát te azt kívánnád, hogy kötelezzem el magam egy életre az első nő mellett, akivel összeakadtam, hogy mondjak le miatta az egész világról, és többé egy pillantást se vessek senkire? Én is a hűség hitvány erényével kérkedjem? Örökre eltemetkezzem az első szenvedélyben, és haljak meg már fiatalon minden szépség számára, aki még a szemem elé kerülhet? Nem. Erről szó sem lehet! Az állhatatosság (*constance*) csak szánnalmas figuráknak való. Minden szép nőnek joga van (*ont droit*) bennünket elbűvölni, és az, hogy egyikükkel történetesen előbb találkoztunk, egyáltalán nem részesíti őt semmilyen jogelőnyben, és nem vitathatja el az összes további nő éppannyira jogos igényét (*juste prétention*), hogy őbelőlük is belésszeressünk. [...] Hiába köt bármilyen kötelék, arra egyetlen szépség iránti szerelmem se kötelezhet, hogy igazságtalan legyek az összes többivel (*faire injustice aux autres*). Nyitott szemmel járok, és minden nőben találok valami imádnivalót, mert ez a természet rendje (*la nature nous oblige*).”<sup>274</sup>

A kurzivált kifejezések a francia eredetiből jól mutatják, hogy Molière a korabeli sztoikus filozófia és (természet)jog *terminus technicus*aikat alkalmazva beszélgeti Don Juanját. Így jutunk el az imént említett Spinozához, aki a maga kettős beállítódásával az egész természetjogi problematikához talán az első nagy kísérletet teszi arra, hogy csupán az *emberi* természetre építve adjon számot az erényes cselekedetekért jutalmat nem váró morális beállítódásról. Az általánosított aracionális természetjog koncepcióját alapvetően a *Teológiai-politikai tanulmányban* mutatja be Spinoza:

„A természet jogán és elrendezésén (*jus et institutum naturae*) nem mást értek, mint minden egyes individuum természetének ama szabályait, amelyek – felfogásunk szerint – természettől fogva bizonyos módon való létezésre és működésre determinálják. A halak például természettől fogva arra vannak determinálva, hogy ússzanak, s hogy a nagyok felfalják

<sup>274</sup> MOLIÈRE 1999, 79. sk.

a kisebbeket. A halak tehát a legfőbb természeti joguknál fogva a vízben élnek, s a nagyok felfalják a kisebbeket. Mert bizonyos, hogy az abszolút értelemben vett természetnek teljes joga van mindahhoz, amire képes, azaz a természet joga addig terjed, ameddig a hatóképessége. Mert a természet hatóképessége maga Isten hatóképessége, akinek teljes joga van mindenhez. De az egész természet egyetemes hatóképessége nem más, mint az összes individuum hatóképessége együttvéve. Ebből következik, hogy minden egyes individuumnak teljes joga van mindahhoz, amire képes, vagyis minden egyes individuumnak addig terjed a joga, ameddig meghatározott hatóképessége. A természet legfőbb törvénye, hogy minden dolog, amennyire rajta áll, arra törekszik, hogy a maga állapotában megmaradjon, mégpedig csak önmagára, nem pedig másra való tekintettel. Ebből következik, hogy minden individuumnak meg is van erre a legfőbb joga, vagyis, mint mondtam, a természetes meghatározottsága szerint való létezésre és működésre. S itt nem teszünk semmiféle különbséget sem az ember és a természet egyéb individuumai között, sem az ésszel megáldott emberek és mások között, akik nem tudnak helyesen gondolkodni, sem pedig az együgyűek vagy elmebetegék és az épelméjűek között. Mert bármit tesz is valamely egyedi dolog természetének törvényei szerint, azt a legteljesebb joggal teszi, hiszen természetes meghatározottsága szerint cselekszik, s nem is tehet mást. Ameddig tehát úgy tekintjük az embereket, hogy egyedül a természet uralma alatt élnek, addig teljes joggal követi a vágy törvényeit az is, aki még nem ismeri az ész és az érényes életet, s az is, aki az ész törvényei szerint irányítja életét. Azaz, ahogyan a bölcs teljes joggal teszi mindazt, amit az ész parancsol, vagyis éli az ész törvényei szerinti életet, a tudatlan és tehetetlen lelkű ember éppolyan teljes joggal teszi mindazt, amit a vágy tanácsol, vagyis éli a vágy törvényei szerint való életet.”<sup>275</sup>

A természet egészét nem az ész, hanem a hatóképesség (*potentia*) irányítja, sőt magának Istennek a lényege sem más, mint a hatóképessége.<sup>276</sup> Ez a megközelítés fejeződik ki az idézetben körvonalazott „természetjog” aracionalitásában, s ezzel váltja ki Spinoza Pufendorf határozott bírálatát.<sup>277</sup> Ugyanakkor az emberi

<sup>275</sup> Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*. 16. fejezet, SPINOZA 2002, 297. sk.

<sup>276</sup> Lásd *Etika*. I. rész, 34. tétel.

<sup>277</sup> „*hoc loco per vocabulum juris non notari legem, juxta quam agendum sit, sed facultatem agendi, & quid citra injuriam agere quis possit: eoque non recte inferri, omnia ad quae agenda jus aliquis habet, necessario quoque eundem agere debere. Deinde uti impropria est acceptio vocabuli, legis*

ész és értelem, mint a két felsőbb megismerési mód, semmilyen bűnbeeséstől meg nem rontva mégiscsak eljut az egész természet adekvát megismeréséhez, s az *Etika* 5. könyvének 40. tételéhez kapcsolódó következtetett tétel megjegyzése szerint az adekvát módon megismerő értelmek együttesen mégiscsak Isten végtelen értelmét alkotják. Az ilyen értelemmel rendelkező bölcs erényes élettelve pedig semmiben sem marad el a sztoikus természetjog meghatározta morális ideáltól. Olyannyira nem, hogy az ész által vezetett spinozai „bölc” (*sapiens*) az „igazi természetéből” fakadó társiasság tekintetében nem nagyon marad el a sztoikus ideáloktól: tulajdonképpen Seneca szellemében marad távol első lépésben a „tömegetől” s alkotja meg második lépésben a „szabad emberek” közösségét, miközben azért mindent megtesz annak érdekében, hogy a *multitudo* tagjai közül is minél többen bekerüljenek a szabad emberek közé. A szabad emberek közössége Descartes-ra vetítve végül is olyan, mintha az egyetlen másik fél analógiája alapján értelmezett kizárólagos barátság koncepcióját Spinoza kitágította volna egy egész baráti közösséggé – ahogyan másrészt, távoli analógiában a barátság fogalmával, az egy szubsztancia – egy attribútum tanát tágította ki az egy szubsztancia – végtelen sok attribútum tanává.

„Nincs a dolgok természetében olyan egyes dolog, amely hasznosabb volna az ember számára, mint az az ember, aki az ész parancsa szerint él. Mert az ember számára az a leghasznosabb, ami a legjobban egyezik természetével (*e rész 31. tételének köv. tétele szerint*), azaz (*amint magától értetődik*) az ember. Ámde az ember akkor cselekszik feltétlenül természetének törvényei szerint, amikor az ész vezetése szerint él (*a 3. rész 2. definíciója szerint*), s csakis ennyiben egyezik szükségképpen mindig más ember természetével (*az előző tétel szerint*). Az ember számára tehát az egyes dolgok között nincs hasznosabb, mint az olyan ember stb. E. k. b.”<sup>278</sup>

*naturalis, quando notat id, secundum quod unaquaeque res certa ac determinata ratione agit: Sic et improprie potentia & modus agendi, qui in creaturis ratione non praeditis conspicitur, juris nomine vocatur. Nam proprie illum dumtaxat jus ad agendum habere dicimus, qui praevia ratione agit.” De jure naturae et gentium, II. könyv, 2. fejezet, 3; PUFENDORF 1998, 1. kötet, 117. (E helyütt a „jog” kifejezés nem a törvényt jelöli, amelynek megfelelően cselekedni kell, hanem a cselekvési tehetséget, vagyis amit mindenki jogsértés nélkül megtehet. Ezért aztán nem jogos a következtetés, mely szerint meg kell tennünk mindazt, amit megtenni jogunkban áll. Továbbá eltér a bevett értelemről a természeti törvény kifejezés jelentése is, amikor azt jelöli, ahogyan minden egyes dolog bizonyos és meghatározott módon cselekszik. Így aztán helytelen az is, amikor a jog kifejezéssel utal a cselekvési képességre és módozatra, amely az ésszel nem rendelkező teremtményekben található. Mert csak arról mondjuk, hogy joga van valaminek megtevésére, ami az ész alapján tevékenykedik.)*

<sup>278</sup> *Etika*, IV. rész, 35. tétel, 1. köv. tétel; SPINOZA 1997, 291.

Az ész által vezetett, szabad emberek között érvényben lévő társias etikát Spinoza kifejezetten a római sztoikus etika terminusaival írja le, ezzel is világossá téve, hogy elfogadja a klasszikus természetjogi tanítás filozófiai-etikai oldalát anélkül, hogy egyszerűen átvinné akár annak saját metafizikai oldalát, akár a keresztény egy Istenre alkalmazott változatát:

„[M]indazokat a kívánságokat és cselekedeteket, amelyeknek annyiban vagyunk oka, amennyiben megvan bennünk Isten ideája, vagyis amennyiben megismerjük Istent, *a valláshoz (religio)* számítom. Az arra irányuló kívánságot ellenben, hogy jót tegyünk másokkal, amely abból ered, hogy az ész vezetése szerint élünk, *kötelességérzetnek (pietas)* nevezem. Azt a kívánságot azután, amely arra indítja az ész vezetése szerint élő embert, hogy barátsággal (*amicitia*) kösse magához a többieket, *tiszteségnek (honestas)* nevezem, s *tiszteletre méltónak* azt, amit dicsérnek az ész vezetése szerint élő emberek, *rútnak (turpe)* pedig azt, ami ellene van a barátság kötésének.”<sup>279</sup>

Kant *Az erkölcsök metafizikája* című munkája<sup>280</sup> ismét egy könyvben kapcsolja össze a 17. század kanonikus filozófusainál – mint említettük – jórészt kettévált jogelméletet és etikát vagy erénytant, és a decartes-i–spinozai előzményekkel rokon módon építi elméletét a teológiai metafizika mindkét alaphalmazától jórészt elkülönített antik természetjogi etikára. Jognak és etikának ez az összekapcsolása annyiban biztosan nem pusztán külsődleges, hogy az erénytan fő kategóriái is a kötelesség, az imperatívusz. Természetesen nem teszünk most kísérletet a mű teljességre törekvő, szisztematikus rekonstrukciójára, hanem csak a szeretet/szerelem kanti értelmezése kapcsán fogjuk összefűzni a két fő részt. Kiindulópontunk ezúttal is a természetjog státusza lesz. Kant általánosságban két részre osztja a jogokat mint rendszerezett tanokat „*természetjogra*, amely tiszta *a priori* elveken nyugszik és *pozitív* (statutarikus) jogra, amely egy törvényhozó akaratából ered”. Ha viszont a jogokat „mint mások kötelezésének (morális) *képességét* (Vermögen)” tekintjük, akkor „*alapfelosztásuk szerint e jogok velünk születettek, illetve szerettek: az első az a jog, amely bárminemű jogi aktustól függetlenül, mindenkit természet szerint illet meg*”. Természetjogról tehát mind a rendszerezett, törvényekként megjelenő jog, mind a szubjektumokat megillető jogok értelmében lehetséges beszélni. Ez utóbbi értelemben természettől eredő,

<sup>279</sup> *Etika*, IV. rész, 37. tétel, 1. megj.; SPINOZA 1997, 295.

<sup>280</sup> A következő kiadásokat fogom használni az idézetekben: KANT 1991 (a fordítást olykor módosítom), illetve KANT 1968.

avagy velünk született jog csak egy van: „A *szabadság* [...], amennyiben fennállhat mindenki másnak a szabadságával együttesen valamilyen általános törvény szerint, ez az egyetlen, eredeti, minden embert embersége (*Menschheit*) okán megillető jog.”<sup>281</sup>

A természetjog kanti koncepciója mindkét értelemben a tiszta a priori elvekre, vagyis az észre vezet vissza, hiszen a velünk született természeti jog tekintetében sem pusztán a szabadság a lényeges – mint Spinozánál, s persze az akarat fogalmának alkalmazása miatt valamennyire másként, de alapvetően azért mégis Rousseau-nál is –, hanem az *észen alapuló korlátozó, általános törvény* – ennyiben tehát Kant inkább Pufendorf kritikai attitűdjét teszi magáévá, illetve a spinozai észközösség gondolatát igyekszik kiterjeszteni az egész államközösségre a jogrend észjogi-metafizikai megalapozása révén. A kanti gondolatmenet középpontjában a birtoklás lehetőségének észben rejlő-metafizikai alapjai állnak, aminek következtében Kant a szeretetre/szerelemre is a birtoklás perspektívájából tekint.

Az „empirikus” (térben és időben megvalósuló) birtoklás az „intelligibilis birtoklás” (*possessio noumenon*) lehetőségének feltevésén alapszik, amely a priori szintetikus tétel(ezés), s „az ész feladata megmutatni, miképpen lehetséges *a priori* egy ilyen tétel”.<sup>282</sup>

„Az első birtokbavételnek önálló jogalapja van: az eredendő közös birtoklás.” A természetes jog egyik alaptétele: az első birtokbavétel a szerzés olyan jogalapja, amelyre minden első birtokos támaszkodhat.

„Az ilyen birtoklás lehetősége, s ezáltal a nem empirikus birtoklás fogalmának dedukciója a gyakorlati ész jogi posztulátumán alapul [...]”<sup>283</sup>

A gyakorlati ész említett jogi posztulátuma (2. par.) pedig a következő:

„Lehetséges, hogy akarati választásom (*Willkür*) minden egyes külső tárgyát az Enyémként bír(tokol)jam.”<sup>284</sup>

E posztulátum első átfogalmazása: „az olyan maxima, amely szerint – ha törvénné válna –, az akarati választás (*Willkür*) valamely tárgya *magában véve* (objektíve) *úr nélkülivé* (*res nullius*) kellene váljon, jogellenes.”

<sup>281</sup> KANT 1991, 333, illetve 345.

<sup>282</sup> 6. §, KANT 1991, 348, illetve 359.

<sup>283</sup> KANT 1991, 350. sk., illetve 360.

<sup>284</sup> Ennek s a következő idézeteknek a lelőhelye KANT 1991, 344. sk., illetve 354. sk. Olykor erősen módosított fordítás.

Második átfogalmazása pedig: „Vagyis a gyakorlati ész a priori előfeltevése, hogy akarati választásom (*Willkür*) minden egyes tárgy objektíve-lehetséges Enyémként vagy Tiédként tekintessék és kezeljék.”

Az ész és a természetjog viszonyát egyértelműsíti a mindebből fakadó konklúzió: „Az ész akarata, hogy ez alaptételként legyen érvényes, és pedig *gyakorlati* észként akarja ezt, amely ennek az ő posztulátumának révén *a priori* kibővíti magát.”

Vagyis az ész a természetjog vonatkozásában azzal analógiában működik, ahogyan egyrészt a pozitív törvények világában a törvényhozó az akaratával parancsol (*sic volo, sic jubeo*), másrészt, ahogyan a keresztény természetjogi hagyomány szerint Isten parancsol. Kantnál azonban egyrészt az akarat hangsúlyozottan *az ész által kötött* akarat, nem pedig *abszolút*, mint a pozitív törvényhozó esetében, míg másrészt Isten nála szisztematikusan, tehát a jelen kontextusban is, a lehetőség, a szubjektív mozgatórugók világába szorul. Vagyis a Kant által alkotott szerkezet inkább a cicerói–grotiusi–spinozai ész örököse, semmint mondjuk Tamás észfogalmáé. Istennek mint pusztán lehetséges hivatkozási alapnak a jelenlétét illetően meglehetősen egyértelműen fogalmaz a következő szakasz.

„Az a törvény, amely *a priori* és feltétlenül kötelez bennünket saját tulajdon eszünk révén, kifejezhető úgy is, mint ami egy legfőbb törvényadó akaratából következik (*hervorgehend*), vagyis olyan törvényadóéből, aki nek/amelynek tisztán csak jogai vannak, semmilyen kötelessége (tehát az isteni akaratból), amely [törvény] azonban csupán egy olyan morális lény ideáját jelenti, amelynek akarata mindenki számára törvény, anélkül, hogy ezzel már őt éppenséggel e törvény megalapító-szerzőjeként (*Urheber*) is gondolnánk el.”<sup>285</sup>

Ha így értelmeződik, akkor ez a törvényadás nem a teremtettséghez hasonlóan abszolút tételező aktus, hanem *következés*, ami annál is következetesebb elgondolás

<sup>285</sup> KANT 1991, 322, illetve 334. Ezzel összhangban van az erénytanról szóló rész következő passzusa: „Arra való *tekintettel*, ami teljességgel túl van tapasztalataink határain, ami azonban lehetőség szerint megtalálható eszméink között, például Isten eszméjére való tekintettel, éppenséggel szintén van kötelességünk, amelyet *vallási kötelességnek* (*Religionspflicht*) nevezünk, nevezetesen »valamennyi kötelességünknek *mint (instar)* isteni parancsnak megismerése«. Ez azonban nem egy *Isten iránti* kötelesség tudata. Mivel ugyanis ez az eszme teljességgel saját eszünk-ből származik, és mi magunk *hozzuk létre* (*von uns gemacht wird*), akár elméleti célból, a világegész célszerűségének magyarázatául, akár azért, hogy viselkedésünk mozgatórugójául szolgáljon, ezért nem egy adott lénnyel állunk szemben, amely *iránt* kötelességünk lenne;” KANT 1991, 560, illetve 579.

Kant részéről, mint hogy az akaratot (*Wille*, megkülönböztetve az általunk akarat választásként fordított *Willkür*től) állandónak, az erkölcsi törvényre irányulónak tekinti, sőt egy helyütt azonosítja is az ésszel:

„Az akarat tehát a vágyóképeség, nem annyira a cselekvés vonatkozásában tekintve (mint az akarat választás), hanem inkább arra az alapra vonatkoztatva, amely a cselekvésre irányuló akarat választást határozza meg; az akaratnak voltaképp nincs meghatározó alapja saját maga előtt, hanem – amennyiben képes az akarat választás meghatározására, maga a gyakorlati ész.”<sup>286</sup>

A törvénykezés oldaláról megfogalmazva, az általános értelmű birtoklás felől, a „dologi jellegű személyi jogról” fejezetcím alatt jutunk el ahhoz a „szabad lények közösségére jellemző” állapothoz, amelyben egy külső tárgyat „*dologként* birtokolunk és *személyként* használunk” (22. §). A kanti szóhasználatnak megfelelően ez lesz a nemi szerelem, a nemi kapcsolat intézményesítésének a szintje.

Intézményesíteni pedig azért kell a szerelmet, mert Kant az érzéki érintkezésen alapuló párkapcsolatot mint „nemi közösséget (*commercium sexuelle*)” az emberi közösségek legalacsonyabb rangú fajtái közé sorolja. Azzal pedig, hogy ezt a legalacsonyabb rangú kapcsolatot „természetellenesnek” (*unnatürlich*) nevezi, máris kifejezésre juttatja kapcsolódását a hagyományos jellegű természetjogi szemléletmódhoz, amint ezt a részletesebb kifejtés is megerősíti: „[a természetellenes használat] történhet ugyanolyan nemű személlyel vagy nem az emberi nemhez tartozó állattal; a törvénynek ezeket az áthágásait, természetellenes [...] bűnöket (*crimina carnis contra naturam*), mivel a saját személyünkben lévő emberséget sértik, semmiféle megszorítás és kivétel sem mentheti meg a teljes elutasítástól”.<sup>287</sup>

Jól látható ezekben a sorokban a kanti erkölcsfilozófia megalapozását jelentő természetjogi-metafizikai aléptípmény: korábban velünkzűletett, tehát természet-től való törvénynek nevezte Kant a saját személyünkben lévő emberség sérthetlenségét, itt pedig épp ezzel a törvénnyel állítja szembe a „természetellenes” bűnöket mint a *neminem laedere* hagyományos természetjogi törvény elleni vétkek alesetét. Hisz Kant a németben is idegenül ható *Läsion* szót használja a „sértés” kifejezésére, amely pedig pontosan a *laedere* szóból származó, németesített alak. Ha egyszer senki megsértése nem engedélyezett, akkor a saját magunkban rejlő emberségé sem.

<sup>286</sup> KANT 1991, 305. sk., illetve 317.

<sup>287</sup> KANT 1991, 378, illetve 390.

A következő rangfokot a „természetes nemi közösség” foglalja el, amelynek ismét két foka van: követheti a „puszta természetet (*vaga libido, venus volgivaga, fornicatio*)” – amely így éppen csak hogy nem ellenkezik a „puszta” természetjogi észtörvénnyel –, vagy követheti a „törvényt”, amely már a kodifikált törvényt jelenti. Hallgatólagosan a puszta természetet követő nemi közösségnek is két fajtája jelenik meg a szövegben: kifejezetten említi Kant a természet esetleges célját („[m]eglehet”, *mag immer ... sein*), a gyermekek nemzését és fölnevelését, ami előfeltételezni látszik, még ha kifejezetten nincs is megemlítve, az alacsonyabb fokot, a puszta természet szerint való nemi közösséget, melynek célja az örömszerzés vagy bármi más – a gyermeknemzés kivételével. Talán értelmezhetjük ezt a hallgatólagosan előfeltételezett fokozatot annak jeleként, hogy noha Kant valamilyen szinten osztja a hagyományos elgondolást arról, hogy a nem a gyermeknemzésre és -felnevelésre irányuló nemi közösség igazából nem megengedett – bár azért elkülönül a „természettel ellentétes” nemi közösségtől –, de nem kíván explicit teológiai előfeltevéseket bevonni az írásába – hisz ez végső soron mégiscsak ellentétben állna azzal a korábban érintett elgondolásával, mely szerint Isten szerepe a lehetséges mozgatórugók szintjére korlátozódik. Valószínűleg ennek a morálteológiai érvelésnek elkerülése érdekében alkalmaz Kant egy különösnek ható gondolatmenetet a következő, 25. §-ban: a nemi szervek mégoly természetes használata az élvezetszerzés érdekében az egyik fél önátadása a másiknak, amit Kant a lehetséges birtokbavétel kategóriái közül a *dologként* való birtoklásnak feleltet meg, ami *eldologiasításként* már nála is alacsonyrendűvé minősítést jelent. Kant értelmezésében ezt az eldologiasítást csak az kompenzálhatja, ha kölcsönös. Ez viszont nem csupán „csak a házasság feltétele mellett van megengedve”, de „*csak* ezzel a feltétellel”.<sup>288</sup> Így aztán Kant végső soron elkerüli a morálteológia bevonását – ám az persze kérdés, hogy mennyire plauzibilis ez a jogi-filozófiai érv, s mennyire vállalhatók a következményei a nemi közösségként felfogott szerelem értelmezésében. Friedrich Schlegel, illetve Hegel válaszát erre az utóbbi kérdésre rövidesen látni fogjuk.

Bármilyen célja legyen is tehát esetleg a természetnek – vagy Istennek? – a gyermeknemzéssel, a nemi közösség „jogszerűsége” (*Rechtmäßigkeit*) más síkra kell kerüljön, arra a síkra, ahol nemcsak arról van szó, hogy az élvezetszerzés jogimorális legitimációt nyerjen, hanem arról is, hogy a gyermeknemzés pusztán fiziológiai – azaz, a *phüszisz* jelentését számba véve, végső soron, „természetszerű” – folyamatának sikere vagy sikertelensége ne befolyásolja az egész politikai közösség

<sup>288</sup> KANT 1991, 379, illetve 391.

fennállását. A házasság *intézménye* e két szempont érvényesítése végett kell, hogy intézményesítse a természetszerű nemi érintkezést, végső soron azért, hogy biztosítsa a politikai közösség tartós fennállásához szükséges állandóság az amúgy a természetes erotikus hajlamok és irányíthatatlan sorsszerűségek kényekedvének kiszolgáltatott nemi közösség számára.

A házasság intézménye két forrásból jön létre. Ha nem tartanánk egyfajta filozófiai blaszfémiától, azt mondhatnánk, ahhoz hasonlóan, ahogyan Kant a tapasztalat létrejöttét rekonstruálja az érzéki sokféleség és az értelmi kategóriák két forrásából. Hisz Kant értelmezésében a házasság létrejötte a jogszerű szerzés/birtoklás általános modelljét követi a „szabad lények közösségében”, ahol a „külső tárgyat *dologként* birtokoljuk és *személyként* használjuk”. Ez már maga is a két forráson alapul. „A szerzés módja ebben az állapotban se nem önhatalmú tett (*facto*), se nem pusztán szerződés (*pacto*) révén történik, hanem ama törvény révén (*lege*), amely [...] egy minden dologi és személyi jogon túlmenő jog, nevezetesen a tulajdon személyünkben lévő emberség joga kell legyen; ennek következménye az a természetes megengedő törvény, amelynek kegyéből az ilyen szerzés lehetővé válik számunkra.”<sup>289</sup>

Így aztán egyértelmű, hogy a házassági jog is ezt a konstrukciót kell kövesse, s követi is annyiban, amennyiben a házassági szerződést a 24. § „az emberség törvénye révén szükségszerű szerződésnek” mondja. Ezen nem kevesebbet kell érteni, mint hogy „ha egy férfi és egy asszony nemi tulajdonságaik tekintetében kölcsönösen élvezni akarják egymást, akkor szükségképp meg *kell* házasodniuk, s ez a tiszta ész jogi törvényei szerint szükségszerű”, azaz e szükségszerűségnek természetjogi alapja van.<sup>290</sup> A házasság mint „feleség vagy férj *szerzése*” így tehát szintén „nem *facto* (elhálás révén), előzetes szerződés nélkül, [de] nem is *pacto* (pusztán a házassági szerződés révén, a rákövetkező elhálás nélkül) történik, hanem csak *lege*: annak a kötelezettségnek jogi következményeként, hogy nemi kapcsolatba nem másként, mint a személyek kölcsönös birtoklása útján lépünk, ami csak nemi sajátosságaik ugyanúgy kölcsönös használata révén valósul meg”.<sup>291</sup>

A szerelem/szeretet problémája természetesen az *Erkölcök metafizikája* második részében, az éretnyiban is foglalkoztatja Kantot. Ehelyütt, a 7. §-hoz kapcsolódó „Kazuisztikus kérdések” tárgyalásakor még egyfajta meghatározást is kapunk: „A nemi hajlamot *szerelemnek* is nevezik (a szó legszűkebb értelmében),

<sup>289</sup> 22. §, KANT 1991, 377 – KANT 1968, 388.

<sup>290</sup> Ez az utalás a „tiszta észre” szinte el is veszi, ha nem is az előbb említett filozófiai blaszfémia, de legalább a kategóriatévesztés látszatát.

<sup>291</sup> KANT 1991, 381, illetve 393.

s valóban ez a legnagyobb érzelmi gyönyör, amely egy tárggyal kapcsolatban lehetséges.”<sup>292</sup> A tárgyalásmód nem tér el alapvetően a jogtan tárgyalásmódjától, csupán új hangsúlyokat vezet be, illetve a morális kapcsolatnak a nemi kapcsolatnál magasabb rendűnek tekintett formáit mérlegeli. Hangsúlyeltérés a jogtan tárgyalásmódjához képest, hogy az *Erénytan* 7. §-a már nem mintegy az *als ob* módján, a „*mag immer ... sein*” kifejezőmódjával említi a természeti célokat, hanem egyszerű állító módon: „Miként a természettől az élet szeretetére a személy fenntartásáért vagyunk meghatározva, úgy a nem iránti szeretetre a *faj* fenntartásáért; vagyis mindkettő *természeti cél* [...]”.<sup>293</sup> A jogtanban, mint láttuk, a természettel szembeni bűn gondolata úgy bomlik ki tovább, hogy az emberi természettel szemben cselekedni az állatiságra fokozza le az embert, aminek következtében a nemzés szempontját elhanyagoló élvezetszerzés „puszta állati gyönyörnek” minősül; „testi váagnak”, „kévágnak” nevezi, a „belőle származó bűnt” pedig „parázsnaságnak”. A kéjvágy természetellenességét ebben a 7. §-ban nem annyira a homoszexualitás vagy az állatokkal való közösülés példázza, hanem inkább az önkielégítés, amely a jogtan tárgyalásában még nem bukkant fel. „*Természetellenesnek* akkor nevezzük a kéjvágyat, ha nem a valóságos tárgy, hanem annak elképzelt változata ingerli fel, ami tehát ellentétes a céllal, hisz önmaga alkotja meg. Mert ekkor a természet céljával, ráadásul még magánál az életszeretnél is fontosabb céljával ellentétes vágy ébred benne – az utóbbi ugyanis csak az individuum, míg az előbbi az egész faj fenntartására irányul.”<sup>294</sup>

De nem ezek a hangsúlyeltolódások az igazán érdekesek a szerelem erénytanbeli tárgyalásában, hanem az, ahogyan a szerelem/szeretet önálló etikai dimenziót is kap, végső soron – *mutatis mutandis* – ugyanazon a rendszertani helyen, ahol Spinoza a barátságok kötését mint a szabad emberek eszközösségét megalapozó etikai értéket – azaz a nemeslelkűség (*generositas*) néven cselekvésként meghatározott affektust – vizsgálja. Érdekes volna összevetni ebből a szempontból (is) Spinoza és Kant istenfogalmát, de egy ilyen kiterjedt vizsgálódásra most semmiképp sincs mód.

Kant a 7. §-hoz tartozó kazuisztikus kérdésekben az imént idézett meghatározást követően a nemi hajlamként értett szerelem fogalmához „egy másik személy

<sup>292</sup> KANT 1991, 541, illetve 559.

<sup>293</sup> KANT 1991, 538, illetve 556.

<sup>294</sup> KANT 1991, 539, illetve 557. Fontos figyelni arra, hogy a hagyományhoz hasonlóan az az élet, amelynek szeretete természeti célként van meg minden emberi lényben, nem értékszemleges erotikus elán, hanem eredendően a tökéletesedésre irányul, s a bennünk rejlő képességek kibontakozása címszó alatt irányítja a kötelességekről szótan kifejtését az *Erkölcök metafizikájában*, de Kant történelemfilozófiai víziója is erre épül.

élvezetéből fakadó gyönyört” társítja, majd a „*vágyóképeséghez*” sorolja azt, „éspe-dig annak is legfelső fokához, a szenvedélyhez”. „Felgerjedt állapot”, melynek „tulajdonképpen semmi köze a morális szeretetnek, bármennyire szoros kapcsolatba is léphet vele a gyakorlati ész, ha korlátozó feltételeivel hozzáadódik”.<sup>295</sup>

Ez annyiban döntő jelentőségű szöveghely, hogy a jogtan tárgyalása során felmerült tagolódást kibővíti „fölfelé”, a tiszta moralitás irányában. A kanti „szerelemlétra” tagolódása ennyiben tehát így rekonstruálható: a legalacsonyabb fokon három szerelemfajta, pontosabban szexuális aktus áll: homoszexuális, állatokkal való, s az önkielégítés; ezt követi a pusztán az élvezet kedvéért üzött heteroszexuális nemi közösség, amely nem veszi tekintetbe a gyermeknemzést s ezzel a fajfenntartást mint természeti célt; a harmadik fokon a *lege* kötött házasság áll, talán még azt is hozzá lehetne tenni, hogy a (bőséges?) gyermekáldás még ezen a fokozaton belül is megemelheti a szintet némileg. Bizonyos értelemben azonban ezek az eddigi fokozatok még mind együvé tartoznak, hiszen a vágyóképeség s annak legfelső foka, a szenvedély<sup>296</sup> meghatározó szerephez jut bennük. Mindezekről a formáktól elkülönül viszont a „morális szeretet” (*moralische Liebe*), melynek semmi köze a „felgerjedt állapothoz” (*Brünstigsein*), hacsak annyiban nem, amennyiben korlátozza annak túlzásait. Vagyis minden jel szerint olyasfajta szeretetről lehet itt szó, amely teljességgel közömbös a nemiség irányában s legalábbis valamennyire közömbös a nemekkel szemben. Ennek legfőbb jele az, hogy az emberi közösség legmagasabb rendű formáját Kant végül is – Montaigne-hoz, Descartes-hoz, Spinozához hasonlóan – a barátságban fogja megpillantani, amelyet latinul, mint erre már többször utaltunk, ugyanabból a töből képeznek, mint a szerelmet/szeretetet: *amor*, *amicitia*. Ugyanakkor nem lehet kizárni azt sem – sőt éppenséggel fel kell tételezni azt –, hogy ennek a morális közösségnek azért a házasságban törvényesen legitimált nemi érintkezésre is legyen hatása: hisz tudnia kell korlátozni a szenvedély értelmében vett szerelem túlzásait. S mivel a gyermeknemzés a házasságon belül mégiscsak prioritást élvez a pusztá örömszerzéssel szemben, ennek a morális szeretetnek a túlzásokat korlátozó szerepe talán azokra az időszakokra tekintettel értelmezhető a legegységelműbben, amelyekben erre valamiért nincs mód – elvégre a kazuisztikus kérdések között, amelyek bevezetik ezt a szerelem meghatározásával kezdődő fontos bekezdést, az is szerepel, hogy mi a teendő „terhesség idején vagy ha a nő (életkora vagy betegség folytán) terméketlenné válik, vagy ha nem kívánja”.

<sup>295</sup> KANT 1991, 541, illetve 559.

<sup>296</sup> Az indulatok és a szenvedélyek megkülönböztetéséről lásd az *Erénytan* Bevezetésének XV. cikelyét: KANT 1991, 522. sk.

A morális szeretet a kanti erénytanban a „mások iránti érénykötelességek” rubrikájába tartozik. Ez a szeretet nem csupán abban az értelemben nem érzés, hogy a nemi érintkezésben megnyilvánuló, legszűkebb értelemben vett szerelemmel nem azonos, hanem még az ennél sokkal szublimáltabb érzésként felfogott szeretet érzésével sem, amelyet a voltaképp hagyományosnak tekinthető természetjogi meghatározás fejez ki, mely a „más emberek tökéletessége feletti gyönyörködésként” érti a szeretetet.<sup>297</sup> Ehelyett „a jóakarát (*Wohllwollen*) maximájának (gyakorlati jellegűnek) kell gondolnunk, amelynek következménye a jó tettek végrehajtása (*Wohltun*)”. Ez a szeretet tehát nem a *Willkür* fogalmában rejlő akarat *választáson* alapul, hanem sokkal inkább az akaratnak (*Wille, Wollen*) a gyakorlati ésszel azonosított maximájával, s így általános értelemben összefüggésbe is hozható azzal, amit a keresztény teológiai terminológiában felebaráti szeretetnek (*Nächstenliebe*) szokás nevezni, még akkor is, ha a kanti fogalomhasználat távol áll az igazi értelemben vett teológiai megalapozástól.<sup>298</sup> Annnyira nem teológiai háttérű ezeknek a bekezdéseknek a fogalomkezelése, hogy a 24. § egyenesen – s nem közönséges módon – a mechanika tudományával hozza összefüggésbe a szeretet és a tisztelet – ebben az összefüggésben – párosnak tekintett elvét: „A kölcsönös szeretet elve arra kényszeríti őket, hogy állandóan közeledjenek egymáshoz, a tiszteleté pedig, amellyel egymásnak tartoznak, arra, hogy távol tartsák magukat egymástól.”

Anélkül, hogy most belemennénk a szeretetkötelesség kanti fogalmának részletesebb elemzésébe, idézzük fel az imént már említett, zárlat jellegű kanti tézist arról, hogy a morális jellegű barátság az, amelyben a szeretet és a tisztelet páros elve egyesül. „A barátság (tökéletességében tekintve) két személy egyesülése ugyanazon kölcsönös szeretet és tisztelet révén.”<sup>299</sup> Semmiképp sem szabad azonban ezt a barátságot valamilyen köznapi értelemben vett barátságfogalom révén értelmezni, hisz ahhoz a két elvhez hasonlóan, melynek egyensúlyában áll – a szeretet és a tisztelet – maga is elkülönített az érzések világától. Mindkét elv barátságbeli jelenlétét jól jellemzi az, amit Kant explicit módon a szeretetről mond: „A szeretet semmi esetre sem lehet *affektus* a barátságban; mivel az a választás alkalmával vak, a folytatásban pedig elpárolog.” Vagyis a szeretet nem affektív, hanem észfogalom, nem az akarat *választással* (*Willkür*) függ össze, hanem magával a gyakorlati észben nyugvó akarral (*Wille, Wollen*). Így aztán nem csoda, hogy ez a morális barátság kimerül az egymás iránti, *soha próbára nem tett, nem tehető és nem is teendő* jóakarattal. A barátok közötti kölcsönös bizalom azt

<sup>297</sup> KANT 1991, 567, illetve 585.

<sup>298</sup> Lásd erről MOORS 2006.

<sup>299</sup> KANT 1991, 590, illetve 608.

jelenti, hogy valamilyen titokzatos módon tudják egymásról, hogy szükség esetén mindenre készek volnának a másikért, miközben ha csakugyan előállna a szükséghelyzet, azt semmi esetre sem tárnák s nem is tárhatnák fel egymás előtt a szeretet és a tisztelet közötti egyensúly – azaz maga a barátság – megbomlása nélkül.

Ezen a ponton tekinthetünk vissza s értelmezhetjük azt, amit korábban a morális szeretetről mondtunk, mely szerint egyrészt van egy tiszta, minden szenvedélytől mentes formája, másrészt azért annyiban mégis van köze a szenvedélyes szerelemhez, hogy képes korlátozni annak túlzásait. A morális barátságról végső soron ezzel a kettősséggel egybehangzóan állítja Kant, hogy van egy tiszta formája, amely – fekete hattyúként – létezik ugyan, de igen ritka (lásd ehhez előképként Spinoza *Etikájának* zárlatát a bölcsről), míg a ténylegesen létező, „pragmatikus barátság”, „amelyben, noha szeretetből, teherként magunkra vesszük más emberek céljait [...], nem rendelkezhet sem azzal a tisztasággal, sem azzal a kívánt teljességgel, amelyre egy cselekedeteinket pontosan meghatározó maximához szükség van: a vágy eszménye csak, amely amennyiben az ész fogalmáról van szó, nem ismer határokat, ha viszont a tapasztalatról van szó, akkor mégis, mindig nagyon is határolt kell legyen”.<sup>300</sup>

Messze nem szeretném azt a látszatot kelteni, mintha az 1809-ben megjelent Goethe-regény, a *Vonzások és választások* mélyenszántó elemzésére vállalkoznánk. Csupán arról van szó, hogy a nagyjából tíz évvel az *Erkölcök metafizikája* (1797) után írt regény egyik nem ritkán idézett részlete kapcsán bemutassam az eddig felmerült témák egyik goethei aspektusát. A szövegrész hármas beszélgetés, amely Eduard és a Kapitány mondataival indul:

„[Eduard:] Itt persze csak talajról és ásványról van szó, de az ember igazi Narcissus; szívesen tükröződik mindenben, és magát teszi meg az egész világ háttérévé.

Úgy van – folytatta a kapitány –, így kezel mindent, amit önmagán kívül talál; bölcsességét és balgaságát, akaratát és szeszélyét odakölcsonzi az állatoknak, a növényeknek, az elemeknek és az isteneknek.”<sup>301</sup>

Ha megengedjük, hogy regénybeli mondatokat filozófiai állásfoglalásokként, de legalábbis azok csíráiként értelmezzünk, s ha nem vonunk le elhamarkodott következtetéseket a szereplők szájába adott szövegekből az író álláspontjára nézve

<sup>300</sup> KANT 1991, 594, illetve 612.

<sup>301</sup> GOETHE 1963, *Regények* I, 148. sk.

– még ha az irodalomelméletben nem járatos, naiv olvasó *nolens-volens*, reflektálatlanul persze úgyis levon efféle következtetéseket –, akkor ez az egyetértő szóváltás két szálon kapcsolható a filozófia eddig érintett fő áramlataihoz – eltekintve most az *önmagába szerelmes* Narcissus említésétől ebben a furcsa kontextusban. Az egyik egyfajta vallás- vagy ideológiakritikai szál, amely a messze múltban talán Xenophónnal vette kezdetét, Goethe saját közelmúltjában pedig az akkortájt rendkívül elevenen ható Spinozában s a „radikális felvilágosodásban” újult fel. Másfelől a Kanttól idézett két, Isten szerepére vonatkozó állásfoglalás is beilleszthető ebbe a sorba: az isteni bölcsesség valójában emberi bölcsesség, az istenalakok csupán antropomorfizált megjelenítései a természetben ható erőknél, amelyek, végső soron, „csak talaj, csak ásványok”. Goethe Prométheusz-ódáját idézi fel az olvasóban e két mondat, amelyet Lessing Jacobi szerint spinozista költeményként interpretált, teljesen magáénak ismerve el a gondolatmenetet.<sup>302</sup>

Nézetem szerint azonban még ennél is többről van szó, már csak azért is, mert természetesen a kanti szöveg értelmét sem meríti ki távolról sem ez az antropomorfizációkritikai szál. Mert a bölcsesség és balgaság, akarat és szeszély „odakölcsönzése az állatoknak, a növényeknek, az elemeknek és az isteneknek” kézenfekvően jelenti egyáltalában a jelentésség világának *megalapítását* a fizikai világon túl, amelyet Kantnál eredeti alapításként a noumenális birtoklás fogalmának bevezetése jelenít meg a fenomenális birtoklásé mellett, vagyis a jog szimbolikus szférájának bevezetése a pusztán fizikai dolgok s csak fizikailag értelmezhető viszonyok szférája mellett.<sup>303</sup> Lefordítva ezt a regény nyelvére: lehet, hogy ami *fizikailag* van, az valóban csupán „talaj és ásvány”, ám az igazi értelemben vett emberi létezés elengedhetetlen alkotóeleme a túllépés a fizikai univerzum szintjén s értelem generálása és tulajdonítása a világbeli dolgoknak, már csupán azért is, mert saját cselekedeteink mozgatórugói nem *merülnek ki* a pusztán fizikai ok-okozatiság tényeiben, s ha már ez így van, akkor ápolni is kell az emberi létezés e szimbolikus dimenzióját. Egy másik összefüggésben Leibniz határozott kiállása az elégséges alap elvének alkalmazása mellett a fizikai okság magyarázó elvét kiegészítendő, a *metafizikai* szint bevezetése a fizikai szint mellett nagyon is értelmezhető s értelmezendő ebben az összefüggésben is.<sup>304</sup>

<sup>302</sup> „[...] Hogy még kicsi voltam, / gyámoltalan árva, / tétova szemmel néztem a napra, / mint-hogyha amott fön, / fül volna figyelni, meghallani jajszóm, / szív, mint az enyém itt, / megkönyörölni az elhagyatotton. [...] Most itt ülök. Embert teremtek / ennen képemre, / hozzám hasonló emberi fajtát, / hogy sírjon, örüljön, / csóktól tüzesedjek és sanyarogjon / s téged ne becsüljön, / mint én!” (Kosztolányi Dezső fordítása.) GOETHE 1963, *Versek*, 346. sk.

<sup>303</sup> KANT: *Az erkölcsök metafizikája*. I. rész, 2. § sk., KANT 1991, 344. sk.

<sup>304</sup> Már legalább a *Confessio naturae contra atheistas* című rövid, ifjúkori írástól kezdve nyomon követhető ez a leibnizi meggyőződés, lásd BOROS 2009, 25. skk.

A természetjog s szerelem mint alaptéma szempontjából persze kézenfekvőbb egy másik nevezetes szövegrészre utalni s röviden elemezni is azt. Ahogyan korábban a mechanika volt az a természettel foglalkozó tudáság, amely mindenemű bonyolult emberi viszonyok egyszerűbbekre való visszavezetésére szinte magától kínálkozott, úgy Goethe számára a kémia szolgál a visszavezetés mintájául. A „talaj s ásványok” emberi „balgasággal s bölcsességgel” való felruházásának példaként a rokonság fogalma szolgál – olyan fogalom, amely egyszerre tart „rokonságot” a természetjog s a szerelem problematikájával. A szerelem/szeretet hozza létre s tartja fenn, de legalábbis definiálja a rokonságot legalábbis a sztoikus *oikeiósizstanban* megalapozódó természetjogi moralitásnak abban az értelmében, hogy a természetjogi alapesetben a család, a rokonság belső köreihez tartozóknak az egyetemes jóindulatból a közelség fokának megfelelően többet kell juttatni, mint a távolabb állóknak, vagy főképp a teljesen idegeneknek.<sup>305</sup> Ehhez az alapkoncepcióhoz kapcsolódik tehát Charlotte kérdése: „[...] voltaképp hogyan is kell értenünk ezeket a rokonságokat?”<sup>306</sup> A kapitány válaszként hosszabb kitérőbe kezd, amelyet Eduard példák említésével igyekszik rövidre zárni: „Hol mint barátok és régi ismerősök találkoznak [ti. a vegyi anyagok], és gyorsan egyesülnek [...]. [M]ások idegenül különülnek el egymástól [...] mint ahogy az olaj és a víz, akárhogy is összerázzák, egy pillanat múlva, már megint elválík egymástól.”<sup>307</sup> Charlotte veti fel az elgondolás emberekre alkalmazhatóságának kérdését-lehetőségét, s az ő számára nem is csak az etikai kategóriákkal megfogható egyes emberi individuumokra tűnik alkalmazhatónak a képlet, hanem a politikai kategóriákban megragadott embertömegekre is – márpedig a politika a hagyományos elgondolásban a természetjog alapvető közege, akár a klasszikus, akár a keresztény variánsból indulunk is ki. „Nem sok hiányzik hozzá, hogy ilyen egyszerű képletekben lássuk azokat az embereket, akiket ismertünk [...] Legjobban azonban az egymással szemben álló tömegek hasonlítanak e lelketlen lényekhez: a rendek, a különböző foglalkozások, a nemesség, és a harmadik rend, a katonák és a civilek.”<sup>308</sup> Eduard nem is mulasztja el szóba hozni a szokásokat és a törvényeket, amelyek hirtelen lebegő státuszt kapnak, mert a szöveg lebegteti a kérdést, hogy vajon a politikai-természetjogi törvények és az elemi vegyi any-

<sup>305</sup> Lásd KENDEFFY 2007, 168–184, különösen 181. sk. („A »hozzám tartozik« elmélet”).

<sup>306</sup> GOETHE 1963, *Regények* I. 149.

<sup>307</sup> GOETHE 1963, *Regények* I. 150. Aligha kell külön kiemelni, milyen mély rokonságban áll ez a szövegrész – mint ahogyan persze Goethe egész prométheuszi attitűdje – Lucretiusnak az első részben elemzett gondolatmeneteivel, különös tekintettel az atomok találkozásainak és elválásainak emberiesítésére. Lásd 37. skk.

<sup>308</sup> GOETHE 1963, *Regények* I. 150. sk.

gok viselkedését meghatározó fizikai-vegytani törvények azonos értelemben tekintendők-e törvényeknek: „És mégis, mint ahogy ezeket a tömegeket is össze lehet egyeztetni szokásokkal és törvényekkel, úgy a mi kémiai világunkban is vannak közvetítő tagok, s ezek összekötik azt, ami elutasítja egymást.”<sup>309</sup> Nem dől tehát el a kérdés, hogy a politikai közösségeket összetartó törvények törésmentesen illeszkednek-e a fizikai testeket összetartó törvények világába, vagy valami más veszi kezdetét velük; ám ezt eldönteni természetesen nem is dolga egy regénynek. A kapitány fordítja vissza a gondolatmenetet újra a rokonság kérdése felé: „Azokat a lényeket, melyek, ha találkoznak, gyorsan megragadják és kölcsönösen meghatározzák egymást, rokonoknak nevezzük. A lúgokon és a savakon [...] éppen elég feltűnő ez a rokonság.”

„Eduard: „[...] a rokonságok akkor válnak igazán érdekessé, ha elválásokat hoznak létre.”

[...]

Charlotte: „Bocsásson meg, [...] mint ahogy én is megbocsátok a természetkutatónak; de én ebben sohasem látnék választást, inkább természeti kényszerűséget [...] az az érzésem, hogy a választás csupán a kémikus kezében van, aki összehozza ezeket a lényeket [...]”

[...]

Kapitány: „[...] mindenesetre azok a cserebomlások a legjelentősebbek és legfigyelemreméltóbbak, [...] amelyekben négy, idáig kettesével összekötött lény, érintkezésbe kerül, eddigi egyesülését elhagyja, és új kapcsolatokba lép. Ebben az elválásban és összetapadásban, ebben a menekülésben és keveredésben az ember igazán magasabb rendeltetést vél látni; az ember az ilyen lényeknek akaratot és választást tulajdonít, és esetünkben a választott rokonság szakkifejezést teljesen indokoltnak találja.”<sup>310</sup>

A regény zsenialitása, hogy a több szereplő mintegy saját szólamát víve különböző nézőpontokból elegánsan járja körbe a döntő kérdést, anélkül, hogy akár egyikük vagy másikuk, akár maga a szövegegész egyértelmű választ adna: milyen mértékben tekintendő emberi tulajdonításnak az, amikor *az elemek* rokonságáról, elválásairól beszélnek, s mi a szerepe egy esetleges isteni „kémikusnak” abban, ahogyan az emberi rokonságok, választáson alapuló rokonságok összekapcsolódásokban és válásokban nyilvánulnak meg, történetesen épp a regény

<sup>309</sup> GOETHE 1963, *Regények* I. 151.

<sup>310</sup> GOETHE 1963, 150–153.

saját történetében. A mindent az emberi tulajdonításokra visszavezető gondolkodásmód esetleg végzetes hübriszként jelenik meg végül?

Friedrich Schlegel *Lucinda* című regénye szinte egy időben íródott s jelent meg Kant imént elemzett művével, ám a benne kifejeződő szerelemkoncepció aligha lehetne ellentétesebb a Kanténál. Mint a *Vonzások és választások* esetében, úgy most sem célunk persze az alapos irodalomtörténeti vagy szociológiai nézőpontú elemzés, hanem ismét a természetkép és a szerelemfelfogás összefüggésére összpontosítunk egy rövid utalás erejéig.

Juliusz különböző típusú szövegekben értelmezi Lucindának a szerelmet-szerelmét, az élet és a szerelem összetartozását emelve ki, Arisztophanész szerelemfelfogásának távoli visszfényeként. A szerelem saját jogú életerőként jelenik meg, nem rendelődik alá a természetjogi tökéletességeálnak.

„[...] ám körös-körül szent magányomban fény volt és csupa szín volt minden, élet és szerelem friss, meleg lehelete (*Hauch von Leben und Liebe*) lebbent rám, susogtatta és hajladoztatta a buja liget ágtengerét (*regte sich in allen Zweigen des üppigen Hains*).”<sup>311</sup>

„Lelked nőisége [...] abban áll csupán, ugyanolyan sokat jelent számodra élet és szerelem (*dass Leben und Lieben für sie [die Weiblichkeit Deiner Seele] gleichviel bedeutet*).”<sup>312</sup>

A nem sokkal később, a *Vonzások és választásokkal* nagyjából egy időben keletkező Schelling-művel – *Vizsgálódás az emberi szabadság lényegéről* – szemben, ahol a *Liebe* s a *Regungen* metafizikai hatóerőkként lépnek fel, Schlegelnél az egyedi élet s szerelem partikularitása hangsúlyozódik, s másfelől az adott, nem pedig feladatként megvalósítandó természet keretei között játszódik. A természet így hozzátétőleg egyfajta lucretiusi „atomisztikus” szerelemtől áthatott természet, az egy szeretőnek (*Geliebte...*) való legkicsapongóbb érzéki vallásos odaadás (*ausgelassenste Sinnlichkeit, Religion, Hingebung*) tekintetében inkább már akadály az *egyetlen* szerető, sokkal inkább egy ellen-platóni szépséglétrát követel: egy testtől a több test felé tart, de itt véget is ér, s ennyiben rokonítható az imént a molière-i *Don Juannal* példázott individualisztikus „természetjoggal”. A gondolkodás nem alkot az érzelmektől szigorúan elkülönülő szférát, éppenséggel

<sup>311</sup> A magyar, illetve a német szöveget a következő kiadások alapján idézem: SCHLEGEL–SCHLEGEL 1980, illetve SCHLEGEL 1980. A megadott oldalszámok ezekre a kiadásokra vonatkoznak, most 384, illetve 9.

<sup>312</sup> SCHLEGEL–SCHLEGEL 1980, 389, illetve SCHLEGEL 1980, 13. sk.

nem a fogalmak elemekre bontása, analízise jellemzi, s ha szabad ilyen általánosabb utalásként felfogni egy-egy kifejezést, akkor hozzátehetjük, se az újkori szkeptikus krízis, se a félelem (az Istentől/istenektől való félelem?) nem zavarja meg ezt az érzelmi színezetű gondolkodást, amely inkább szemlélet, „bepillantás” a természet titkaiba, mintsem fáradságos diszkurzív tevékenység.

„S hogy így éreztek s gondolkodjam (*In diesem Gefühle oder Gedanken*), nem is zavarhatott meg ebben semmi, se általános kétely, se magam félelme. Mert úgy véltem, mélyen bepillantottam a természet rejtekölébe (*einen tiefen Blick in das Verborgne der Natur zu tun*); éreztem, hogy minden örökkön él, s hogy a halál is baráti érzéksalódás csupán. Persze erre így nem is igen gondoltam, legalábbis a fogalmak taglalása és boncolása nem vonzott különösebben (*zum Gliedern und Zergliedern der Begriffe war ich nicht sonderlich gestimmt*).”<sup>313</sup>

E szövegrészlet egyrészt halvány baconi reminiscenciának tekinthető – a *subtilitas naturae* Bacon egyik kulcsfogalma –, s így ellentétes párhuzamot vonhatunk a – persze jóval későbbi – Hegel-szöveg Bacon-utalásával: a félfilozófia elfordít Istentől, a teljes visszavisz; másrészt tekinthetjük e szöveget az össztermészet egyfajta lucretiusi ihletésű áttekintésének is. A *freundlicher Tod* gondolata persze így is, úgy is meglehetősen bizarr: Lucretiusnál sem az individuális emberi nézőpontból nem barátságos, sem az egész, szerelemittas *natura* nézőpontjából nem az, még ha *Täuschung*nak, illúzióknak persze lehet is nevezni, akár az atomok örök összekapcsolódásának s elválásának örökkévalóságával, akár az Istentől teremtet világ beláthatatlan, bár nem örökkévaló hosszával mérjük is össze az egyes emberi létezés igen korlátolt időtartamát.

Az időtartam mértékének észrevétlenné válása viszont máris alkalmat ad Schlegelnek arra, hogy kihangsúlyozza az észalapú erkölcsiség szabályainak feledésbe merülését, ami egyszersmind azt is jelenti, hogy a szerelem önállóvá válván kikerül a természetjogi tökéletesedés normatívájának hatóköréből.

„Ami a dolognak igaz része: hogy az imént az ablaknál álltam; meddig, nem is tudom, mert az ész és az erkölcsiség egyéb mértékeivel az idő múlása is feledésbe merült itt nálam (*denn mit den andern Regeln der Vernunft und der Sittlichkeit ist auch die Zeitrechnung dabei ganz von mir vergessen worden*).”<sup>314</sup>

<sup>313</sup> SCHLEGEL–SCHLEGEL 1980, 384, illetve SCHLEGEL 1980, 9.

<sup>314</sup> SCHLEGEL–SCHLEGEL 1980, 385, illetve SCHLEGEL 1980, 10.

S ha ez a célzás nem lenne elég egyértelmű, úgy vessünk egy pillantást a következő idézetre, amelyben a természetjogi moralitás olyan további jellemző jegyei bukkannak fel – s vettetik el –, mint az államiság elsőbbsége a cselekedetek szabályozásában, az utókor erkölcsi értékelése, valamint a baráti férfitársaságok, amelyeken a férfiak dominálta társadalmi-társasági élet többféle szegmensét is érthetjük. Ennyiben végül is komoly szerepet tulajdoníthatunk annak, hogy az egyik iménti idézet a szerelem fogalmában külön kihangsúlyozta a nőiséget, a férfiúi erények szerelembeli dominanciája helyett a nőies erényekét. S így már az sem lesz váratlan, mint ahogyan a későbbiekben látni fogjuk, hogy a *Jogfilozófiát* író Hegel igen határozott szavakkal ítéli el a *Lucinda* elgondolásait.

„[...] ezért szeretsz engem is oly egészen, nem hagyván belőlem részt, például, államnak és utóknak és baráti férfitársaságnak. Tiéd minden, és bárhol a legközelebb egymáshoz mi vagyunk, egymást legjobban mi értjük. Az emberség (*Menschheit*) minden fokán tehát ott jössz velem, az érzékiség kicsapongásától a legátszellemültebb szellemiségig (*von der ausgelassensten Sinnlichkeit bis zur geistigsten Geistigkeit*) [...]”<sup>315</sup>

A *Menschheit* kifejezés ugyanebben az időben Kant kulcsterminusra arra, aminek megléte minden egyes emberben egyrészt lehetővé teszi az észalapú öntörvényadást, másrészt pedig megtiltja, hogy bármely embert pusztán csak a tőle idegen célok eszközeként használjanak. Schlegel írásában ugyanez a kifejezés olyan hierarchiát fog át, amelynek egyik végpontja a Kant által, mint láttuk, határozottan elvetett érzékiség, a másik viszont a szellemiség beteljesültsége. Sem Kant, sem Hegel nem tudhatott mit kezdeni ezzel az elgondolással, de vélhetőleg Goethétől is meglehetősen távol állt.

Hegel *A jogfilozófia alapjai* című művében, a 164. § függelékében említi meg a *Lucindát*, azt mindenestre megerősítve ezáltal, hogy nagyon is lehetséges a regény filozófiai olvasata.

„Hogy a házasságkötés szertartása felesleges s olyan formáság, amelyet el lehetne hagyni, mert a szerelem a szubsztancia, s ezen ünnepélyesség által még veszít is értékéből, ezt Friedrich v. Schlegel hirdette *Lucindájában*, és egyik követője egy Meg-nem-nevezett leveleiben (Fr. Schleiermacher: *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels »Lucinde«*, Lübeck–Lipce, 1800).

<sup>315</sup> SCHLEGEL–SCHLEGEL 1980, 389, illetve SCHLEGEL 1980, 14.

Az érzéki odaadást ott mint a szerelem szabadságának és bensőségének bizonyítékát mutatják be és követelik – oly érvelés ez, amely csábítóktól nem idegen.”<sup>316</sup>

A csábítóra tett megjegyzés világosan mutatja, hogy az észalapú erkölcsiség mérceinek elvetésében s az érzékiségnek a beteljesült szellemiségként, illetve vallásos odaadásként való ünneplésében Hegel is az egy test – több test átmenetnek a platonival ellentétes jelenlétét érzékeli Schlegelnél.

„A szenvedélyes szerelem s a házasság – két különböző dolog.”<sup>317</sup> Így foglalja össze alapvető tézisé Hegel, amely más-más értelemben ugyan, de egyként irányul Fr. Schlegel, Descartes és még Kant ellen is. A bírált descartes-i elgondolást a természet által belénk plántált vágyról arra, hogy csak egyvalaki iránt érezzük a minden mást háttérbe szorító szerelmi vágyat, a 162. § függelékében lehet felfedezni:

„A modern időkben ezzel szemben a szubjektív kiindulópontot tekintik egyedül fontosnak, azt, hogy a házasulandók *szerelmeseik* egymásba (*Verliebtsein*). Azt képzelik itt, mindenkinek várnia kell, amíg ütött az ő órája, s az ember csak egy bizonyos individuumot ajándékozhat meg szerelmével.”<sup>318</sup>

A kanti elgondolást Hegel másért tartja elvetendőnek: úgy véli, megragad azoknak az oldalán, akik „atomisztikusan” járnak el.

Így ír a 156. § függelékében: „Az erkölcsi (*das Sittliche*) nem elvont, mint a jó (*das Gute*), hanem intenzív értelemben valóságos. Valósága a szellemnek van, s e valóság akcidencei az individuumok. Az erkölcsinél ennél fogva mindig csak ez a két nézőpont lehetséges: vagy a szubsztancialitásból indulunk ki, vagy atomisztikusan járunk el, s az egyediségtől mint alaptól emelkedünk fölfelé: ez az utóbbi szempont szellem nélküli, mert csak egy összetételhez vezet, miközben a szellem nem egyedi valami, hanem egysége az egyedinek és az általánosnak.”<sup>319</sup>

Kant ezzel szemben – a 161. § függeléke szerint – „a házasságot pusztán mint polgári szerződést fogj[a] fel [...], ahol a kölcsönös akarati választás az individuu-

<sup>316</sup> Hegelt a következő, magyar, illetve német kiadás alapján idézem: HEGEL 1971, illetve HEGEL 1996. A mostani idézet helye HEGEL 1971, 193, illetve HEGEL 1996, 317. A fordítást itt és a továbbiakban is módosítom.

<sup>317</sup> Hegel kézírásos jegyzete a 162. §-hoz; lásd HEGEL 1996, 312.

<sup>318</sup> HEGEL 1971, 190, illetve HEGEL 1996, 313.

<sup>319</sup> HEGEL 1971, 186, illetve HEGEL 1996, 305.

mokra vonatkozóan [*über die Individuen sich verträge*; talán inkább: „az individuumok felett”] szerződést köt, s a házasságot kölcsönös szerződésszerű használat formájává alacsonyítják le.”<sup>320</sup>

Hegel nagy hagyományba illeszkedik be, amikor a házasságról mint szellemi-szubsztanciális egységről beszél. A polgári szerződés helyett a házasság „objektív kiindulópontja” a „személyek szabad, akaratlagos beleegyezése (*Einwilligung*), és pedig abba, hogy *egy személyt alkossanak*, természetes és egyedi személyiségüket feladják amaz egységben, amely e tekintetben önkorlátozás, ám éppen, mert ebben elnyerik szubsztanciális öntudatukat, felszabadulásuk is egyben”.<sup>321</sup>

*Einwilligung* – a Descartes-nál látott *de volunté* megfelelője *mutatis mutandis*, csakúgy, mint az *egy* személlyé, vagyis egy egésszé válás gondolata, amely a 158. §-ban még hangsúlyosabb:

„A család mint a szellem *közvetlen szubsztancialitása* a szellem önmagát *érző* egységét, a *szeretetet* kapja, hogy belőle határozódjék meg, úgyhogy érzékeltetik (*die Gesinnung ist*),<sup>322</sup> hogy az ő [a szellem] individualitásának öntudatát *ebben az egységben* kapja mint magán- és magáértvaló lényegiségben, hogy ne önmagáért való személyként legyen ez egységben, hanem *tagként* (*Mitglied*).

Függelék: A szeretet egyáltalában véve másvalakivel alkotott egységem tudatát jelenti, úgyhogy nem elszigetelten vagyok a magam számára, hanem öntudatomat csakis az önmagamért való létem feladásaként nyerem el, s annak az önmagamról való tudásnak révén, amelyben egységben tudom magam a másikkal s a másikat magammal. A szeretet azonban érzés, vagyis az erkölcsiség a természetesnek formájában; az államban már nem ez: ott az egység a törvényként tudatosodik, ott a tartalom ésszerű kell legyen, s erről tudnom is kell. A szeretet első mozzanata, hogy nem akarok önálló, magamnak való személy lenni, s ha az volnék, hiányosnak és nem teljesnek érezném magamat. A második mozzanat, hogy egy másik személyben nyerem el magamat, őbenne jutok érvényre, amit ő pedig énbenem ér el. A szeretet tehát a leghallatlanabb ellentmondás, amelyet az értelem nem képes megoldani, mert nincs keményebb az öntudat e pontszerűségénél, amely ugyan tagadtatik, amellyel azonban mégis afirmatívként kell (*soll*) rendelkeznem. A szeretet az ellentmondás létrehozása és feloldása egyszerre; a feloldásként ő az erkölcsi egység.”<sup>323</sup>

Arisztophanész, Tamás, Descartes egységkoncepciójának megújítása, Szalézi Szent Ferenc *générosité* koncepciójának átalakítása – szimmetrikus viszonyra tétele

<sup>320</sup> HEGEL 1971, 188, illetve HEGEL 1996, 310.

<sup>321</sup> 162. §, HEGEL 1971, 189, illetve HEGEL 1996, 310.

<sup>322</sup> Hegel kézírásos jegyzete: „*Gesinnung* – ist Innerlichkeit” (HEGEL 1996, 307).

<sup>323</sup> HEGEL 1971, 186. sk., illetve HEGEL 1996, 307. sk.

s ezáltal laicizálása – ez. Kant észfogalma, amely az ottani akarat- és természeti-törvény-fogalom mögött áll, a lényegileg az államban szubsztanciálissá váló ész lesz, s ezáltal jelenik meg akként a szellemként, amelyhez atomisztikusan, az individuumok polgári szerződés kötése révén nem juthatnánk fel. A természetjog vagy az államban megtestesült ész törvényadása az igazi személyiségüket a családban elnyerő individuumok számára, akik – különösen a férfi – el is hagyják időlegesen ezt a szférát, hogy az államon belül más módon is legyenek erkölcsileg – *sittlich* – tevékenyek – Juliusz „ditirambikus fantáziájával” ellentétben –, vagy leértékelődik a *természetes* nemi vonzalmak – a *Sinnlichkeit* – szintjére. A természetjog vagy a természet működését leíró törvények rendszere, vagy az ésszel rendelkező létezők etikailag kötött életvitelét keretbe foglaló törvények rendszere. Ha viszont ez utóbbi, akkor az ésszel rendelkező létezőknek három alaplehetőségük van arra, hogy sajátos viszonyt alakítsanak ki a törvények ez erkölcsi rendszeréhez: vagy saját autonómiájukat hangsúlyozva úgy vélik, maguk írják elő maguknak törvényeiket, vagy valamilyen módon isteni-természeti törvényadó autoritást állítanak maguk fölé a törvények érvényességének garanciájaként, vagy az állam ésszerűnek deklarált törvényeiben találják meg a természetjogi törvények lenyomatát. *Hier scheiden sich die Geister*, az utak itt válnak el, Goethe s a német romantika számára éppen úgy, mint többé-kevésbé talán bárki más számára is.

## IV.

# SZÜMPOZION MINT A KERESZTÉNY TERMÉSZETJOGI REND ELLEHETETLENÜLÉSE

## 1. SZABADSÁG, SZERELEM – DIDEROT, PETŐFI ÉS A SZERELEM POLITIKAI TANATOLÓGIÁJA

Petőfi 1847. január 1-jei keltezéssel látta el a gyermekkorunk óta meglehetősen magától értetődőséggel szavalt költeményét, amely, ha jól belegondolunk, annyira nem magától értetődő, hogy filozófiai elemzésért kiált, amennyiben a filozófia mindig a trivialitássá merevedett alapvető belátásokat igyekszik újra elevenné tenni:

„Szabadság, szerelem!  
E kettő kell nekem.  
Szerelmemért föláldozom  
Az életet,  
Szabadságért föláldozom  
Szerelmemet.”<sup>324</sup>

Magától értetődőnek vesszük az első sort szavalva, hogy e kettő, szabadság és szerelem, problémamentesen birtokolható együttesen, miközben a további sorok nem csupán azt állítják, hogy szabadság és szerelem viszonya egyáltalán nem magától értetődően harmonikus, hanem azt is, hogy harmonikussá csak egy speciális esetben tehető, amely viszont az *Ausnahmesituation*, a rendkívüli állapot irodalmától különböző irodalmi helyzetben élők számára aligha tűnik oly kívánatosnak. Ha egyszerre próbálunk e két úr szolgájává szegődni, vagy az összeegyeztethetlenség gyötrő tudata morzsol fel bennünket *emberi* létezésünk feladása okán, vagy a két kifejezésnek azt az értelmezését kellene választanunk, amely aktuális emberi *létezésünk* bármikor bekövetkezhető feladásának gondolatával békít össze bennünket, vagyis egy *ügynek*, az ügy által definiált metafizikai énné áldozva magunkat megszünteti az aktuálisan létező jelenség-én halálfélelmét. Ezt a tézist igyekszem a következőkben a szabadság és szerelem viszonyának elemzésével igazolni, hogy végül egy pillantás erejéig visszatérjek Petőfi költeményéhez.

A szabadság elemzésében aligha találhatunk jobb kiindulópontot a negatív és pozitív szabadság Berlinton bevezetett megkülönböztetésénél.<sup>325</sup> Bármekkora legyen is a különbség történeti értelemben a rabszolgasorból, a „külső embertől”

<sup>324</sup> Lásd PETŐFI 1972, 571.

<sup>325</sup> Lásd BERLIN 1990.

való megszabadulás, a jobbágysorból felszabadulás, az előítéletektől, a Szentírás betűjétől, a mindenkire nézve kötelező vallási előírásoktól, az abszolutisztikus hajlamú állam törvényeitől, a korábban tett ígéreteinktől, fogadalmainktól, esküinktől való szabadság és hasonló szabadságváltozatok között, legalább heurisztikus értelemben kényelmesen utalhatunk mindezekre a valamitől való *negatív* szabadságként. S ha a római polgár, a „belső ember”, az észismeretekben megnyilvánuló isteni kegyelem, a szívünkbe írt isteni ige, az állami kényszert megszüntetni próbáló titkos társaság vagy a nemzetünk felszabadításáért küzdők magasatos elvei s hasonlók szolgálnak a belső tartás szabadságforrásaiként, mindannyian értjük, hogy szabadságunk nem a teljes kötetlenség szabadsága (*libertas indifferentiae*), hanem *pozitív*, egy meghatározott cselekvésmódot ellenállhatatlan erővel *tételező* autoritás biztosította szabadság.

Ami a szerelmet illeti, nem a *régebb óta* hagyományosnak tekintett felosztásból indulok ki „jóindulatú”, illetve „buja”, „vagyakozó” szerelemre, hanem a már jól ismert descartes-i hármas felosztásból, az egyszerű ragaszkodás, a barátság és az odaadás értelmében vett szerelem fogalmából.<sup>326</sup> Habár az elnevezéseknél alapvetőbb jelentősége van megalapozásuknak: a szerelemben/szeretetben szeretetünk tárgyával egynek tekintjük magunkat – e tekintetben egybecseng sok korábbi szerző meghatározása, nem csupán Descartes-é és Scheler-é,<sup>327</sup> de legalábbis még a *Szümposzion*-beli Arisztophanészé, Tamásé, a korai Hegelé, kétséggkívül mások mellett –, és cselekedeteinket szerető mivoltunk szempontjából az határozza meg, mekkorának tekintjük szeretetünk tárgyát önmagunkhoz képest. Ha kisebbnek, szerelmünk ragaszkodás, ha velünk egyenlőnek – barátság, ha nagyobbak – odaadás. Descartes talán nem egészen így gondolta, de korábbi elemzéseim alapján<sup>328</sup> javaslom, a szűkebb értelemben vett, egy emberpár közötti szerelem alapvető változatait is e felosztásnak megfelelően gondoljuk el. A szerelmes lehet zsarnoka, barátja, odaadó alattvalója szerelmesének, miközben persze igen fontos hangsúlyozni, hogy a szerelemfajtáknak ez az izolálása a rendszeres felosztás kedvéért a legkevésbé sem előfeltételezi, hogy az *emberi* szerelmeket ilyképp homogénnek lehet tekinteni. Sőt, inkább azt kell feltennünk, hogy mindig színezik őket másodlagosan fellépő érzelmek – félelem, vágy, gőg, féltékenység stb. –, vágyak, mint ahogyan egyéb szempontok is kétséggkívül

<sup>326</sup> Lásd DESCARTES 2012, 107, kötetünkben lásd pl. 88., 159., 171. sk.

<sup>327</sup> „Ezért volt számunkra a szeretet mindig egyben az az ősaktság is, amelynek köszönhetően egy létező – anélkül hogy megszűnnék épp ez a határolt létező lenni – elhagyja önmagát, hogy úgy részesüljön s osztozzék egy másik létezőben, mint ens intentionálisan, hogy mégse váljanak valamiképp egymás reális részévé” (BOROS (szerk.) 2014, 154).

<sup>328</sup> Lásd például a Molière-elemzéseket s az intellektuális emóciókról szóló fejezetet.

mindig megjelennek – például akár másfajta, Isten, család, haza vagy más iránti, külsőleg intézményesült, a belsőben a lelkiismeret sugallataiként felébredő szeretetérzések, barátságok, másfajta lojalitások –, amelyek együttvéve mindig elmozdítják az alapérzést az ideális egyensúlyból a három alapváltozat valamelyike felé, hol hosszabb, hol rövidebb távon. (S persze tagadhatatlan, hogy a szerelem/szeretet is lehet színező érzelem más érzelmek mellett.)

Fő kérdésünk, amelyre Diderot *Pótlás*ának s más, hozzá kapcsolt írásoknak a segítségével igyekszünk választ adni mindezek előrebocsátása után a következőképp fogalmazható meg. Lehetséges-e az emberi létezők körében a negatív szabadság, a kötelemektől való teljes mentesség értelmében vett szabad szerelem? Röviden összefoglalva válaszomat: nem lehetséges. Az ember, mondhatni, *natura regulans regulata*, szabályalkotó s szabályokat követő természet, a kötetlen szabadság vagy eleve csak valamilyen, árnyát mindenre rávető pozitív szabadság mellett lehetséges, vagy pedig ez a kötő-kötődő szabadság a színező érzelmek hatására egykettőre létrejön. Az első lehetőségre legyen példa Mozart *Don Giovanni*-ja, a másodikra pedig kifejezetten a *Pótlás* alapján hozunk példát.

A *Don Giovanni* első felvonásának 21. színében, az ördögi maszkabál egy pontján felhangzik a jól ismert „viva la liberta!” kórus. Giovanni, akit *giovane cavaliere estremamente licenziosó*ként, „szélsőségesen szabados (azaz kötődést nem ismerő) ifjú lovagként” jellemez Mozart s a librettista Da Ponte, szolgája, Leporello, valamint a Giovannit üldöző Ottavio, Anna és Elvira együtt éltetik a szabadságot – úgyszólván a szabadság szümpozíciószerű polifóniájában. Fodor Géza emlékezetes módon a maszk adta szabadság éltetését tekinti kézenfekvő válasznak arra a kérdésre, hogyan éltethetik *mindannyian*, „himnikus pátosszal” a szabadságot.<sup>329</sup> Ám fontos hozzátenni, hogy habár csakugyan mindannyian „maszkban lépnek elő” (*larvatus prodeunt*), s ennyiben Fodor Géza magyarázata dramaturgiailag mindenképp helytálló, az a szabadság, amelyet a maszk mögé rejtenek, alapvetően kétféle – érdekes módon épp a Descartes-tal szembeni vádként is megfogalmazott licenciátus-libertinus szabadság az egyik oldalon, egyfajta polgárosuló s a morálisan értelmezett vallásra mint alapértékre építő, hozzá kötődő pozitív szabadság a másikon. Az álarc szabadsága e két filozófiai szabadságfelfogás dramaturgiai közös nevezője, ám rögtön véget is érne az opera, ha az ellentétes szabadságfelfogások képviselői a maszkok mögött kiegyeznének egymással.

Az sem lehet kétséges, hogy ehhez az így éltetett szabadsághoz mindkét oldalon társul a szerelem egy-egy sajátos elgondolása is. Giovannié – milyen is lehetne? – zsarnoki, a szeretett nőt önmagánál mérhetetlenül kevesebbre tartja: „A Don

<sup>329</sup> Lásd FODOR 1974, 415. sk.

Juan-i »Éljen a szabadság!« az egyenlőség és testvériség nélküli szabadság éltetése” – idézi Heller Ágnes Fodor Géza –, s az egyenlőség nélküli szabadság egyenlőség nélküli szerelemmel társul, amely szabad – a bármifajta kötöttségtől mentesség értelmében. Giovanni negatív szabad szerelme zsarnoki, mert nem egyenlők kölcsönös beleegyezésén nyugszik, hanem egy „arisztokrata lázadó individualizmusán”, aki saját maga definiálja másokhoz fűződő viszonyát a legteljesebb egyenlőtlenség jegyében, s aki más jogrendet, mint egy sajátos fajta becsületkódexét nem ismer el maga fölött. Bármennyire különösen hangozzék is ez első hallásra, de krédója szinte szó szerint megegyezik Descartes *Értekezés a módszerről* címen elterjedt írásában olvasható *moral par provision*, „ideiglenes”, előretételezésen alapuló morál első szabályának egy magyarázó kitételével: „Több egyformán elfogadott vélemény közül pedig csak a legmérsékeltebbeket választottam [...] – a szélsőségek rendszerint rosszak [...]. Különösképpen a szélsőségek közé számítottam mindazokat az ígéreket, amelyek némileg szabadságunkban korlátoznak bennünket.”<sup>330</sup> El nem hanyagolható különbség persze a két negatív szabadság között az, hogy míg Descartes-nál e mögött ott áll a *bona mens*szel azonosított metafizikai énünk *tökéletesítése*, mint a szabadság feltétlen pozitivitása, addig Giovanni számára a többi szépség joga szerelmünkre alkotja a boldogság *finis ultimus*áról mint pozitivitásról elvileg lemondó hobbesi szabadság átkontextuallizált és egyoldalúvá tett (mert még a *forum internum*ról is lemondó) változatát.<sup>331</sup>

Ottavio ezzel szemben, de éppoly feltétlenül, mint Giovanni a polgári jog egyenlőség pártján áll, szabadsága a *jus primae noctis*-szerű előjogoktól a *mindenkire érvényes pozitív jogrend*,<sup>332</sup> nem pedig az Almagro gróf-féle *arisztokratikusan individuális lemondás* alapján előálló mentesség szabadsága.<sup>333</sup> Fodor Gézától tudjuk, ezért ír hosszú feljelentést bosszú gyanánt az arisztokratikus párbaj helyett.<sup>334</sup> Ehhez társuló, Anna iránt érzett szerelmében az egyenlőség hangsúlyozódik, ám a szabadság itt nem negatív, hanem az egész viselkedésének alapot adó egyenlőségeszményt elviekben garantáló állam abszolutizmusra hajló jogrendjén alapuló

<sup>330</sup> DESCARTES 1992, 35, kiemelés – B. G.

<sup>331</sup> Lásd ezzel kapcsolatban a Molière *Don Juan*járól szóló elemzéseket kötetünkben.

<sup>332</sup> Valahogy abban az értelemben, ahogyan Kant meghatározza jogtanában: „A *szabadság* (függetlenség másnak a kényszerítő önkényétől), amennyiben általános törvény szerint bármely más szabadsággal együtt fennállhat: ez a fent említett egyetlen, eredeti, minden embert ember volta miatt megillető jog. – A velünk született *egyenlőség*, vagyis az a függetlenség, hogy senkit se kötelezhessenek mások többre, mint amennyire a maga részéről ő is kötelezheti a többieket [...]” KANT: *Az erkölcsök metafizikája*. Kant 1991, 333. sk.

<sup>333</sup> Lásd mind Beaumarchais, mind MOZART *Figaro házasságát*.

<sup>334</sup> FODOR 1974, 466. sk.

pozitív szabadság, s bizony ez a minta azért az ő Anna iránti szerelmébe is kever némi atyáskodóan zsarnoki színt.

A Don Giovanni példázta szabad szerelem tehát eleve eltérő pozitív szabadságoktól kimért térben működik, morális világkorszakok határán. Ha hihetünk Leporello katalógusának a kétezernél is több különböző rendű, rangú, nemzeti-ségű hölgy meghódításáról, akkor az összeütközés a pozitív szabadságok olyan megtestesítőivel, mint Ottavio vagy a kormányzó, inkább a kivételek közé tartozik. Ám ne feledjük, a Giovanni-féle szerelem szabadsága maga is egy olyan egyenlőtlenségi mintára épül rá, amely a nők alárendelését a férfinak egyenesen szakrális motívumokhoz kapcsolja.<sup>335</sup> A „Pótlás Bougainville *Utazásához*” épp azért lehet alternatívája ennek, mert Diderot a keresztyén vallásból fakadó *minden szakrális elemet száműz* az utópikus Tahitiből. Így az a szabad szerelem is, amellyel olvasóiként megismerkedünk, alapvetően nem a zsarnoki szerelmet, hanem sokkal inkább a teljesen egyenlők szerelmét igyekszik példázni, s ennyiben voltaképp megfelel a 8. lábjegyzetben idézett kanti kiindulópontnak, noha Kant azért kétségkívül másra gondolt.

Diderot írása, a „Pótlás Bougainville *Utazásához*”<sup>336</sup> 1775-ben íródott, de először csak 1796-ban jelent meg. A történet kevésbé ismert, mint a Don Giovannié vagy mint a korábbi elemzéseinknek alapul szolgáló műveké: „A” és „B” beszélgetésébe hallgatunk bele, akik Bougainville tahiti úti beszámolójának ki nem adott függelékét olvassák és beszélnek meg. A függelék témája az európai erkölcsökkel ellentétes szabad szerelem, amelynek hangsúlyos eleme az egyenjogúság. A fő beszélő egy tahitibeli aggastyán, akinek szavait egy Oru nevű tolmács révén ismerhetjük meg. Fontos szerepet játszik még egy lelkész is, akinek napjai az egyik tahiti családban furcsa, szexuális viszontagságok közepette telnek, amelyekben a testi jellegű szerelmi kapcsolatok mellett a korábban említett egyéb szempontoknak, az istenszeretetnek, az istenszeretet intézményének, az egyháznak való engedelmességnek, s persze a lelkiismeret hangjának is komoly szerep jut.

Számomra egyértelműnek tűnik, hogy a *Pótlás* beletartozik a szümpozsion típusú írások sorába, melyek együtt-nem-ivó szereplők polifón beszélgetései a szerelemről, az erotikum jelenségköréről. Anélkül, hogy belemennénk a részletekbe, meg kell most elégednünk azzal, hogy Platón és Diderot írásának szerkezete nagyon is párhuzamba állítható egymással. Nagyon is elmondhatjuk, hogy Bougainville, aki francia katonatiszt-utazóként az első francia volt, aki körbehajózta a Földet, mint Diderot fiktív beszélgetés-elbeszélésének kiindulópontja

<sup>335</sup> Lásd a Molière-elemzéseket kötetünkben.

<sup>336</sup> Lásd DIDEROT 1983.

megfeleltethető Platón *Szümposzion*jából azoknak az alakoknak, akik tévelyegve járnak csak körbe-körbe, akik azt hiszik, hogy létrehoznak valamit, ám a szókratészi perspektívából nézve nem alkotnak semmit. Bougainville *megtapasztalja*, azaz *beutazza* az egész földgolyót, s ennek során találkozik a tahitibeliekkel, akiknek együtt-létét, amelyet teljességgel a Platón felől nézve „közönséges” Erósz szabályoz, és amely így teljességgel a Szókratész–Diotímától így nevezett „testekben való nemzésre” mint egyedüli célra irányul, adekvátnak, sőt az európai erkölcsöknél magasabb rendűnek tartja. „A” és „B” azonban, akik a *Pótlás* fiktív szövegéről társalognak, gondoskodnak arról, hogy a tahitiakkal való példálózás végső soron tarthatatlanul naivnak bizonyuljon a Platónnál, illetve Ficinónál fellelhető, idealisztikus, illetve keresztény módon megalapozott spiritualizálás tézisével szemben, noha Diderot írásában végül is éppoly kevésbé találhatjuk nyomát lezáró, szerzői állásfoglalásnak, mint Platónéban.<sup>337</sup>

Értelmezésem szerint ez az egész történet két nagy ősképre megy vissza. Az egyik Lucretius *De rerum naturá*jának atomista-epikureista tanítása a világegyetem egészéről, a másik pedig a bűnbeesés. Lucretiusi a szövegben az a fajta emancipáció, amelynek alapja egy erőteljes lucretiusi költői eszköz megfordítása: Lucretius, mint láttuk,<sup>338</sup> az atomok véletlenszerű találkozásait s az így kísérletképpen kialakuló összetettebb létezőket, amelyek hol létképesek, hol nem azok, teljességgel az emberi nemzés és születés terminusaival írja le. Vértfagyasztóan még az egy napot megélt csecsemőt gyászolók sikoltását is hallani véli, amikor egy létre képtelen atomi egyesülés széthullik. Diderot épp fordítva jár el. Az aggasztán szavaiból kibontakozó Tahitin, amellyel *ez a hang* a polifóniából az ideális, „természeti” emberi állapotot szándékozik megjeleníteni, az emberek pontosan olyan egyenrangú, természeti létezők, mint Lucretiusnál az atomok, amelyek számára nincs semmilyen eredeti, a véletlenszerűen kialakuló kísérleti egybekeleléseket megelőző megkötés, tilalom a párosodás egyes fajait illetően. Tahitin persze az emberi kétneműségből fakadóan egy megkötés azért mindenképp van, a heteroszexuális kapcsolatok kényszere, miközben más, morális-vallási alapú megkötéseket, tiltásokat nem ismernek: még a legközelebbi családtagok is kísérletet tehetnek egymással – a gyermeknemzésre. Mert az egyetlen igazi érték Tahitin a gyermekáldás, vagyis a sikerült, létképes-életképes utódokat produkáló, szinte csakugyan „termelő” házasság. Ebből fakad a házasságok számára adódó egyetlen kötöttség: az első „találkozástól” számított egy holdhónapig mindenképp tartania kell, hogy kiderüljön, sikeresek voltak-e a nemzésre tett erőfeszíté-

<sup>337</sup> Noha persze, mint láttuk a Capellanus-elemzésben, még ez sem volna garancia semmire.

<sup>338</sup> Lásd kötetünk 38. oldalán.

sek. Ám akár sikerült gyermeket nemzenie a párnak, akár nem, a házasságot bármelyik fél felbonthatja. Ebbe az aggastyán elbeszélői hangjától paradicsominak beállított állapotba tör be – ugyancsak az ő értelmezésében – a fizikai és morális rossz az európai erkölcsű emberek megjelenésével, ha nem is a jóról és rosszról, de az egyik embernek a másik általi kizárólagos birtoklásról szóló tudás elterjesztésével és persze más módokon is.

A történet egyik érdekessége számunkra az, hogy egy fontos ponton mélységesen beigazolódik A egyik megjegyzése: „Ezt a beszédet hevesnek találom, de azon a nem tudom miféle nyers vadságon keresztül mintha európai eszméket és fordulatokat látnék viszont.”<sup>339</sup> Európai eszméken persze európai *álmok* visszatükröződését kell értenünk, amely oly mértékben tekint el az emberi természet sajátságaitól, hogy ennyiben még a lucretiusi mintával is ellentétbe kerül. Mert Lucretius, mint már láttuk,<sup>340</sup> a társadalom kialakulásáról szóló nevezetes szövegrészen a nemiség domesztikálódását, házasodását tartja a döntő faktornak: az erdőben zajló vad párosodás helyett kunyhókba vonulnak, stabilabb párok alakulnak ki – lám, ez is atomista modell! –, a gyöngye gyermek születése, fejlődése láttán kialakulnak a sajnálat, a könnyőretesség s más, hasonló érzelmek nemcsak a családtagok, de a szomszédok, a többi ember iránt is. Vagyis éppen azért, mert az emberi szeretet-szerelem nem pusztán „(tömeg)vonzás és taszítás”,<sup>341</sup> hanem mindig kapcsolódnak hozzájuk olyan színező érzelmek is, mint a társias-gyöngéd érzelmek – mint Lucretiusnál –, de akár mint a társiatlan-zsarnokiak is, mint a Don Giovanni adta képben. Az atomi egyenlőség-szabadság a szerelemben hosszú távon nem fenntartható, márpedig a szerelem lényegénél fogva meghatározatlan tartamra – Kierkegaard és Marion szerint egyenesen az örökkévalóságra<sup>342</sup> – születik. Vagyis ha nem európai vágyképek vetülnének ki a tahiti elbeszélésben, akkor nem a – reálisan létező – európaiak „ösbűne” tenné „romlottá” a tahitibeliakat, hanem magától fejlődött volna ki a bizonyos fajta kizárólagosságra épülő családalapú társias lét.

De Diderot más, egyértelműbb módokon is kifejezésre juttatja kételyeit az aggastyán hangján elmondott idealizáló narratívával szemben. Az elbeszélés koncepciój jellegének szép példája a lelkésznek nevezett szereplő, akit, lássuk be,

<sup>339</sup> DIDEROT 1983, 337.

<sup>340</sup> Lásd 44. sk.

<sup>341</sup> Ezzel a lehetőséggel kapcsolatban, amely még a kanti elméletben is megjelenik analógiaként, lásd a természetjog és szerelem összefüggéséről szóló írást a szeretet és tisztelet nem érzelmeként tekintett párjáról, melynek mintája a vonzás és taszítás.

<sup>342</sup> Lásd például a házasság esztétikai érvényességéről szóló szövegrészt – KIERKEGAARD 1978, 589. skk és *passim* –, valamint MARION 2012, 147. skk (22. §).

minden teológiavizsgán megbuktatnának – s egyáltalán nem a kierkegaard-i értelemben<sup>343</sup> –, hiszen egyáltalán semmit sem tud mondani saját hitéről válaszul az aggyastán kérdéseire. További módozat annak konzekvens, ám a háttérben maradó kidolgozása, hogy egy olyan jellegű, elmélyült eszmecsere a tahitibeliék és az európaiak között, amelyet a szöveg szimulál, egyszerű nyelvi okokból egyáltalán nem jöhet létre. Az az egy tahitibeli férfi, akit magukkal hoztak az utazók, a szöveg szerint egyáltalán nem volt képes értelmes társalgásra a franciákkal, annyira nem, hogy vissza kellett küldeni Tahitiba. Annak ellenére azonban, hogy ennek az egy szálon futó nyelvi kommunikációnak a lehetetlensége ilyen egyértelműen ki van munkálva, a szöveg szerint az egyetlen kommunikációs szál az utazók és a tahitibeliék között mégiscsak *egyetlen* öslakos, aki valahogy egyszer megtanult spanyolul, a sátrában éveken át őrizgette e tudást, és most ő tolmácsolt...

Mint már említettem, A és B, akik a *Pótlás* fiktív szövegéről társalognak, nemcsak ilyen formális módszerekkel, de tartalmi utalásokkal is gondoskodnak arról, hogy a tahitiakkal való példálózás hangja végső soron tarthatatlanul naivnak bizonyuljon. Elegendő lesz, ha csak a beszélgetés vége felé szóba hozott, legnyilvánvalóbb társadalmi hátrányokat említjük, már pusztán ennek alapján is belátható lesz, hogy a tahitibeliék szerveződési módját mindenképp alacsonyrendűnek kell tekinteni, elégtelennek mind a „belső”, mind a külső ellenséggel szembeni viaskodásban. Hiszen éppen azért van szükségük a lehető legnagyobb számú, a „testben való nemzés” eredményeként létrejövő újszülöttre, éppen azért tüntetik ki a szaporulatot minden tradicionális normát, tabut fölülíró követelményként, mert az egyik oldalról, belülről nézve leküzdhetetlen járványok tizedelik a népességet. Ugyanakkor éppennyire súlyos körülmény, hogy a másik oldalról, vagyis kívülről nézve a szomszéd szigeteket lakó nemzetek, akiknek államisága nyilvánvalóan jobban, hatékonyabban szervezett, mint a tahitibeliéké, emberadó fizetésére kényszerítik őket. Így aztán, ha a szerzői polifónia dacára megkockáztatjuk, hogy illő határozatlansággal ugyan, de mégis kísérletet tegyünk Diderot vélelmezhető általános véleményének rövid jelzésére, akkor talán annyit mégiscsak mondhatunk, hogy egyrészt ugyan tarthatatlannak véli az adekvát együtt-létet megalapozni hivatott szerelem idealisztikus-keresztény értelmezését, ám másfelől ez önmagában még nem fosztotta meg attól az érzéktől, mellyel a szerelem magasabb szférája felé kutakodhat. Filozofikusabban fogalmazva azt mondhatjuk, hogy miután Diderot – a 18. század sok más gondolkodójához hasonlóan – elvetette az ideális létezők, a szubsztancialisztikusan

<sup>343</sup> Lásd a következő fejezetben.

értelmezett gondolkodás szféráját mint ismeret-metafizikai magyarázó elvet, minden jel szerint eltűnt, legalábbis ideiglenesen eltűnt az ideális, valamely szubsztancialisztikus *adottságként megpillantható, megfigyelhető* értékek szférája is. Diderot ugyan nagyon is látja, hogy a pusztá testiség nem mérítheti ki – vagy talán inkább: úgy látja, de legalábbis úgy láttatja, nem szabad, hogy kimerítse – a szerelem értékeit, ám neki magának nincs pozitív filozófiai javaslata.

Vagyis a *Pótlás* a maga különös, szümpozionszerű módján abba az irányba mutat, hogy a korlátokról való mentességként, azaz negatívan felfogott szabad szerelem önpusztítóvá válik, ha társas együtt-lét alapjának kívánják megtenni. A platóni szümpozsion valamennyi beszélője valamilyen morális eszmével kapcsolja össze Erősz munkálkodását, s még Lucretiusnál is kibontakozott valamilyen képp a társas együtt-lét megalapozása, mint morális eszmény. A *Pótlás* azonban a francia forradalom előtt íródott s utána jelent meg, s akár már maga ez a tény is tekinthető egyfajta magyarázatnak arra, hogy miért marad meg a teljes bizonytalanság polifóniába rejtett állapotánál.

Ha most visszatérünk röviden Petőfi költeményéhez, akkor meglepően tiszta formában azt látjuk, hogy egy forradalommal való azonosulás a polifónia nélküli egyértelmű állásfoglalásra készíti a költő-gondolkodót:

„Szabadság, szerelem!  
E kettő kell nekem.  
Szerelmemért fölálldozom  
Az életet,  
Szabadságért fölálldozom  
Szerelmemet.”

Mert mi is „történik” a versben: az első sor „kell”-je komoly lendületet jelez. A jövőre irányulunk, érezni véljük azt az erőt, amely rövidesen ellenállhatatlanul megszerzi majd magának „e kettőt”, a szabadságot s a szerelmet. Csakhogy már a következő sor lerombolja ezt az éppen csak felébredt várakozásunkat: fel kell áldozni valamit a szerelmemért, nem lehet az első sor lendületével minden másra ráadásként megszerezni. S mi mást lehetne, kellene feláldozni, mint az életet? Nem hogy nem lesz legfőbb értékünk új életek teremtése szabad, termékenyítő szerelemben, de fel is kell áldoznunk „az életet”. Nem az *életemről* ír Petőfi, hanem általános érvényű szentenciaszerűen mondja: ha szabadságot és szerelmet együtt akarod birtokolni, akkor azt csak úgy teheted, ha életed zárójelbe teszed, ha kész vagy rá, hogy bármikor búcsút végy tőle. Igen ám, de hogyan lehet még szabad is az a szerelem, amelyért az életet is készek vagyunk feláldozni? Úgy,

hogy e szabadság nem lehet a kötetlenség negatív szabadsága, hanem elköteleződő pozitív szabadság kell legyen, a *religio* régebben adott etimológiája szerinti *kötődés* egy az egész életet mozgósító, a halállal is szembenézésre készítő üggyhöz, célhoz. Olyasvalami, ami már önmagában is késszé teszi az ebben az értelemben szabad embert élete feláldozására. Ez a szabadság és szerelem a harc, a rendkívüli állapot szerelme és szabadsága. Nem a termékenységé és a gyönyörök fokozásáé, hanem a(z ön)pusztításé.

## 2. A TEVÉKENY SZERETET KIERKEGAARD-JA

A szeretetről/szerelemről gondolkodó Kierkegaard természetesen sokkal ismeretebb a *Vagy-vagy* híres szövegeiből, mint 1847-es keresztényi beszédeinek gyűjteményéből, amely a *Szeretet tevékenysége* címet kapta s két „folyamként” jelent meg Koppenhágában. Én különböző okokból mégis ez utóbbi szöveget választottam a gondolatmeneteim fő tárgyaként, bár kiindulópontom a *Vagy-vagy* „Ultimátum”-a s a hozzá kapcsolódó beszédvázlat lesz az épületről, mely abban a gondolatban van, hogy Istennel szemben soha nincs igazunk. Ebben a különös szövegben ugyan egy fiktív beszélő szájába adva, de mégis azok a gondolatok jelennek meg, amelyek a Kierkegaard név alatt megjelentetett 1847-es beszédek alapállását képviselik.

A németül *Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden* címet viselő kiadvány tehát két „folyamból” áll, mindkettő 1847-ben íródott és még ugyanebben az évben, szeptember végén egy kötetben meg is jelent. A – második – német fordító, Hayo Gerdes „történeti bevezetése” szerint a műnek nem volt egy átfogó koncepciója, „az egyes megfontolások ténylegesen csak lazán függenek össze egymással”. Talán ezt jelzi az is, hogy az eredetileg folyamatosan számozott beszédeket Kierkegaard végül külön számozta, az első folyam eredeti nyolc beszédéből öt lett, de a második három, a harmadik pedig két albeszédre osztódott, a második folyam pedig a végső verzióban egytől tízig számozódik albeszédek nélkül. Mint az eddigiekben, úgy most sem kísérem meg egészként értelmezni a művet, hanem inkább egyes témákat fogok kiemelni és kommentálni. Ebből a célból támaszkodni fogok Adorno egy rövid, önmagában is izgalmas írására, amely *Kierkegaards Lehre von der Liebe* címmel jelent meg, s amelynek tárgya kifejezetten a *Der Liebe Tun*.<sup>344</sup>

A *Der Liebe Tun* (az Adorno által használt első fordításban *Leben und Walten der Liebe*) első folyamának beszédei szigorúan a bibliai szeretetparancs körül forognak, a második folyam a „Liebe erbaut” című fejezettel kezdődik s a „Der

<sup>344</sup> Adorno írása eredetileg előadás volt, melyet 1940-ben tartott New Yorkban Paul Tillich meghívására. Első ízben angolul is jelent meg a *Studies in Philosophy and Social Science* című folyóiratban (8 [1939–1940], 413–429). Németül átdolgozott formában a *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*-ben jelent meg először 1951-ben (3 [1951], 23–38). Az általam használt szöveg ADORNO 1962.

Liebe Tun, die Liebe anzupreisen” című beszéddel ér véget. Itt már nincs közvetlen kapcsolat a szeretetparancs és a beszédek között. A fordítót követve fontos kiemelni, hogy a dánban a nemi-érzéki szerelem kifejezése elkülönül a spirituálisabb értelemben vett szerelemtől/szeretettől, vagyis a címben szereplő *Liebe* kifejezés eleve a spiritualításra utal, míg a nemi szerelmet a német szöveg a *Minne* kifejezéssel adja vissza.

A *Vagy-vagy* igen rövid „Ultimátum” című szövege<sup>345</sup> vezeti be a művet lezáró szövegegységet. Az *ultimatum* itt nyilvánvalóan a középkori egyházi latin *ultimare* – „bevégezni”, „bevégezödni”, „a végső stádiumban lenni” jelentésű – igéjének befejezett melléknévi igeneve, olyasmint jelent tehát, mint „a végső”, „az utolsó”, egy lépéssel tovább menve úgy is érthetjük talán, mint „a vég(cél)hoz érkezett”. Az elbeszélő én az utolsó két bekezdésben jütlandi lelkipásztor barátját mutatja be – vagyis, eltekintve a narratív fikciótól, egy olyan állásponthez vezet fel az olvasót, amely a megelőzőeknél magasabb szintet jelent, akár azt is mondhatjuk, a végső szintet. Ez a végső szint pedig a kereszténységről alkotott sajátos felfogásnak igyekezően megfelelni maga mögött hagyja mindazt, ami a korábbiakat jellemezte: bárhogyan értelmezzük is az álláspontok egymásnak feszüléséből előálló, a *Vagy-vagy* szinte egészét kitevő igen összetett gondolatmenetet, a záró tizenegynéhány oldal a szó szoros értelmében *felülmúlja, felülírja*, meghaladja azt. Az elbeszélő én „régib barátja” *nem* egy tudós ember. Teológiát tanult, ám tanultsága nem jelenti az uralkodó, s így a teológiai szemináriumban is oktató kereszténység szervezetébe való betagozódást: „a teológiai záróvizsgán egy *haud illaudabilis*nál nem is ért el jobb eredményt”. Az „alig kerül el a dicsérhetetlent” a *prope nihil* kifejezéssel rokon, vagyis a szöveg szerzője ezzel nagyjából annyit állít, hogy ennek az eldugott, „világ háta mögötti”, jütlandi plébániára helyezett lelkipásztornak az eredetisége még éppen hogy csak értelmezhető keresztény teológiaként, ám nem ennek a világnak a kereszténységéből való: „szellemi szempontból pedig olyan eredetiség jellemezte, amely [...] mindig megkülönböztette őt a többiektől”. Ez megfordítva is igaznak látszik: az ő kereszténysége bizonyos értelemben teljességgel magának való, elkülönült a többi emberétől: „minden valóságos hallgatóról megfélelkezem, és eszményi hallgatót nyerek magamnak, elnyerem az önmagamban való tökéletes elmerülést, s ha fellépek a szószékre, úgy tűnik, mintha még mindig a síkságon állnék, ahol szemem egyetlen embert sem lát”. Bizonyos értelemben ez is *ultimatum*, mert a végső választás elé állít, állítja az olvasót: vagy a legvégső értelemben vett, indokolhatatlan mert teljességgel individuális hübrisz az, ami elkülöníti őt minden más em-

<sup>345</sup> KIERKEGAARD 1978, 991. skk.

bertől, vagy csakugyan felér, s ő egymaga ér fel Istenhez Krisztus imitációjaként, amelynek kibontakozásához persze ott fent északon aligha találni teológiailag-tipológiailag megfelelőbb helyet a jütlandi síkságnál. Ez az imitáció hangsúlyosan elveti azt az évszázados intellektualisztikus hagyományt, amely az isteni bölcsesség felől, e bölcsesség *de mente ad mentem* kommunikációjaként értelmezi azt. Az *ultimatum* nem „fölülről”, hanem „alulról” közelít az imitáció gondolatához: az emberi bölcsességben *haud illaudabilis* volta tünteti ki. Persze a fölülről jövő imitációval kapcsolatban felmerül a kérdés, hogyan találkozik, „kommunikál” a szavak *tükre által homályosan* gondolkodókkal, az alulról felmenővel pedig az, hogy miként lehet bizonyos abban, hogy a lent maradéktól való elkülönülés egyszersmind föl is emeli őt a mélységből a magasságba.

Mindenesetre a *Vagy-vagy ultimatum*a is alapvetően a szerelemről/szeretetről szól, amiről az egész megelőző ezer oldal, éppen azt vezeti át abba a szeretetfelfogásba, amely majd a *Der Liebe Tun* meghatározó témája lesz. Már az *ultimatum* is ellentétpárjától elhatárolódva közelíti meg a keresztényi szeretetet, a kiindulópont itt is az, amit a később keletkezett mű majd *Vorliebének* fog nevezni:

„Életed sokféle kapcsolatba hoz más emberekkel, egyesekhez bensősége-sebb szeretettel vonzódasz, mint másokhoz.”<sup>346</sup>

Az ebben az értelemben vett *Vorliebéhez*, vagyis ahhoz a szeretethez, amely egyes embereket előnyben részesít, kiválaszt másokkal szemben,<sup>347</sup> két alfaj tartozik, a *szerelem* (ez lesz majd a *Minne*) és a *barátság*, amely így ismét a szexualitásnál emelkedettebb szeretet újabb változataként jelenik meg. „Igazunknak lenni” – ez is ebben az összefüggésben merül fel:

„ha valóban szereted őt, [...] akkor kívánnád, hogy ne legyen igazad [...]”<sup>348</sup>

Megjelenik az is, ami „ellentmondás” a világon belül, aminek feladata lesz ezért túllendíteni a vizsgálódást a nem e világi felé:

„Fájdalmas tehát, ha nincs igazunk, [...]; épületes az, ha nincs igazunk [...]”; „az egyik esetben szerettél, a másikban nem, más szóval, az egyik esetben végtelen viszonyban voltál egy emberrel, a másik esetben pedig ez a viszony véges volt”. Vagyis az egyik esetben *helyesen* szerettél, a másik emberhez már voltaképp a *Nächstenliebe* értelmében vett szeretet fűzött – végtelen viszonyban voltál vele –,

<sup>346</sup> KIERKEGAARD 1978, 1005.

<sup>347</sup> Vagyis elektív a Descartes-elemzésekben adott értelemben.

<sup>348</sup> KIERKEGAARD 1978, 1006.

míg a másik esetben *helytelenül*, a *Vorliebe* értelmében szerettél, ami a későbbi mű szerint valójában az önszeretet leplezett megnyilvánulása. De a *haud illaudabilis* jelleg itt is megőrződik: nem megfontoláson alapuló felismerés juttat el a bizonyossághoz, hogy soha nincs igazunk, hanem a kényszeretől mentes szabadságból fakadó szeretet „ama egyetlen és legfőbb kívánságából, hogy sohasem lehet igazad, jutottál el a felismeréshez, hogy Istennek mindig igaza van”.<sup>349</sup> Az istenszeretet itt az e világi értelemben vett szeretet határértéke: az e világi, *Vorliebe* értelmében vett szeretet fő jellemzője teljeseedik ki az által, hogy a szerető bizonyossá lesz abban, hogy Istennek mindig igaza van, s ezen a szerető csak épülni tud.

A *Der Liebe Tun*ban viszont kezdettől fogva a nem e világi viszonylat uralkodik. A tét kezdettől fogva a felebaráti szeretetre vonatkozó bibliai *parancs* értelmezése (Első folyam) és a neki megfelelő szeretetfogalom kimunkálása (Második folyam). Vagyis a kényszermentes szabadság gondolata átadja helyét annak a megfontolásnak, hogy ha a világ felől nézve ellentmondásosnak tűnhetik is a *szeretetre kényszerítés* gondolata, a keresztényi szeretetnek éppen az a sajátossága és jellemző jegye, „hogy ezt a látszólagos [mármint az e világi nézőpontból így látszó – B. G.] ellentmondást foglalja magában: szeretni – kötelesség”<sup>350</sup> (28). A jelek szerint a *filozófiai* megközelítésből kiemelkedő *ultimatum* és a *teológiai* megközelítés között még akkor is ugrani kell, ha maguk a tézisek azonosnak tűnnek.

Adorno Kierkegaard-ra vonatkozó reflexiója elsőként ezen a ponton kezdeményez vitát. Adorno rögzíti azt a kierkegaard-i meggyőződést, mely szerint a filozófia képtelen arra, hogy önmagától jusson el az abszolútumhoz, ám ugyanakkor úgy véli, Kierkegaard maga is saját *filozófiáján* belül bontakoztatja ki azokat az alapkategóriákat, amelyek ezt követően, utólagosan kerülnek át keresztény vallási kontextusba. Magam ugyan nem vagyok teljesen meggyőződve róla, hogy csakugyan a „gyanú hermeneutikájával” élve kell kutatni a „filozófia és teológia közötti *igazi* kierkegaard-i viszonyt”,<sup>351</sup> viszont az tagadhatatlan, hogy fontos ebből a szempontból (is) megvizsgálni az olyan egyes műveket, mint amilyen a *Der Liebe Tun*, melynek első folyamát teljességgel a Mt 22,39-ből vett megfogalmazás irányítja: „Szeresd felebarátodat, mint magadat.” A német fordítás annyiban szerencsés, hogy felhasználja a filozófiailag fontos *sollen* segédigét, illetve a „felebarát” helyett – a latinhoz hasonlóan – az alapszinten a térbeliségre utaló *der Nächste* kifejezés szerepel benne: „Szeretned kell a hozzád legközelebb lévő, mint önmagadat.” *Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst.*

<sup>349</sup> KIERKEGAARD 1978, 1008.

<sup>350</sup> KIERKEGAARD 1966, 28.

<sup>351</sup> ADORNO 1962, (218, kiemelés – B. G.).

Az I. beszéd átvezető jellegű, mondhatnánk, a filozófiai szeretetfelfogásból vezet át a kierkegaard-i értelemben vett keresztény teológiai felfogásba. Címével – „A szeretet rejtett élete, s hogy a gyümölcsökről ismerszik meg” – Lk 6,44-re utal: „Mert minden fát a gyümölcséről lehet megismerni. Hiszen túskebokorról nem szednek fűgét, csipkebokorról sem szüretelnek szőlőt.” Akár gondolt itt Kierkegaard Descartes fahasonlatára, akár nem, az átvezetést mi sem jelzi jobban, mint az, hogy a descartes-i szeretetkoncepció *gyökeres* ellentétben áll az ittenivel: Descartes fájának gyümölcse is az etika, amely istenszeretetre és a többi ember szeretetére torkollik; ám az ő filoteista szeretetfogalma, amint ez jól ismert, metafizikában gyökerező, fizikára, mechanikára, orvostudományra épülő *természetes* szeretet,<sup>352</sup> s messze van a fa metaforikájának attól a bibliai kontextusától, amely Kierkegaard-nál kap szerepet egy a malebranche-ival rokon vallási-teológiai kontextusban. Kierkegaard maga is bevezet egy jelentős hasonlatot ebben a fejezetben, a tóhasonlatot: a szeretet rejtett élete olyan, mint az a csendes tó, amely sohasem szárad ki, sohasem fagy be, mert a fenéken ott rejtetik az örök forrás, amelyből akkor is áramlik a víz, ha a tó felszíne mozdulatlanul látszik.<sup>353</sup>

Átvezető ez a fejezet azért is, mert az e világi értelemben vett szeretet *ultimatum*ként felidézett sajátosságának variációjából indul ki: a szeretet tárgyával szemben sohasem lehet igazunk, vagyis „amikor a szeretet viszonyában vagyunk egymással, ne követeljük türelmetlenül, bizalmatlanul, megítélőn, hogy lássuk végre a gyümölcsöket”.<sup>354</sup> Végül ismét egy hasznos Descartes-párhuzammal s ellentéttel találkozunk: Descartes korábban elemzett levelében<sup>355</sup> a lélek titkos vonzódásairól beszél, amelynek mindig engedelmeskedni kell – persze folyamatosan a metafizikai fahasonlat keretében értve mindazt, amit Descartes mond –, miközben Kierkegaard arról ír, hogy „[a] szeretet végső, legboldogabb, leginkább meggyőző jellemzője ezért még mindig a szeretet maga, amelyet újra és újra felismerünk, éspedig a valaki másban lévő szeretetből. Hasonlót csak a hasonló ismer föl: csak az ismeri fel a szeretetet, aki megmaradt a szeretetben, s ugyanígy ismerszik fel az ő szeretete is.”<sup>356</sup> A kierkegaard-i szeretetkoncepciót azonban már

<sup>352</sup> Lásd erről BOROS G.: „Bevezetés: A *cogitótól* a *générosit*ig. A descartes-i fa organikus egysége”. In: DESCARTES 2012, 14–51.

<sup>353</sup> KIERKEGAARD 1966, 13.

<sup>354</sup> „[L]aß uns doch in einem Liebesverhältnis zueinander nicht ungeduldig, mißtrauisch, richtend wieder und wieder fordern, daß wir die Früchte sehen” (KIERKEGAARD 1966, 19).

<sup>355</sup> Lásd kötetünkben az intellektuális émociókról szóló részt.

<sup>356</sup> „Das letzte, das seligste, das unbedingt überzeugende Kennzeichen der Liebe bleibt deshalb: die Liebe selbst, die erkannt und wieder erkannt wird von der Liebe in einem andern. Gleiches wird nur von Gleichem erkannt: nur wer in Liebe bleibt, kann die Liebe erkennen, ebenso, wie seine Liebe zu erkennen ist” (KIERKEGAARD 1966, 20).

nem az előnyben részesítésen alapuló szeretet irányítja, hanem az, amely éppen-séggel elutasít minden előnyt: az örök forrásból táplálkozó tó valamennyi víz-cseppjének viszonya a többihez teljesen egyforma kell legyen.

A felebaráti szeretet egyetemességének egyik első megfogalmazása a II/A beszédben olvasható: „szeretetünk tárgyát», a »barátot« az egész világ ellenében szeretjük. Ezzel szemben a keresztény tanítás szerint a legközelebbit kell szeretni [itt válik fontossá a térbeliség], még az ellenséget is, és nem szabad kivételt tenni, sem az előnyben részesítő szeretet, sem az ellenszenv módján.”<sup>357</sup>

Olyannyira ellenszegül ez a szeretet az előnyben részesítés minden formájának, hogy tanulságos módon, akár gondolt Kierkegaard a *Lélek szenvedélyeire*, akár nem, fontosnak tartja, s így külön kitér a csodálkozás/csodálat mint a szeretet (is) megalapozó szenvedély *elutasítására*. Hiszen lélektanilag a csodálkozás/csodálat előtérbe állítása egyértelműen azt jelentené, hogy a környezetünket alkotó személyek/tárgyak tömegéből kiválik egy, amely kikényszeríti, hogy ráirányítsuk a figyelmünket, vagyis hogy előnyben részesítsük minden mással szemben, ami nem lesz más, mint a *Vorliebe* vagy a *Widerwille* – a korábbi megfogalmazásban: az elektív szeretet<sup>358</sup> – alapja. „A legközelebbit [...] sosem ábrázolták a csodálat tárgyaként, a kereszténység sosem tanította, hogy a legközelebbit csodálni kell – merthogy szeretni kell. A csodálatnak tehát az érzéki szerelem körében kell helyet adni, s minél erősebb, minél hevesebb a csodálat, annál jobb – mondja a költő. Mármint egy másik embert csodálni, ez biztosan nem önszeretet: ám szeretve lenni attól az egyetlen embertől, akit csodálunk: vajon nem tér-e vissza ez a viszony önös módon annak az énnak a körébe, [...] amelytől elindultunk? Vajon nem maga az önszeretet veszélye, ha egyetlen tárgya van a csodálunknak, s ha ennek nyomán az, akit egyedül csodálunk, bennünket magunkat tesz meg érzéki szerelme vagy barátsága egyetlen tárgyanak?”<sup>359</sup>

<sup>357</sup> „»der Geliebte«, »der Freund« [werden] geliebt im Gegensatz zur ganzen Welt. Dagegen ist es die christliche Lehre, den Nächsten zu lieben, das ganze menschliche Geschlecht zu lieben, alle Menschen, sogar den Feind, und keine Ausnahme zu machen, weder die der Vorliebe noch die des Widerwillens” (KIERKEGAARD 1966, 23).

<sup>358</sup> Lásd a „Malebranche és az istenszeretet karteziánus fogalma” című írást, különösen 185. sk.

<sup>359</sup> „Der Nächste [...] ist niemals als ein Gegenstand der Bewunderung dargestellt worden, das Christentum hat niemals gelehrt, man solle den Nächsten bewundern – man soll ihn lieben. Es soll also Bewunderung im Verhältnis der Minne sein, und je stärker, je heftiger die Bewunderung ist, desto besser, sagt der Dichter. Nun, einen andern Menschen zu bewundern, ist freilich nicht Selbstliebe: aber von dem einzig bewunderten geliebt zu werden: sollte dieses Verhältnis nicht auf selbstische Weise in das Ich zurückkehren, [...] von dem wir ausgegangen sind? Ist das nicht schlechthweg die Gefahr der Selbstliebe, daß man einen einzigen Gegenstand seiner Bewunderung hat, wenn dann dieser einzig Bewunderte einen selbst wieder zum einzigen Gegenstand seiner Minne oder seiner Freundschaft macht?” (KIERKEGAARD 1966, 62. sk.).

Ilyen lépésekben bontakozik ki tehát a *Nächstenliebe*, a felebarát, *mint* a „legközelebbi” szeretetének kierkegaard-i koncepciója, amely csaknem száz esztendő múltán nagy ívű kritikai gondolatmenetre készítette Adornót.

Adorno számára ez a felebaráti szeretet két, egymást kiegészítő okból elfogadhatatlan: egyrészt mert tiszta bensőségessé válik, másrészt mert e szeretet tárgya közömbössé, sőt semmissé lesz: „a szeretet szubsztancialitása elvesztette objektumát”.<sup>360</sup> Ez a kierkegaard-i kereszténység „a természet megtörése” (*Brechung der Natur*), amennyiben megtöri a közvetlen szeretetimpulzust, megtör mindenfajta önérdeket, kiváltképp a boldogságra való minden reális igényt: *amo quia absurdum est* összegzi Adorno. Ez annyiban találó, amennyiben a *Der Liebe Tun* elé illesztett kierkegaard-i „Ima” a következőképp végződik: „az égben ugyanis úgy néz ki, hogy semmilyen cselekedet nem találhat tetszésre, ha nem a szeretet cselekedete: őszinte az önmehtagadásban, a szeretet szükséglete, s épp ennyiben lemond az érdemesség bármilyen tekintetbe vételéről”.<sup>361</sup> Ez a megfogalmazás a kierkegaard-i gondolatmenetet egyértelműen a Szalézi Szent Ferenc – Pascal – Fénelon által képviselt *amour pur* gondolat újraértelmezéseként láttatja, aminek következtében másfelől persze fel lehet hozni ellene mindazokat a megfontolásokat, amelyeket a 17. századi filozófia fő vonulatához tartozó gondolkodóknál, illetve a Bossuet-hoz hasonló teológusoknál találni.<sup>362</sup> Adorno azonban sajátos módon érvel egy sajátos felépítésű gondolatmenetben, amely kezdetben határozottan kritikai, majd mikor a kritika már nem nagyon volna tovább fokozható, akkor hirtelen átvált Kierkegaard elismerésébe és az ún. „Kierkegaard-epigonok” elvetésébe, hogy aztán végül egy igazán kriptikus mondattal záruljon – amelyre később még visszatérek.

Adorno egyenesen démoninak nevezi az általa értelmezett kereszténységtől való eltérést Kierkegaardnál, amennyiben a felebaráti szeretet szigorú általánosságában több súlyos nehézséget is diagnosztizál. Elsőként is hübrisznek tekinti bármely egyes emberi szellem igénybejelentését önnön szuverenitására, miközben mindenki mást önálló lényeg nélküli pusztá ösztönzéseként kezel a szeretete kibontakoztatására. A kereszténység átszpiritualizálása, a kegyelemtani megfontolások háttérbe szorítása, a szeretetparancs pusztá negativitása, amennyiben nem jelent többet, mint az előnyben részesítésen alapuló szeretet tiltását – ezek jelentik a további vádpontokat, miközben végül a legsúlyosabbnak tűnő vád

<sup>360</sup> „die Substantialität der Liebe ist objektlos” (ADORNO 1962, 219).

<sup>361</sup> „im Himmel ist es ja so, daß dort kein Tun gefallen kann, wenn es nicht ein Tun der Liebe ist: aufrichtig in Selbstverleugnung, ein Bedürfnis der Liebe und eben deshalb ohne den Anspruch auf Verdienstlichkeit!” (KIERKEGAARD 1966, 6).

<sup>362</sup> Lásd a Malebranche-elemzést kötetünkben.

inkább történelemfilozófiai jellegű. Abból indul ki, hogy Kierkegaard a legközelebbi szeretetének teljes általánosításával és a partikuláris emberi jellemzők közömbössé tételével bármely partikuláris ember egyedi épp-így-létét póré, megváltoztathatatlan adottságnak tekinti. Vagyis lemond annak lehetőségéről, hogy befolyásolni próbálja a világi adottságokat, még akkor is, ha a világ démonikus hatalmaknak válik kiszolgáltatottá. De még ha a „rossz hatalmaktól” el is tekintünk, akkor is megmarad az alapvető probléma, az eldologiasodott ember, amiről Kierkegaard annyira nem akar tudomásul venni, hogy görcsösen ragaszkodik a felebarát a legközelebbi szigorúan általános értelmezéséhez. Márpedig ez a korabeli embernek, a kibontakozott polgárság korszakában élő embernek felcserélését jelenti az evangéliumok emberével, az egyesek társadalmi helyzetének, a társadalmi viszonyoknak, a társadalmi egyenlőtlenségnek teljes ignorálása mellett. „A társadalmi egyenlőtlenség kritikájának helyébe az egyenlőségről szóló fikatív, pusztán a bensőségre szorító tanítás lép.”<sup>363</sup> Az Isten előtti egyenlőség eszméjéről szóló emphatikus beszéd lehetetlenné teszi a reális társadalmi egyenlőtlenség kritikáját.

Aligha lehetne tagadni, hogy Kierkegaard nem csupán általánosságban képviselte az Adornótól bírált álláspontot, hanem még egy manapság különösen érzékeny kérdésben, a nők státuszára vonatkozó kérdésben különösen is. Általánosságban elegendő lesz csupán egy szövegrészt idézni a III/B beszédből, melynek alcíme „A szeretet a lelkiismeret dolga”<sup>364</sup> és 1Tim 1,5-ből indul ki.<sup>365</sup>

„A kereszténység nem akart s nem is akar kormányzatokat letaszítani a trónról, hogy önmagát ültesse a trónra; külsődleges értelemben sohasem küzdött a világban elfoglalt helyért, mert hiszen tudjuk, nem e világról való (mert ha helyet talál a szív termében, attól még nem foglal el egyetlen helyet sem a világban); s mégis, végtelenül megváltoztatta és megváltoztatja mindazt, aminek fennállását meghagyta s meghagyja.”<sup>366</sup>

<sup>363</sup> „Anstelle der Kritik der Ungleichheit der Gesellschaft tritt eine fiktive, bloß innerliche Lehre von der Gleichheit” (ADORNO 1962, 226).

<sup>364</sup> „Liebe ist Sache des Gewissens.”

<sup>365</sup> „A parancs célja pedig a tiszta szívből, jó lelkiismeretből és képmutatás nélküli hitből fakadó szeretet.”

<sup>366</sup> „Das Christentum hat nicht Regierungen vom Thron stürzen wollen, um sich selbst auf dem Thron zu setzen, es hat im äußeren Sinne niemals um den Platz in der Welt gestritten, es ist ja nicht von dieser Welt (denn falls es im Raum des Herzens Platz findet, so nimmt es doch keinen Platz in der Welt ein), und doch hat es all das unendlich verändert, was es bestehen ließ und bestehen läßt” (KIERKEGAARD 1966, 150).

Az adott politikai rendszer megdöntésének tilalma, általánosságban azzá az utasítássá válik, hogy mindenki elégedjék meg azzal a pozícióval ennek a világnak egyenlőtlenségektől hierarchikusan tagolt univerzumában, amely számára *adott*. Adornónak abban is igaza van, hogy Kierkegaard posztulálja az előrelátó gondviselés (*Vorsehung*) kormányzását (*Lenkung*) a világban, s mindent ennek rendel alá, vagyis minden s mindenki engedelmességre kötelezett: „Nem áll az egyes ember hatalmában az, hogy mit kell vagy mit nem szabad véghezvinnie; nem az ő feladata a világ kormányzása; neki egyedül s kizárólag csak az a dolga, hogy engedelmeskedjék. Minden egyesnek ennél fogva legelőször is (a helyett, hogy azt kérdezné, milyen helyzet volna az ő számára a legkényelmesebb, melyik egyesülés a legelőnyösebb a számára) arra a pontra kell helyeznie önmagát, ahol a Kormányzás használni tudja, amennyiben egyszer úgy tetszenék a Kormányzásnak.”<sup>367</sup>

Ennek az általános beállítódásnak, amely teljességgel az engedelmességre alapozódik, a Kierkegaard által külön kiemelt kérdés, a nők helyzete az egyenlőtlenségek világában.

„Külsőlegesen tekintve bizonyos értelemben megmarad a régi; mert a férfinak kell az asszony urának lennie, az asszony pedig a férj alárendeltje; ám a bensőség szférájában minden megváltozott, megváltozott annak a nőhöz intézett kis kérdésnek segítségével, hogy ti. megtanácskozta-e lelkiismeretével, hogy ezt az embert urának akarja-e – merthogy másként nem kapja meg. S mégis, a lelkiismereti kérdés a lelkiismeret dolgára vonatkozóan őt, a nőt a bensőségben, Isten előtt teljesen egyenlővé teszi a férfival.”<sup>368</sup> Adorno számára az ilyen típusú mondatok kifejezetten önironikusnak tűnnek, noha magam nem vagyok meggyőződve róla, hogy jól ítéli meg Kierkegaard attitűdjét.

„Oktalan emberek oktanul azon fáradoznak, hogy a kereszténység nevében világi értelemben nyilvánvalóvá tegyék, hogy a nő a férfival egyenlő jogokba helyezettett bele: effélét a kereszténység sohasem követelt vagy

<sup>367</sup> „Was ein Mensch ausrichten oder nicht ausrichten soll, steht nicht in seiner Macht, nicht er soll die Welt lenken; er hat einzig und allein zu gehorchen. Ein jeder muß deshalb zuallererst (statt zu fragen, welche Stellung ihm am bequemsten, welcher Zusammenhalt für ihn am vorteilhaftesten sei) sich selbst auf den Punkt stellen, wo die Lenkung ihn gebrauchen kann, falls es der Lenkung so gefallen sollte” (KIERKEGAARD 1966, 95. sk.).

<sup>368</sup> „Außerlich bleibt auf gewisse Weise das Alte; denn der Mann soll des Weibes Herr sein, sie ihm Untertan; aber in der Innerlichkeit ist alles verändert, verändert mit Hilfe jener kleinen Frage an die Frau, ob sie sich mit ihrem Gewissen beraten habe, daß sie diesen Mann – zum Herrn haben wolle, denn anders bekommt sie ihn icht. Doch die Gewissensfrage nach der Gewissenssache macht sie in Innerlichkeit vor Gott völlig gleich mit dem Mann” (KIERKEGAARD 1966, 153).

vágyott. Mindent megtesz a nőért, amennyiben a nő keresztényként el-  
tökélten megelégszik a kereszténységgel; ha ezt nem teszi, akkor azért,  
amit így elveszít, csupán mérsékelt kárpótlást kap abban a csipetnyi kül-  
sőségben, amit világi tekintetben ki tud csikarni magának.”<sup>369</sup>

Kierkegaard álláspontját én őszintének és következetesnek látom: a világban  
a kereszténység nem hozhat gyökeres átalakulást, mindenkinek a maga benső  
világát kell átformálnia a végtelen szellemében, amely átformálás egyrészt az  
isteni kormányzás által kinek-kinek kiszabott hely kételkedés és meg hasonlottság,  
azaz lázadás nélküli elfogadását jelenti, másrészt azt, hogy mégse tapadjunk  
e helyhez mereven.

„Mert, mint mondtuk, a kereszténység nem akar ostromlóként előtörni,  
hogy megszüntesse a különbségeket [...]; amit azonban elérni szándéko-  
zik, az annyi, hogy a különbözőség csak olyan lazán lógjon az egyesek  
körül, mint a kabát, melyet a fenség levet magáról, hogy megmutassa, ki  
is ő; [...] Ha ugyanis a különbözőség ilyen lazán lóg, akkor minden  
egyesen mindig felfedezzük azt a lényegileg mást, a mindenkiben közö-  
set, az örökké egyenlőt, az egyenlőséget.”<sup>370</sup>

Ami az esetleges következetlenségnél s őszintétlenségnél számomra nagyobb  
problémát jelent, az inkább az élcsapat s a bázis viszonyának újra és újra felme-  
rülő kérdése bármilyen tömegmozgalmon belül, s különösen abban a keresztény-  
ségtípusban, amely Kierkegaard szeme előtt lebeg. Hisz végül is az igazi keresz-  
ténység e világi szerepét a szeretet szigorú egyetemességének és egyenlőségének  
alapján tagadó kierkegaard-i kereszténységesszmény éppoly élcsapatjellegűt, olt,

<sup>369</sup> „Törichte Menschen haben sich töricht bemüht, im Namen des Christentums weltlich offenbar zu machen, daß die Frau in gleiche Rechte mit dem Mann eingesetzt sei: Derartiges hat das Christentums niemals verlangt oder gewünscht. Es hat alles für die Frau getan, falls sie sich christlich mit dem Christlichen begnügen will; will sie das nicht, so gewinnt sie nur mäßigen Ersatz für das Verlorene in dem bißchen Außerlichkeit, das sie sich weltlich ertrotzen kann” (KIERKEGAARD 1966, 154). Bármennyire inadekvátnak tűnik is ez a veretes kierkegaard-i gondolatmenethez mérve, mégis nehéz nem gondolni az elemzett Molière-darabok nő-  
s házasságképére.

<sup>370</sup> „Denn, wie gesagt, das Christentum hat nicht vorstürmen wollen, um die Verschiedenheit abzuschaffen [...]; aber es will, daß die Verschiedenheit lose um den einzelnen hänge, lose wie der Mantel, welchen die Majestät abwirft, um zu zeigen, wer sie ist; [...] Wenn nämlich die Verschiedenheit derart lose hängt, dann erspährt man bei jedem einzelnen immer jenes wesentlich Andere, das allen Gemeinsame, das ewig Gleiche, die Gleichheit” (KIERKEGAARD 1966, 99).

mint a janzenistáké vagy a pietistáké,<sup>371</sup> ha akár csak annyi hatást is el akar élni a világban, hogy a saját szerepe bárkit is csak oly lazán öleljen körül, mint a kabátja. Márpedig ennyit Kierkegaard biztosan célul tűz ki az iménti idézet tanúsága szerint. S nézetem szerint éppen azért tudhatott Adorno végső soron mégis fordítani egyet az elemzés alapirányán s hirtelen pozitívba váltani eladdig alapvetően negatív értékelését, mert a szeretetnek a Kierkegaard által legtöbbször értékelt igen speciális fajtájában ennek az általános élcscsapatképződésnek kapitalizmuskritikai változatát vélte felfedezhetni.

Adorno a kereszténység Kierkegaard-tól hirdetett maradéktalan elfogadásával együtt járó megbékélést a világi viszonyokkal egyfelől az ember elnyomásaként értékeli, ám végül mégis úgy véli, „az efféle elnyomás legvégső pontján az ember telen elmélet mégis igazságba csap át”.<sup>372</sup> A „posztulált” gondviselés kormányozta individuumok önmeghatározása ennél fogva csupán látszat, a valóság a történelem látszólagos haladása mögött felfedezhető hanyatlás, amely a polgári állapotban a kereszténység önmagától való eltávolodásának addigi csúcspontját jelenti: „Az ő számára a kereszténység története, egyszerűen fogalmazva a kereszténységtől való eltávolodás hanyatlástörténete.”<sup>373</sup> Ebben az összefüggésben Adorno Poe-hoz, Tocqueville-hez és Baudelaire-hez hasonlítja Kierkegaard-t, kiknek közössége abban áll, hogy megéreztek azokat a „valóban chthonikus változásokat”, „amelyek a kiteljesedett kapitalizmus kezdetén estek meg az emberrel magával, az emberi magatartásmódokkal s az emberi tapasztalat belső összetételével. Ez kölcsönzi kritikai motívumainak a komolyságot és méltóságot.”<sup>374</sup> Adorno a *lehetőség* kierkegaard-i kategóriájában nem csupán az időben, szilárdnak tűnő módon létezővel szemben a paradox örökkévalóságra való nyitottságot látja, hanem egyszerűen s több rétegben az időbeliség adott állapotának kritikáját is. Az első réteg egyfajta pszichologizmuskritika, amelyen az olyan tudásformák kritikáját érti, amelyek az éppen adott állapotokat öröknek tekintik, s minden módon kizárni próbálják a változásoknak teret nyitó *lehetőség* kategóriáját. A másik réteg az éppen adott emberi állapotot jellemző, általánossá váló gondolatatlanság kritikája az információáramoltatás bizonyos fajtájának kritikájaként. „Igen, úgy néz ki,

<sup>371</sup> Lásd ezzel kapcsolatban a szerző írását „Vallási érzelmek Pascalnál és Descartes-nál” címmel, in: *Különbőség*, megjelenés alatt.

<sup>372</sup> „[a]m äußersten Punkt solcher Repression jedoch schlägt die inhumane Theorie in Wahrheit um” (ADORNO 1962, 228).

<sup>373</sup> „Ihm ist die Geschichte des Christentums, grob gesprochen, eine Geschichte des Abfalls vom Christentum” (ADORNO 1962, 229).

<sup>374</sup> „die zu Beginn des Hochkapitalismus mit den Menschen selber, mit menschliche Verhaltensweisen und mit der inneren Zusammensetzung menschlicher Erfahrung sich zugetragen haben. Das verleibt seinen kritischen Motiven ihren Ernst und ihre Dignität” (ADORNO 1962, 229).

mintha minden közleményt úgy kellene felépíteni, hogy az ember legfeljebb egy órányi idő alatt egy gyűlésen elő tudja adni, amely gyűlés pedig a maga részéről az egyik félórát a tetszésnyilvánítás és az ellentmondás hangos kinyilvánításával üti agyon, míg a másik félórában a bódulattól már nem is képes összeszedni a gondolatokat.”<sup>375</sup>

Eddig Adorno Kierkegaard-idézete, amelyet saját kommentárja követ: „A negyvennyolcas idők gyűléseiben megelőlegezte a hangosbeszélők visszhangját, amelyek csak száz évvel később töltötték meg a sportcsarnokokat.”<sup>376</sup> A stadionok hangosbeszélője mint a *nabi*, a próféta pótléka – a kombináció ad némi plauzibilitást a gondolatnak, mely szerint az adott világállapotban egyszerre van jelen az eredeti kereszténységtől való eltávolodás és magának a világi emberi állapotnak a gondolatatlansággá korrumpálódása. Ezzel szemben viszont a kitartás a gondolat mellett filozófiailag a *lehetőség*, a *szereetet* és a *remény* hármasává kapcsolódik össze Adorno hangsúlyadásának köszönhetően: a lehetőség tudata a világ transzfigurációjában való reménnyé válik: „Ám csakugyan, aki nem akarja megérteni, hogy az ember egész életideje a remény ideje kell legyen, azon eluralkodott a kétségbeesés.”<sup>377</sup> A kritikával illetett, megújítandónak ítélt világ ennél fogva a reménytelenség állapotában van, beleértve még a holtakhoz való komoly kötődést is, amennyiben ez nem kapcsolódik az örökkévalóság gondolatához. Ez az a gondolat, amely felől nézve hirtelen megvilágosodik nemcsak az Adorno-tanulmány kriptikus záró mondata – „A remény, amelyet Kierkegaard az »örökkévaló komolyságával« állít szembe, nem más, mint a remény a megváltás testi valóságában”<sup>378</sup> –, de valamilyen értelemben a *Vonzások és választások*ról írt benjamini tanulmány zárómondata is: „Csak a reménytelenért adatott nekünk a remény.”<sup>379</sup>

<sup>375</sup> „Ja, es ist so, als müßte zuletzt alle Mitteilung so eingerichtet werden daß man sie in Zeit von höchstens einer Stunde in einer Versammlung vortragen kann, die wiederum die eine halbe Stunde mit lauten Bezeugungen des Beifalls und Widerspruchs hinbringt und in der andern halben Stunde vor Betäubung die Gedanken nicht mehr sammeln kann.”

<sup>376</sup> „In den Versammlungen der achtundvierziger Zeit hat er das Echo der Lautsprecher antezipiert, die erst hundert Jahre später die Sportpaläste füllten” (ADORNO 1962, 230). Se Kierkegaard, se Adorno nem számolhatott persze még az óriásplakátokkal mint az információáramoltatás legújabb fejleményeivel, melyek lassan felváltják a nagygyűléseket, s melyek nem kiszakítják az individuumot otthonos környezetéből, hogy a politikai-kereskedelmi üzenet terébe kerüljön át, míg az óriásplakátok többféleképp is benyomulnak az otthonos térbe, lerombolva azt a magánszférát, amelyen belül a bensőség világa egyáltalán kialakulhat.

<sup>377</sup> „Aber wahrlich, wer nicht verstehen will daß des Menschen ganze Lebenszeit die Zeit der Hoffnung sein soll, ist verzweifelt” (ADORNO 1962, 232/259).

<sup>378</sup> „Die Hoffnung, die Kierkegaard gegen den »Ernst des Ewigen« stellt, ist aber keine andere als die auf die leibhafte Wirklichkeit der Erlösung.”

<sup>379</sup> BENJAMIN 1980, 190.

Az Adorno-írás egy kritikai elemére azonban még mindenképp fel kell hívnunk a figyelmet, mert ez saját korának „Kierkegaard-*epigonjaira*” vonatkozik, akik közé gyaníthatóan Heideggert is besorolta.<sup>380</sup> Persze akár azt is gondolhatjuk, hogy az a „fade Ernsthaftigkeit”, megfakult komolyság, amely Kierkegaard/Adorno szerint a holtakkal való foglalatosságból lesz, amennyiben nem kapcsolódik hozzá az örökkévalóság gondolata, s nem kötődik be a megváltás vallási kontextusába, Adornónál a halálhoz való „előrefutás” heideggeri gondolkörének implicit kritikája is egyben. Erre utal, s ezt a gyanút erősíti meg az a bekezdés, amely bevezeti Kierkegaard utolsó előtti – II. folyam, IX. beszéd – beszédének tematikáját az értelmezésbe: „A szeretet cselekedete, amellyel megemlékezünk a holtakról.”<sup>381</sup> Adorno itt fölidézi Kierkegaard allegorikus fordulatát, mellyel a halált annak a „hatalmas gondolkodónak” nevezi, „aki nem csupán egészen az alapzatig végiggondol minden érzéksalódást, hanem gondolkodásával egyszersmind vissza is vezeti őket az alapba”.<sup>382</sup> Adornót ez az allegória meglepő módon Baudelaire-nek arra a költeményére emlékezteti, amely a halált vén hajóskapitányként idézi meg. Ez a költemény, ha nem tévedek, az „Utazás” című vers utolsó két szakasza (VIII), amelynek utolsó soraiban az „utazók” az örvény (barlang?) mélyére/alapjára (*au fond du gouffre*) merülni vágnak, nem számít, Pokol az vagy Menny, az Ismeretlen mélyére, hogy valami *újat* találjanak.<sup>383</sup> Adorno ezen a ponton, ahol Kierkegaard szavait Baudelaire-ébe fonva elveti a pusztá filozófiai újdonságkeresést, meglepő fordulattal szükségét érzi annak, hogy elhárítsa Kierkegaard feje fölül a gyanút, hogy ezt a hasonlatot „ontológiai, változhatatlan egzisztenciálként”<sup>384</sup> gondolta legyen el. Ám itt nem a megváltás örökkévalóságát állítja szembe a pusztá ontológiai gondolkodással, hanem azt emeli ki, hogy a történelem befoglaltatik a gondolkodásba. Azokban a kierkegaard-i megfontolásokban ugyanis, melyek a viszonzást elvileg kizáró, a *do-ut-des*-től teljesen mentes szeretetre összpontosítanak, s ezzel ismét a *lehetőség* megnyílására a *lehetetlenség*gel szemben, a kapitalista társadalom kritikáját fedezi fel.

<sup>380</sup> Mint ahogyan Cassirer is így érvel mindkettejük ellen az ugyancsak a negyvenes évek New Yorkjában született, s az „állam mítoszáról” szólva a nemzetiszocializmus gyökereit feltárni igyekvő könyvében. Lásd különösen a záró fejezetet – *Technik moderner politischen Mythen* – in: CASSIRER 1994, 384. skk.

<sup>381</sup> „Der Liebe Tun, eines Verstorbenen zu gedenken.”

<sup>382</sup> „der nicht nur jede Sinnestäuschung bis auf den Grund durchdenkt, sondern sie auch in den Grund denkt” (ADORNO 1962, 234/353).

<sup>383</sup> *O Mort, vieux capitaine, il est temps! levons l'ancre! / Ce pays nous ennuie, ô Mort! Appareillons! / Si le ciel et la mer sont noirs comme de l'encre, / Nos cœurs que tu connais sont remplis de rayons! / Verse-nous ton poison pour qu'il nous réconforte! / Nous voulons, tant ce feu nous brûle le cerveau, / Plonger au fond du gouffre, Enfer ou Ciel, qu'importe? / Au fond de l'Inconnu pour trouver du nouveau!* (BAUDELAIRE 1964, 153, kiemelés az eredetiben).

<sup>384</sup> „nicht ontologisch gedacht, als invariantes Existenzial.”

Bárhogyan értékeljük is önmagában véve ezt a Kierkegaard-értelmezést, annyi bizonyos, hogy az egzisztenciálékra építő ontológiai filozófiával szemben egyrészt a filozófiai társadalomkritika szükségességét emeli ki, másrészt a megváltás örökkévalóságának figyelembevételére hív fel. Kimondatlanul ugyan, de e kettő akár össze is kapcsolódhat, hiszen a „megváltás testi valóságának” figyelembevétele nagyon is elgondolható olyan társadalmi viszonyok megteremtéseként, amelyek közegében Kierkegaard nem látná szükségesnek, hogy kilépjen a polgári világból, amelyet az eredeti kereszténységtől folyamatosan eltávolodó, hanyatló kereszténység, egyszersmind a transzfiguráció lehetetlenségének világaként értelmez. Így aztán a vallási megújulás élcsapatára vonatkozó korábbi megfontolások egy érdekes csavarral akár világi-messianisztikus értelmet is kaphatnak.

### 3. ANTI-BATAILLE

*Odi et amo quare id faciam fortasse requiris.  
Nescio, sed fieri sentio et excrucior.*<sup>385</sup>

„csak olyan dolog lehet jó vagy rossz ránk nézve,  
amelyben valami közös van mivélünk. [...]”  
Semmiféle dolog nem lehet rossz annál fogva, ami közös benne  
természetünkkel, hanem amennyiben rossz reánk nézve,  
annyiban ellentétes velünk. [...]”  
Amennyiben valamely dolog egyezik természetünkkel,  
annyiban szükségképpen jó.”<sup>386</sup>  
„Az ember számára tehát semmi sem hasznosabb az embernél. Az emberek, mondom, nem kívánhatnak becsesebbet létük fenntartására, mint azt, hogy mindnyájan úgy megegyezzenek minden dologra nézve, hogy valamennyiük elméje és teste szinte egy elmét és testet alkosson, s mindnyájan tőlük telhetőleg együttesen törekedjenek létük fenntartására, s mindnyájan együttesen keressék mindnyájuk közös hasznát.”<sup>387</sup>

Bár nem állíthatom, hogy mindezt végig gondoltam, mikor témát választottam s címet adtam előadásomnak, de aligha lehetett volna kifejezőbb címet találni az *Ütközéspontok* konferencia nyitó előadásának annál, amely valahogy felbukant bennem. Hisz *Bataille* franciául annyit tesz, mint „csata, harc, ütközet”, vagyis az „Anti-Bataille” cím olyasmit jelent, mint *bataille contre (la) b/Bataille*, „harc a harc, avagy Bataille ellen”. Kétségtelen másfelől, hogy George Bataille

<sup>385</sup> CATULLUS: 85. carmen. „Gyűlölök és szeretek. Mért? Nem tudom én se, de érzem. Így van ez, és a szívem élve keresztrefeszít” (Szabó Lőrinc fordítása). Szeretnék emlékeztetni rá, hogy mivel a latinban nincs megkülönböztetve az alanyi s tárgyas ragozás, ezért a kétsoros két kezdő fő igéje egyaránt fordítható „gyűlöllek és szeretlek”-ként, de „gyűlölök és szeretek”-ként is. A magyar fordítások tudomásom szerint ez utóbbit alkalmazzák, s mostani filozófiai szempontunkból is ez az igazán releváns: olyannak tapasztalom az emberi világot, hogy abban gyűlölet és szeretet az alapvető strukturáló elv, s bármennyire is legsúlyosabb büntetésem végső keresztjeként érzékelem ezt a tényt, gyűlölöm és szeretnem *adatott*. Talán azzal folytathatnánk a gondolatot, hogy ami nem egyszerűen *adatott*, hanem némileg hatalmunkban áll, az annak meghatározása, hogy az érzelemkereszt melyik rúdja rövidebb, a szeretetét, avagy a gyűlöletét. Vö. Kolnai Aurél gyűlöletességének zárlatát.

<sup>386</sup> SPINOZA: *Etika*. 4. rész, 29., 30., 31. tétel.

<sup>387</sup> SPINOZA: *Etika*. 4. rész, 18. tétel, megj.

*Erotizmus* című kötete<sup>388</sup> bizonyos értelemben harc az európai filozófiai gondolkodás jelentős része ellen – amelynek egyes fontos elemeit a könyv eddigi fejezeiteiben elemeztük is –, vagyis mikor „harcot hirdetek” e harc ellen, akár az is lehetne célom, hogy a megtámadott felet visszasegítsem jogaiba. Valójában azonban nem ezt szeretném tenni, sőt azt a bizonyos értelemben az *Erotizmussal* diametrálisan szembenálló pozíciót sem szeretném igazán elfoglalni, amelyet J.-L. Marion foglal el *Az erotikus fenomén* című munkájában.<sup>389</sup> A legkevésbé sem gondolom, hogy minden rendben van az európai filozófiai gondolkodással, s épp e rendben-nem-lét egyik legérdekesebb jelzése, hogy kikerekedhetett belőle e két, egymást/egymásnak opponáló nézőpont. A címem első fele persze, mint ismeretes, maga is utalás az európai hagyomány egyik összetevőjére, azokra a nagy „ütközésekre”, amelyek „Nagy” Frigyes *Antimachiavellijében*, vagy Lessing *Anti-Goeze*, esetleg Engels *Anti-Dühring* című írásában öltöttek irodalmi formát.

Az én ütközetem alapvető célpontja tehát G. Bataille *L'érotisme* című könyve, melyet érthető okokból, de azért nem kevésbé félrevezetően *Erotika* címen ültettek át magyarra. E cím helyett az „Erotizmus” szót fogom használni, mint ahogyan a szöveg idézésekor is az általam alaposan átigazított fordítást alkalmazom majd.

A kötet két fő részből áll, az előszó szerint az első szisztematikus vizsgálódás – „A tilalom és az áthágás” alcímet viseli –, a második önálló tanulmányokból áll („Különböző tanulmányok az erotizmusról”); tárgyak azonban megegyeznek: az emberi élet az erotizmus nézőpontjából szemlélve. Megírásuk ideje is megegyezik: a „háborútól napjainkig”, írja Bataille az 1957-ben megjelent mű előszavában. Fő címszavai: szexualitás, szaporodás (*reproduction*), szentség, áthágás (*transgression*, a magyar kiadásban: „megszegés”), kontinuitás-diszkontinuitás, halál. Két fő pólusa, melyet az „Előszó” rögtön az elején kiemel, a szentség (illetve *la sainte*, a női szent/a szent nő) és a kéjvágy (valójában *le voluptueux*, a kéjvágó férfi), amelyek – Bataille alapvető elgondolása szerint – mind a szociális térben, mind az emberi lélekben mélyen összetartoznak, s így „egységük” (*unité*) (9), ami nem jelent egyazonos természetet (*même nature*) (276) kimutatása egyszerűsmind a szellemet (*esprit*) összetartó erő (*cohésion*) felmutatását is jelenti. A szent

<sup>388</sup> G. BATAILLE (1957): *L'érotisme*. Les Éditions de Minuit, Paris. Magyarul *Az erotika* félrevezető címen látott napvilágot (Nagyvilág, Budapest, 2001). A fordítás amúgy is meglehetősen szabadsággal bánik a szöveggel, úgyhogy valamennyi idézetet erősen átdolgozott formában hozom. A szövegben zárójeltek közötti pusztas szám a francia kiadás oldalszámait jelöli, ha mindkettőre utalok, akkor „M” utal a magyar, „F” a francia kiadásra.

<sup>389</sup> L'Harmattan, Budapest, 2012, eredetileg: *Le Phénomène érotique*. Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 2003.

nő tisztasága, a kéjvágyó férfi (vagy akár fordítva), illetve a halál közötti összetartozás gondolata persze régi irodalmi téma, elég csupán a francia irodalomból Navarrai Margit *Heptameron*jára gondolni, amelynek történetei másról sem szólnak, mint e hármas kombinációiról.

Bármifajta definíció vagy fogalmi körülírás előtt is nyilvánvaló, hogy az „erotizmus” szó a görög Erósz istenre utal, akinek első nagy filozófus értelmezője, Platón a *Sziümpozion*ban, voltaképp semmi mást nem tesz, mint hogy Erósz hatásának azokról az aspektusairól beszélgeti szereplőit, amelyek *elkülönülnek* a fajfenntartásra irányuló szexuális tevékenységtől. Akár úgy fogjuk fel a dialógust, mint amelyben Phaidrosz, Pauszaniász, Erüximakhosz, Arisztophanész és Agathón *önálló* értelmezését adja az Erószról szóló tanításnak, akár úgy, hogy valamennyiük tanítása beleolvad Szókratész Diotima-beszédébe, amely végső soron meghaladja őket, annyi bizonyos, hogy az európai filozófiában Platón nyitotta meg azt a teret, amelyben a „nemzés” sajátosan emberi módja(i) nem a testben való nemzésként, s így a szó szigorú, konkrét értelmében nem is *nemzésként*, hanem, mondjuk *hatványozott* nemzésként jelennek meg (innen nézve nyilván véletlen, de németül a hatvány mégiscsak *Potenz*nek mondatik). Ennyiben Bataille erotizmusa, még ha távolról is, de nagyjából ehhez az elgondoláshoz csatlakozik, noha a sajátosan emberi nemzésnek, erotizmusnak ezt a szimbolikus terét a platónitól meglehetősen eltérő módon határolja körül s tölti ki. Például Bataille „a szaporodást célzó szexuális tevékenységen” *belül* különíti el a csak az emberre jellemző erotizmusnak megfelelő tevékenységet az ivaros szaporodó állatok egyszerű szexuális tevékenységétől, amely testi utódok nemzését és felnevelését jelenti. Ebből a megközelítésből az tűnik ki, hogy az erotizmus eleve azt a szexuális tevékenységet jelenti, amelyet minden természetjogi-filozófiai elmélet a leghatározottabban, mondhatni drasztikusan elítélt – elég, ha csak Kant korábban felidézett, *Az erkölcsök metafizikája* című munkájának megfelelő fejezetére gondolunk<sup>390</sup> –, s ennyiben máris kitűnik Bataille *nomen est omen*jének alapvető értelme. Ugyanakkor Bataille messze nem egyszerűen az utódnemzést *célzó* szexuális tevékenység teleológiától s teológiától megfosztott párjának, valamiféle pöre szexuális ténykedésnek tekinti az erotizmust. Hisz egyrészt a szentséggel

<sup>390</sup> „A *nemi közösség (commercium sexuelle)*: két ember nemi szerveinek és képességének kölcsönös használata (usus membrorum et facultatum sexualium alterius). Ez vagy *természetes* (így magukhoz hasonlót nemzhetnek), vagy természetellenes használat: ez utóbbi történhet ugyanolyan nemű személlyel vagy nem az emberi nemhez tartozó állattal: a törvénynek ezeket az áthágásait, természetellenes – megnevezhetetlennek is tartott – bűnöket (*crimina carnis contra naturam*), mivel a saját személyünkben lévő emberi mivoltunkat sértik, semmiféle megszorítás és kivétel sem mentheti meg a teljes elutasítástól.” *Az erkölcsök metafizikája*. 24. §, KANT 1991, 378.

való egységét hangsúlyozza, másrészt pszichológiai, vagyis lélektani magyarázatot (mondhatni: ex-plikációt) igénylő jelenségnek nevezi.

Bárhogy is áll ez a dolog, azt mindenképp be kell látnunk, hogy furcsa pontra manővereződött a gondolatmenet: lett egy jelenségünk, melyet erotizmusnak neveztünk el, s amelytől elválasztottunk minden vonatkozást az utódnemzésre és az utódokkal való gondoskodásra. Ettől kezdve a hagyományos felfogás szerint már eleve tiltásokkal övezett, de legalábbis gyanakvással szemlélt cselekedetek terében mozgunk még akkor is, ha nem hozzuk vonatkozásba ezt a teret a halállal. Ha még egy pillanatra visszatérünk Platónhoz s az ő beszédei nyomán próbáljuk meg strukturálni ezt a teret, akkor aligha tévedünk, mikor a mitológia, a homoerotika, a politikum, a makrokozmosz-mikrokozmosz eredendő harmóniájáról szóló ősi bölcsesség, a filozófiai megismerés mint ideál, valamint egyfajta erotikus *a priori*, valamiféle párbeli egységről való már mindig is bennünk ható tudattalan tudás értelmezési lehetőségeit emeljük ki – ez utóbbira még majd visszatérek. Ám – az *ordo amoris* fejezetünkhöz kapcsolódva – nem mulaszthatjuk el kihangsúlyozni azt sem, hogy ezek a lehetőségek eredetileg mind egyfajta felfelé hajtó erő terében helyezkednek el, olyan emberi térben, amely önmagában leli fel a harmóniára, a jóra, a szépre, az igazra törekvést, s amely véges világában *nem* talál olyan végtelen ellenerőt, amely elvileg múlja fölül a véges emberi erőt, amely hatékonyan csak egy másik, végtelen szeretettől ajándékként kapott erő révén volna képes fölemelni önmagát. Bataille viszont már épp ez utóbbi térben mozog. Túl van az ágostoni körtelopás a körtelopás kedvéért végtelen mélységén, de túl az önrontó dionüszoszi kultuszok s a világfenntartó, önmagát a világ bármely állapotában is kielégíteni tudó, ezért közömbös őszanya nietzschei feltárásán is.<sup>391</sup> Így aztán az erotizmus „értelme”, de talán inkább „iránya” – mely mindkettő benne rejlik a francia *sens* szó jelentésében – első közelítésben ugyan az élet maga – *approbation de la vie*, írja Bataille az *Erotizmus* bevezetőjében –, ám a második közelítésben már a halálban (is?) fellelhető élet (?) – *jusque dans la mort*. Értelmezésemben itt Bataille valamifajta – mondjuk talán így: – *hatványozottan* életnek tekinthető/tekintendő „élet” felé irányítja az erotizmus tevékenységét – *activité érotique* mint *exubérance de la vie*<sup>392</sup> –, amely túl van az első fokon tekintett élet s halál ellentétén, a halálban éppúgy, sőt talán még inkább fellelhető, mint az életben. S ha már egyszer definíció szerint kivon-

<sup>391</sup> Lásd erről BOROS 2014, különösen 60. skk.

<sup>392</sup> Az *exubérance* szó a határok negligálására, a mederből kilépő, uralthatatlan növényi életre utal egyfelől („túlburjánzás”), másfelől egy testrész életének túlburjánzására az egész rovására (amely egész ez esetben szintén a határt, a medret, a *szabályozott élet* keretét jelenti).

tuk az erotizmus köréből az utódok nemzését mint a – mondhatni – első fokú életet, ez élet reprodukcióját, akkor voltaképp nem is nagyon marad más lehetőség, mint a halálban lelni fel a hatványozottabb, mert a medréből kilépő életet. Nem elhanyagolható kérdés persze az, hogy *pozitív*-e az a hatvány, vagy inkább *negatív*, mint én vélem, s nem kellene-e visszakapaszkodnunk a pozitív hatványok körébe (németül elegánsan *positive Potenzen* volna...).

Nem tudom, olvasta-e Bataille Kolnai Aurél undorról szóló esszéjét, vagy legalább megismerkedett-e valamilyen módon a gondolatmenetével, de akár igen, akár nem, feltűnő az egyazon metaforika hatékony jelenléte a szöveg s a gondolatmenet szervező elveként: az öncélú szexualitás, mint ami egyszerre túlburjánzó élet, ám ugyanakkor halál is – negatív – hatványozott élet a halálban, amennyiben az első fokú élet továbbörökítése gátlást szenved. Ez első szint után azonban az egységes metaforikából ellentétes következtetések fakadnak: Kolnai-nál ebből a fenoménből az undor *par excellence* tárgya lesz, s még Jézusnak is végtelen, Atyjától való kegyelmi adományra lesz szüksége, hogy legyőzze undorát, sőt szeretettel belemerüljön a számára az egymásra torlódo haltetekem partalan burjánzásaként megjelenített alapjelenségbe<sup>393</sup> – *nota bene*: nála *van* ilyen kegyelmi adomány s működik a világban –, míg Bataille számára a mederből való kilépés, a tilalmak áthágása *pozitív értéket vesz fel*. Ehhez több radikális lépést is meg kell tennie, amint hogy meg is tesz, melyek radikalitása első pillanatban akár vonzó is lehet, mint minden radikalitás, az adott, pontosabban történelmileg létrejött keretek közötti tapogatózó útkereséssel szemben. Ám a magam részéről úgy gondolom, kivétel nélkül minden radikális felvetésről igaz, hogy alaposan meg kell vizsgálnunk, mit veszítünk el, ha elfogadjuk – hogy mit nyerünk, azt megvizsgálni végül is majd később is ráérünk. Erre már csak a filozófia egyik legradikálisabb megújítójának a banális köznapi „bölcsségeket” rendszerébe beemelő mondatai is ösztönözhetnek, aki – Descartes, természetesen – úgy vélte, ha valaki rossz irányba indul, akkor minél gyorsabban fut, annál messzebb jut a céljától,<sup>394</sup> illetve ha magas csúcsokra akarunk feljutni, jobb, ha a kanyargós, régóta használatban lévő utakat követjük, még ha kerülőt jelentenek is, mint ha egyenesen törve a csúcsra, mély szakadékba zuhannánk.<sup>395</sup> (A hegymászó csak

<sup>393</sup> BOROS (szerk.) 2014, 32–80.

<sup>394</sup> „A legnagyobb lelkek éppúgy képesek a legnagyobb vétkekre, mint a legnagyobb erényekre; s akik csak nagyon lassan haladnak, de mindig az egyenes utat követik, sokkal tovább érhetnek, mint azok, akik szaladnak, de eltávolodnak az egyenes úttól.” *Értekezés a módszerről* (DESCARTES 1992, 15).

<sup>395</sup> „Végül pedig ezek a hibák [a mindenkori adott társadalmi berendezkedés hibái] majdnem mindig elviselhetőbbek, mintsem volna a megváltoztatásuk. Olyanok, mint a nagy utak, amelyek hegyek között kanyarognak, s amelyek, ha sokat járják őket, lassanként oly simák és

látszólag ellenpélda, hisz a hegymászó számára a testi-lelki felkészülés időben sokkal jobban elnyúló „kerülő”, mint azé, aki a megszokott, kanyargós úton halad.) A maga módján persze Kolnai is radikális, hisz egy ponton teoretikus értelemben visszaretent a pszichoanalízisben megismert átfogó ambivalencia téziséből, amely *minden* gyűlöletben és undorban szeretetet és vonzódást is felfedni vél, s ez elől csak egy radikálisan – filozófiai – teista álláspontra helyezkedve tudott menekülni. Bataille viszont voltaképp olyan álláspontot képvisel, amely nemcsak hogy az ellenkező irányú ambivalenciára helyezi a hangsúlyt – minden szerelemhez, vonzódáshoz gyűlölet, undor is társul –, hanem ezt egyenesen követelménnyé is teszi: az igazi szeretet/szerelem a gyűlölet, az elvetés legradikálisabb formáinak jelenléte révén bizonyosodik meg. Bataille-t ez a fajta radikalitása de Sade márkijához vezeti, akinek egyértelmű állásfoglalásait nem az emberi végesség okán óhatatlanul *bekövetkező* halál, de a gyilkosság bűnével *előidézett* halál és a libertinus érzékiség szoros szövetségéről névleg ugyan „betegességgént” elhárítja, ám ez nem akadályozza meg abban, hogy elméletét nagyjából-egészében de Sade elgondolásaira építse fel.

Első pillantásra rokonszenvesen radikálisnak mutakozó kettős tézise szerint először is „a lét, úgy tűnik, a leggyakrabban a szenvedély/szenvedés (*passion*) mozgásain/mozdulatain (*mouvements*) túl adatik az embernek. Magam ezzel szemben azt a tézist fogom képviselni, hogy sohasem szabad a létet e mozgásokon túl lévőként megjeleníteni a magunk számára”; míg másodszor: „általában véve a filozófia tévedése abban áll, hogy eltávolodik az élettől. Ám máris biztosítani szeretném önöket: az a megközelítésmód, amelyet én vezetek be, az életre vonatkozik a maga legnagyobb intimitásában: a szexuális tevékenységre vonatkozik, melyre ez alkalommal a szaporodás /utódnemzés/fajfenntartás (*reproduction*) fényében tekintünk” (M 12, F 16. sk.).

Az első pillantást azonban követnie kell a másodiknak, amelyben az eddig mondottak (s persze nem mondottak...) alapján egyértelművé válik, hogy mit rejt Bataille élet- és szenvedélyfogalma: a halálban, sőt a gyilkosságban fellelhető hatványozott életet (persze *a cselekvő* felől nézve), s ennek megfelelően a *passion* szóban benne rejlő, magyarul másik szóval kifejezett *szenvedést*, éspedig annak a legmagasabb hatványra emelt formájában, a halálban, adott esetben az erőszakos halál elszívésében. Ugyanaz a francia szó nagy kezdőbetűvel írva, *Passion*-ként pedig csak egy harmadik magyar szóval, a *passió*val vagy szenvedéstörténet-

kényelmesek lesznek, hogy sokkal jobb ezeken járni, mintsem egyenesebb útra vállalkozva, sziklákra felmászni és szakadékok mélyére zuhanni.” *Értekezés a módszerről* (DESCARTES 1992, 27). Lásd erről a szerző „Descartes, retorika, humanizmus” című írását in: BOROS 2010, 419–434.

tel adható vissza, aminek fényében máris megvilágosodik egyrészt a bataille-i filozófiai erotizmus férfias voluptuozitásának kapcsolata a nőies szentséggel (különösen, ha az a *theologia crucisra* épül – amint ezt Bataille vélhetően bele is érti), másrészt a bataille-i filozófia sajátos mozgástere, amelyben az életről szóló tanítás a thanatológia, sőt az *euthanázia ellentétéképp* felfogott „rossz halál” (*kakothanázia*) felől, a szenvedélyelmélet pedig a szenvedés- és passióelmélet felől fogatik fel, s így adja ki végül azt a normatív létértelmezést, amelyet Bataille az iménti idézetben helyezett kilátásba.

Feltűnhetett azonban épp az iménti idézetben, hogy Bataille az erotizmus révén megragadni próbált életfogalmát ezúttal mégis a reprodukció szexualitása felől ígéri megragadni, noha korábban az erotizmust épp ettől elhatárolva vezette be speciálisan emberi szexualitásként. Erre Bataille maga is felhívja a figyelmet az előbbi idézet folytatásában: „Azt állítottam, hogy a szaporodás [reprodukció] ellentétes az erotizmussal [...]” Nézőpontunktól függően értékelhetjük zseniális műfogásnak vagy csúsztatásnak, hogy Bataille a halál érzékiségével, előidézésével/elszenvedésével összekapcsoltan hatványozottként elfogadtatni kívánt, normatív életfogalmát úgy rejti bele egy látszólag tisztán tudományos-leíró-biológiai eszmefuttatásba, s úgy kapcsolja azt össze egy látszólag tisztán tudományos-leíró fogalommal, hogy abban csak nehezen fedezhető fel a csúszás.

„[...] de ha igaz is, hogy az erotizmus az erotikus élvezettől és a célnak tekintett szaporodástól/reprodukciótól való függetlensége révén határozódik meg, ettől azért a szaporodás/reprodukció alapvető értelme/iránya még nem kevésbé ad kulcsot az erotizmushoz.

A szaporodás *diszkontinuuus* létezőket hoz játékba” (M 13, F 17).

A szöveg ezt követően *ad hominem* érvelést ad, vagy inkább idéz fel: a szerző, mint előadó közönsége felé fordul, s mintegy demonstratív felmutatja a közöttük fennálló diszkontinuitást, ám azzal a figyelemre méltó csúszással, hogy a szövegrész elején a *születés* és a halál még együtt jelenik meg annak példáiként, amit csak önmagunkban élhetünk meg, s ami Bataille szerint alapvető diszkontinuitásunkról tanúskodik, a szövegrész végén viszont már csak a halál szerepel. A szövegegységet lezáró mondat pedig már végképp csak a halállal foglalkozik, ám úgy, hogy az a leíró gondolatmenetből normatívba való váltás reflektálatlan-megindokolatlan voltát ismeretes módon szóvá tevő Hume szemét gyönyörködtette volna:

„Egyedül születik. Egyedül hal meg. Szakadék van, diszkontinuitás van az egyik lény és a másik között.

[...]

Ha meghalnak, nem én halok meg. Mi, önök is, én is, diszkontinuus lények vagyunk.

[...]

Mély ez a szakadék, s nem látom, hogyan tüntethetnénk el (*supprimer*). Csak annyi a közös bennünk, hogy érezzük e szakadék szédületét. Meg tud igézni bennünket. Ez a szakadék bizonyos értelemben a halál, és a halál szédítő, a halál igéző” (M 13, F 17).

Egy tényállításból az emberközi viszonyokról – melynek igazsága persze messze nem áll vitán felül – rövid úton eljutottunk tehát a halál kíváncsatos voltának konstatálásáig. S mivel Bataille az emberi diszkontinuitással, amelyet még a szexualitás révén megvalósuló reprodukcióban is megtalálni vél, az egysejtűek osztódásos reprodukcióját állítja szembe kontinuitásként, az a látszat keletkezik, mintha biológiai-szaktudományos megalapozást nyert volna mindaz, amit Bataille az erotizmus kapcsán kifejt: a halál, melyben hatványozott, ti. az eleven emberi individualitás *diszkontinuitás*ával szemben *kontinuus* élet rejlik, a szexualitás (nyilván különösképp a libertinus képzelet formálta módozatai a cselekvés/elszenvedés terében), az erőszakos halál (amihez a libertinus módozatok elvezetnek/elvezethetnek), és a vallási áldozat mint passió alapvetően összefüggő s a biológiában megalapozódó jelenségek, a létet e szenvedély/szenvedés mozgásaiban lehet igazán emberiként megragadni. Igazán emberinek azon tilalmak áthágása minősül, amelyek elzárják az így értett igazán emberi létezés felé vezető utat.

Úgy gondolom, Bataille alapvetően, vagyis az alapelveket illetően téved, s elmondható róla, minél gyorsabban fut, annál jobban eltávolodik kitűzött céljától, ha céljának a lét megragadását tekintjük az emberi létezés szenvedélymozgásainak elemzésében, különös tekintettel az erotizmusra, mint a szexualitás sajátosan emberi változatára. S ha igaza van ama diktumnak, mely szerint *non est volentis neque currentis*, vagy akár, ha csak Fichte *Tudománytanának* ismeretes bevezetőjét tartjuk szemünk előtt, akkor is kutathatnánk, sőt kimutathatnánk, milyen módon járulhattak hozzá ez alapvető tévedéshez a két átélt háború borzalmai, de már csak Bataille családinak nehezen nevezhető ifjúkori életének borzalmai is, melyekre gondolva akár freudi típusú elszólásnak is tekinthetnénk az egyik de Sade-idézetében található kifejezést, *se familiariser avec la mort*, „családias viszonyba kerülni / viszonyban lenni a halállal” (16).

De most nem erről szeretnék beszélni. Ehelyett inkább azt szeretném röviden bemutatni, hogy nézetem szerint miben áll Bataille alapvető tévedése. Mert nézetem szerint a kontinuitás/diszkontinuitás kifejezések itt releváns értelmében az

emberi lét a Bataille-tól megidézett aspektusokban *alapvetően kontinuum*. S ezért ha elfogadjuk – mert akár el is fogadhatjuk – meghatározását az erotizmusról mint a szexualitás speciálisan emberi módozatáról, az élet igenléséről még a halálban is, egészen más következtetésekre fogunk jutni, mint ő.

A legkevésbé releváns a mi szempontunkból, de azért érdemes megjegyezni, mert mégis vissza-visszatérő motívumunk lesz, hogy a *continuité* fogalmát Bataille akarva-akaratlanul a *contiguïté* értelmében használja, vagyis a kontinuitást a közvetlen és huzamos térbeli érintkezés értelmében veszi. Ám ha nem deklaráljuk magunkat atomistának, akkor természetesen még az sem kétséges, hogy közvetett módon még tisztán fizikai értelemben is kontinuumak vagyunk a többi létezővel. De nem ebben az irányban szeretnék továbbhaladni, noha e ténynek adható volna most is releváns értelem. Több relevanciája van annak a másik ténynek, amelyre legalábbis az általam ismert nyelvek azzal hívják fel a figyelmet, hogy a „születés” kifejezésére passzív, szenvedő szóalakot használnak, bármenynyire igaz, sőt releváns is a mostani összefüggésben, hogy az adott nyelvet beszélők rendszerint nincsenek tudatában ennek. Csakhogy, még ha nem vagyunk tudatában e kifejezés alaki jegyeinek, akkor is igaz, hogy az emberi élet első „szenvedésmozgása” *maga a születés*, amely amennyire individuális még a korábbi Bataille-idézet első mondata szerint is, annyira példázza egyszersmind az eredeti emberi kontinuitást is. E kontinuitás ráadásul fizikai-fiziológiai kontiguitásként, biológiai szimbiózisként indul, s normális esetben szenvedélyszerű kontinuitásként folytatódik – még akkor is, ha Jean-Luc Marionnak aligha van igaza, mikor *Az erotikus fenoménben* a születéshez kötődő szenvedélyként a szeretetnek a lehetőségek határán túlra tágított fogalmát kapcsolja, mondván, ha megszülettünk, akkor két ember biztosan szerette egymást, még ha csak egészen rövid időre is.<sup>396</sup>

A halálbeli kontinuitás-diszkontinuitás kérdésére még rövidesen visszatérek, de annyit már most érdemes rögzíteni, hogy az a fizikai kontiguitáson alapuló s persze *totális* fizikai-biológiai passzivitást jelentő kontinuitás, amelybe a halállal lép át az ember, még akkor is irreleváns a jelen specifikusan emberi élet szempontjából, ha valaki abból indul ki, hogy az élet kihunyása csupán látszólagos vagy időleges. S persze az is fölvethető, hogy vajon a *Malte Laurids Brigge* első

<sup>396</sup> Lásd MARION 2012, 282 (42. §). Persze, ha a szeretet/szerelem univocitásának tézisének képviselő Marion hallgatólagos egyetértését feltételezzük Descartes korábban többször is elemzett példájával, ahol a „vadállatias” férfi vagy a *honnète homme* viszonya női partnereihez, illetve a „jó apa” viszonya „másik önmagaként” tekintett gyermekeihez egyként az *amour* esetének minősül, akkor Marionnak természetesen igaza lesz. Kérdés azonban, nem fizet-e túl nagy árat az igazságáért.

szakaszainak ismert szövegrészlete a halál leküzdendő anonimitásáról,<sup>397</sup> s mondjuk a *Lét és idő* nagy ívű gondolatmenetei a halál sajátlagosságának eszménnyé tett eszméje körül<sup>398</sup> eléggé megalapozhatnak-e filozófiailag egy ilyen végletes következtetést a halál, s főképpen a szexualitással összekapcsolódó erőszakos halál „kívánatosságáról”.

De mindezeknél a megfontolásoknál nagyobb súllyal esik a latba, hogy minden fizikai-fiziológiai kontinuitás-kontiguitás kérdésen túl, ha az erotizmust a szexualitásnak sajátosan emberi változataként próbálja valaki megragadni, akkor azt azzal kell kapcsolatba hozni, ami az emberi létezésben általában véve sajátosan emberinek tekinthető. Márpedig nem hiszem, hogy súlyos antropológiai előfeltevéseket kellene tennünk ahhoz, hogy a sajátosan emberi létezést Cassirerrel szólva az ember szimbolikus ténykedésében, a nyelvben, mitológiában, vallásban, művészetben, tudományban és hasonlóknak lássuk, valamint abban, ami lehetővé teszi e szimbolikus ténykedést, vagyis a gondolkodás szimbólumteremtő, jelentést, értelmet konstituáló, valamint önmagára reflektáló jellegében. Mindennek szükségképp meg kell azonban jelennie a „szenvedély/szenvedés mozgásaiban” is, melyeket Bataille a létmegragadás középpontjába kíván állítani, amennyiben csakugyan az *emberi* létezésről akarunk beszélni. Ha az *a priori* kifejezéssel csupán arra utalunk, ami az egyes individuumok *saját* szimbolikus tevékenységét már mindig is megelőzi, s azt lehetővé teszi, arra, ami az egész emberi közösség tevékenységében történetileg létrejött-létrejövő/kifejlődött-kifejlődő (úgyszólván *werdend-geworfenes*) nyelvi-gondolkodásbeli közeg, akkor nem kockáztatunk sokat a megállapítással, mely szerint ez az *a priori* az emberi individuumok között ember voltukat megalapozó, eredeti kontinuitást teremt. Ez a kontinuitás a halállal mindenképp megszűnik: még ha relevánsnak tekintenénk is valamifajta kontiguitásos kontinuitás (vissza)állítódását a halálban, a sajátosan emberi, eredeti szimbolikus kontinuitás még akkor is megszűnnék, ha feltételeznénk egy átfogóbb, Istennel és/vagy mindennemű szellemi természetű lényekkel való, még eredetibb közösséget, kontinuitást, amely valamiféle létrejött-de-nem-létrejövő nyelvi-gondolkodásbeli *a priori*-ban alapozódna meg. S ha ezt *nem* feltételezzük, akkor szűnik csak meg igazán az emberi kontinuitás.

S most szeretnék visszatérni az előadásom legelején szóba hozott platóni–arisztophanészi elbeszélésre a *Lakomából*, hogy a segítségével bevezethessem az *erotikus a priori* fogalmát, melyet a most jelzett általános *a priori* elemének vagy

<sup>397</sup> Lásd RILKE 1990, 9. sk.

<sup>398</sup> Lásd HEIDEGGER 2001, 46–53. §.

aspektusának tekintek. Bárhogyan gondolta is maga Platón az Arisztophanész-történetet arról, hogy eredetileg gömb alakú lények népesítették be a Földet – mai szemmel nézve a két mai nemhez tartozó lények lehetséges kombinációiként –, akiket aztán fennhéjázásuk és lázongásuk elleni intézkedésként vágott ketté Zeusz, hogy attól kezdve ki-ki vágyat érezzen magában a másik fele iránt, én éppenséggel híradásként értelmezem a kontinuitásról szóló eredeti/ősi tudásról, az étellel, nem a halállal foglalkozó bölcsességgént (némiképp Spinozával szólva). Úgy gondolom, az emberben rejlő minden partikuláris vonzódás egy másik ember iránt – de akár bármely más lény iránt is, aki tudva-tudatlan, akarva-akaratlan emberként gondoltatik el – ez erotikus *a priori*, egyfajta eredeti egységről való éppannyira eredeti, ám persze látens tudás hatásaként ébred bennünk. Sietek azonban hozzátenni, hogy nem kívánom mitológiai, teológiai vagy metafizikai értelemben lehorgonyozni az erotikus *a priori*-nak ezt az inkább fenomenológiaiak tűnő fogalmát. Nem szeretném szó szerint venni Arisztophanész történetét, vagy Malebranche-sal a legfőbb jó Istenre irányuló, Őáltala az emberbe oltott „természetes hajlandósággént” értelmezni, vagy pszichoanalitikus értelmezést adva éppenséggel az anyával való szimbiózis „emlékeként” „fejteni meg”, de még csak valamilyen evolúciós hasznót se szeretnék hozzárendelni. Számomra most elég ez a priori konstatálása és tudatosítása, filozófiai hivatkozásként pedig arra az egyöntetű hagyományra utalok ismét, amely Platón Arisztophanészében, Aquinói Tamásban, Descartes-ban, Hegelben, Schelerben s nyilván még sok más szerzőnél alapvető értékjelentőséget juttat a partikuláris ember és szeretetének tárgya közötti egységnek. Hegel korai írásaiban az egész világtörténelmet az általam most így nevezett erotikus *a priori* kifejléseként és öntudatra ébredéseként értelmezi,<sup>399</sup> miközben erős metafizikai (s persze politikai-jogi) interpretációt ad e fogalomnak.<sup>400</sup> Másfelől, a történeti vizsgálódás oldaláról, Singer is hangsúlyozza a szétválasztottság és az egység mint erotikus igény fontosságát a „nyugati” szerelemfelfogásban, ám az ő értelmező fogalmi kerete – „idealista”, „realista”, „mágikus” – számomra nem tűnik kielégítőnek.<sup>401</sup>

Milyen következtetéseket vonnék le mármost az erotikus *a priori* fogalmából az erotizmusra vonatkozóan? Mindenekelőtt: ahelyett, hogy a sajátosan emberi szexualitásként értett erotizmust a bármifajta szexualitásban azonos testi tevékenységi kör egy lehatárolt szeleteként tekintenénk, amely a *célját* tekintve határolódik el ugyane tevékenységi kör többi szeletétől – mondván, hogy a sajátosan emberi

<sup>399</sup> Lásd HEGEL 1982, 118. sk.

<sup>400</sup> Lásd a Németország alkotmányáról szóló írást ugyanott, HEGEL 1982, 193–207.

<sup>401</sup> Lásd SINGER 1984, 5. skk.

szexualitásként tekintett erotizmus intencionálisan a szenvedésként értett szenvedélyre és a halálra irányul az első fokú élet reprodukciójára irányuló szexualitással szemben –, azt javaslom, hogy a sajátosan emberi, az erotizmus jelének az erotikus *a priori* jelenvalóságát tekintsük, az emberi kontinuitás látens tudatának hatékonyságát, amely a vágyott egységet szimbolikus gesztusokkal gazdagított folyamatban igyekszik valósággá tenni. Az így értett erotizmus – vagy talán akkor inkább már *erótizmus* – csak mesterségesen, kényszerrel különíthető el a re-produkciótól, ráadásul úgy, hogy túlságosan is egyértelmű kapcsolatba kerül a nemi szerepek patriarchális kiosztásának hagyományával: Bataille könyvének első mondatai egyértelműen kötik a „szentséget” a nőiséghez, a voluptuozitást, a kéjvágyó természetet a férfiasághoz, miközben a szentségnek a passió elszenvedése adatik. Az erotikus *a priori*n alapuló erotizmus nem oszt szerepeket ilyen kényszeres elkülönítéssel, a kontinuitások emberi-szimbolikus formáiban emberi, tehát férfi-női előjellel együtt, egyenlő jogon megvalósuló, áldozati szerepbe senkit nem kényszerítő szexualitás egyenlő jogú örömforrás. Bármennyire meglepő lehet, erre Lucretiusnak a dolgok természetéről írott műve mutathat mintát talán elsőként, amely az eddig mondottakhoz hasonlóan – bár persze inkább látensen – különíti el az állati(as) szexualitást a sajátosan emberitől, s persze nem hagyhatjuk ki Voltaire világfíkölteményét sem, amelyet a szimbolikus gesztusok szerepének kiemelése okán kapcsolhatunk hozzá az erotikus *a priori* megalapozta erotizmus értelmezéséhez.<sup>402</sup> S talán a legváratlanabb fordulatot lezárásként az jelentheti, ha a keleti szexualitás kultúrájának az európaival szembeni magasabbrendűségét valló Foucault-t az erotikus *a priori* alapján elkülöníteném – *malgré lui* – mind az utódnemzést bármely ideológia alapján kikényszerített abszolút értéként való tételezésétől (Diderot–Bougainville), mind ennek diametrális ellentétéként az utódnemzéstől bármilyen alapon abszolút módon elszakított-elszakadt S/M erőszak- és szenvedéskultuszától.

S ha Bataille összefüggést lát a maga erotizmusa és a halál között, akkor szeretném rögzíteni, hogy az erotikus *a priori*ra épülő erotizmus nagyon is értelmezhető az élet igenléseként *egészen a halálig, jusque dans la mort*. Ez az értelmezés az erotikus *a priori* hatókörének kézenfekvő kiterjesztését jelenti a *szerелеm*-hez kötődő szexualitás körétől a *szeretet* megalapozta sokféle tevékenységi körig. Az emberi végességből fakadóan óhatatlanul *bekövetkező* halállal, mint a sajátosan emberi kontinuitás *megszűnésével* szemben az erotizmus attitűdje nem lehet más, mint e kontinuitás *fenntartása* a végsőig, a halált elszenvedő individuum bekapcsolása, megtartása a szimbolikus kontinuitás emberi világában, kicsit

<sup>402</sup> Petri György kitűnő fordításában lásd LUDASSY 1975, 181. sk.

Almodóvar *Beszélg hozzá!* című filmjének értelmében (persze, csak ha a filmtől magától, de legalábbis a fő cselekményszálától eltekintünk...).

S végszóként még egyszer a szenvedélyről: az erotikus *a priori* megalapozta erotizmus a most bevezetett tág értelmében, mint a sajátosan emberi kontinuitás *a priori*ja a Bataille-étől ismét csak eltérő szenvedélyértelmezéshez kötődik. Az „új fenomenológia” irányzatát megalapító s képviselő Herrmann Schmitz dolgozta ki az „atmoszferikus” érzelemfogalmat,<sup>403</sup> amely épp arra hívja fel a figyelmet, hogy a szenvedélyek gyakran, ha talán nem is mindig, nem az ember testi vagy kognitív *privát* szférájában honolnak, hanem valamiféle szimbolikus tevékenység megalapozta kontinuitás emberközi terében. Ő például a családi ünnepek szinte tapintható érzelmi légkörét említi, amelyből nem tudja kivonni magát az újonnan belépő sem. De kétségkívül igen sokféle emberi közösség, akár a legfelszínesebb együttlét, együtt utazók, egy sportesemény közönsége, színházi előadásról már nem is szólva képes megteremteni ezt a fajta atmoszferikus szenvedélykontinuitást. Mint ahogy persze a haldoklással, haldoklóval, a halottal való együtt-lét is, amely ebben az értelemben mégiscsak kitüntetett együtt-létlehetőség.

<sup>403</sup> Lásd például SCHMITZ 2007, illetve DEMMERLING 2014.

## 4. BAR JEDER HOFFNUNG – A REMÉNYTELENSÉG FENOMENOLÓGIÁJA

(ROBERT MENASSE *SINNLICHE GEWISSHEIT*)<sup>404</sup>

A Bécsben és Amszterdamban élő osztrák író először 1988-ban (Rowohlt), majd átdolgozva 1996-ban megjelent regénye, a *Sinnliche Gewissheit* (Érzéki bizonyosság) São Paulóban játszódik. Ha ennek hallatán valaki gyönyörű latin szeretőket, könnyed brazil ritmusokat képzelne el e regény kulisszáiként, nem sokat tévedne. A címbeli „érzékiség” nem csupán Hegel *A szellem fenomenológiája* című művének első fejezetére utal, hanem köznapi értelmére is. Yuki, a marionettbábukat táncoltató japán pincérnő, Monika Ahrens, a német bevándorló szülők egyszerre szűzies és anyáskodó gyermeke, a São Paulói Egyetem német tanszékének jellegzetes oktatója, továbbá két elvált, valódi brazil nő, Vera és Beatriz igazi szerelmi kalandokba vonják a túlnyomórészt egyes szám első személyben megírt regény főhősét, Roman Gilaniant, s akkor még nem is említettem azokat, akik az írói szeszély folytán épp csak megindulnak a kalandok felé, de vágyuk beteljesületlen marad. A – persze kellő távolságtartással hős voltában meglehetősen elbizonytalanított – Roman maga sem igazi brazil, hanem harminc körüli bécsi férfi, azok közül való, akiket *ewiger Student*nek, „örök hallgatónak” nevez a népnyelv. Hosszan tanult germanisztikát és filozófiát, marxista diákmilióból jön, talán csalódott hatvannyolcas, bár erre a lehetőségre csak halványan utal Menasse. Állástalan diplomásként a Külügyminisztérium küldi a fasiszta katonai rezsim Brazíliájába, a São Paulói Egyetem német tanszékére, ahol elemi német nyelvtant, valamint fordítási gyakorlatot tart többnyire lányokból álló hallgatóságának. A regény kétharmada táján azonban egy pillanatra *igazi* hősként jelenik meg: az európai demokratikus, emberi jogokat – hallgatókét és tanárokat egyaránt – tisztelő egyetemi oktatási gyakorlat védelmében szembeszáll Prof. Jakobbal, aki – nem melleleg – zsidó emigránsból lett a katonák által professzorrá tett teljhatalmú tanszéki úr. Roman a lányok között – nyelvgyakorlásként – vitát próbál kezdeményezni a terheységmegszakításról, egy érdeklődő hallgatót pedig *A tőké*hez utal, amikor a „csereérték” fogalmát kellene tisztáznia. Ezek abban a milióban főbenjáró bűnök, s mivel Prof. Jakob hiába várja a tanszéken ilyen esetekben elvárt s megszokott, biztos bocsánatot eredményező bűnbánatot, nem marad számára más hátra, mint eltiltani őt az oktatástól. Ezt aztán teniszpartnere,

<sup>404</sup> A hivatkozásokban pusztán oldalszámmal a következő kiadásra utalok: MENASSE 1996.

a német üzletember Norbert tanácsára egyértelműen a maga javára fordítja: ettől kezdve oktatás nélkül kapja fizetségét, s a korábbiaknál is mélyebbre merül abban a világban, amelyet egy különös lokál, a valahai bécsi festőakadémista Oswald által vezetett *Bar esperanca*, azaz – kissé kifacsartan – németesítve *Bar jeder Hoffnung* törzsvendégi köre jelent a számára. A Norbert által felhajtott nők körüli „szerelmi fáradozás” (*Liebesmüh*) és a *Reménytelen remény bárja* köreiben zajló filozófiai-művészetelméleti diskurzusok alkotják azt a két teret, amelyben Roman Gilanian (vissza)fejlődési regénye játszódik.

Az adott keretek között természetesen még arra sincs most lehetőség, hogy csupán csak felvillantsam a regény valamennyi rétegét.<sup>405</sup> Alapvetően a *sinnliche Gewissheit* jelentőségének tisztázására fogok tehát koncentrálni. Abból indulok ki, hogy a regény nyitott mű az ecói értelemben: igényt tart rá, hogy értelmezésének szabályát belőle magából olvassuk ki. Ennek első jele egy váratlan s egyáltalán nem konvencionális hasonlat: Menasse a teret, amelyben az első szerető, Yuki apró lakása található, rosszul megírt regényhez hasonlítja: „Architektonikáját tekintve a tér középső síkja egy rossz regényként épült fel: háromszintű cselekmény, de semmilyen formateremtő akarat.”<sup>406</sup> Ennek fényében értelemszerűen azt várjuk, hogy a *Sinnliche Gewissheit*-ban viszont megmutatkozik majd valamilyen formateremtő akarat a szintek szervezésében, s ez – többé-kevésbé nyilvánvalóan – a *Szellem fenomenológiája* érzéki bizonyosságról szóló fejezete, illetve annak meghatározott aspektusai lesznek, de persze az egyes regényszinteknek megfelelő, öntörvényű interpretációban. Az első szint elemi módon a nyelvisztizikai szint, amelyben feltűnően nagy szerep jut a mutató névmásoknak, amelyek Hegelnél annak alappéldái, hogy ami a látszólag legteljesebben konkrét, az valójában a legáltalánosabb. „Végző soron ő [Monika] volt az, aki egy másik üdülővendéget megkért rá, hogy ezt a képet elkészítse rólunk, s aki előtte ezt mondta: ide állunk mi, ő pedig álljon oda, onnan készítse a képet, hogy ez és ez, végtére minden rajta legyen. Az összefüggések – logikai konstrukció [...]”<sup>407</sup> Ennél érdekesebb azonban, ahogyan egy ponton az érzéki bizonyosság látszatá-

<sup>405</sup> Arra pedig már végképp gondolni sem lehet, hogy összekapcsoljam Menasse regénytrilógiájának másik két darabjával. Ugyanakkor ez nem is váratik el a szerző részéről, hisz, a *Sinnliche Gewissheit*-ban semmi sem utalja az olvasót a trilógia további kötetéhez.

<sup>406</sup> „Architektonisch hatte die mittlere Fläche des Platzes die Konstruktion eines schlechten Romans: drei Ebenen der Handlung, aber kein Wille zur Form” (MENASSE 1996, 39).

<sup>407</sup> „Schließlich war sie es, die einen anderen Urlauber gebeten hatte, dieses Foto von uns zu machen, und die gesagt hatte: hier stellen wir uns her, und dort soll er sich hinstellen, um das Foto zu machen, damit das und das auch alles darauf ist. Die Zusammenhänge sind ein logisches Konstrukt, [...]” (MENASSE 1996, 160).

nak másik absztrakt pólusa, az én is eltávolodik önmagától: az én-elbeszélő egyszerre csak időlegesen elszemélytelenedik, *ő*-vé, *Romanná* válik, hogy mintegy leleplezze az én illuzórikus konkrétságát, anélkül azonban, hogy ezáltal a szerző feladná a – különben – az egész regényben alkalmazott én-elbeszélői perspektívát:

„Most nevetnem kellett. Így volt helyénvaló.

Bizonyos számú órák elteltével kinyílnak a szemek. A kezek a takarón fekszenek [...]

Testek, tájak, kezek és szemek, vonalak és színek foszlányai jelentek meg *előtte* [...] Úgy tapasztalta, [...] A kezek, melyeket *maga* előtt, az ágytakarón látott, *ő*höz tartoztak: képes *volt* mozgatni őket, amikor csak akarta. [...] első gondolata ez volt: különös, egyáltalán semmire sem gondolok. *Ő* – nem: *én*, „*én*” *voltam*, ám *én* éppoly messze *voltam magamtól*, mint az otthontól, [...] túl messze, hogy megfigyelhessem *magam*, túl messze, hogy közbeavatkozhassam, eltávoztam és hagynom kellett, hogy megtörténjek, *ő* tehát automatikusan végezte munkáját, előadást tartott, amelyet mint egy gépezet, úgy játszott le, [...] El akartam menni, el innen, az asztaltól, a ketrectől. *Én voltam*, aki ezt akarta.”<sup>408</sup>

Nem fogom idézni a helyeket, de megemlítem, hogy a regényírás, sőt *éppen ennek a regénynek az írása* is megjelenik a regényben mint alapvető probléma, amely meg is haladja a regény lehetőségeit, azaz a *Roman* lehetőségeit, amely teljességgel két szinten értelmezhető: a regényírásnak épp nekiveselkedő *Roman*, a főhős nevében – önkritikusan (?) hangsúlyozott – képtelenségként a feladat megoldására, és a regény (*Roman*) mint műfaj képtelenségeként, amely helyett inkább egész *emberi színjátékot* kellene írni.

A *Sinnliche Gewißheit* kulcsát azonban végül is nem az olvasónak kell megtalálnia az iméntiekhez hasonló nyomozás révén. A kulcsot készen kapjuk az egyik meghökkentő figura, „Prof. Singer” – voltaképp egyszerűen Leo Singer –

<sup>408</sup> „Jetzt mußte ich lachen. So war es richtig. / Nach einer bestimmten Zahl von Stunden öffnen sich die Augen. Die Hände liegen auf der Decke [...] / Fetzen von Körpern, Landschaften, Händen und Augen, Linien und Farben, die an nichts erinnerten erschienen vor ihm [...] Er hatte die Erfahrung gemacht [...] Die Hände, die er vor sich auf der Bettdecke liegen sah, gehörten ihm: er konnte sie bewegen, wenn er wollte. [...] sein erster Gedanke war: seltsam, ich denke gar nichts. Er – nein: ich, das war »ich«, aber ich war von mir ebenso weit entfernt wie von zu Hause [...], zu weit, um mich zu beobachten, zu weit, um einzugreifen, ich war fortgegangen und mußte mich geschehen lassen, er also machte automatisch seine Arbeit, er hielt eine Vorlesung, die er wie ein Gerät abspielte [...] (96) [...] Ich wollte weg, weg von hier, von diesem Tisch, diesem Käfig. Es war ich, der das wollte” (MENASSE 1996, 104, kiemelések – B. G.).

fejtegetéseiben. Singer – Jakobbal ellentétben – nem az egyetemen, katonáktól kinevezett (ál)professzor, hanem a *Reménytelen remény bárjának* bécsi törzsmekültre hívják őt szinte csak így – az egy Judith Katz kivételével, akinek egyébként a regény ajánlása szól –, ám csupán azért, mert vissza-visszatérő (történet) filozófiai előadásokkal kápráztatja el, szórakoztatja, untatja – kit hogyan – a bár közönségét. Ennek a *dozierennek* állandó vonatkoztatási pontja Hegel, a *Fenomenológia*, az érzéki bizonyosságról szóló fejezet. Singer már a kezdet kezdetén is utal a műre, kiváltva ezzel Roman megdöbbenését, akinek épp egyik kedvenc olvasmányáról van szó, amelynek szétolvasott saját példányát még São Paulóba is magával hozta. Valójában persze egy igen sajátos, történetfilozófiai olvasatot kapunk, s épp ez döbbsenti meg hőnket. Mert noha persze Prof. Singer nem hagyhatja ki, hogy hallgatóságát el ne kápráztassa az *itt* és a *most* csak látszólagos konkrétságát kellő forgolódással és rámutatásokkal kísért „igazolásával”, igazi mondandója mégis az, hogy az érzéki bizonyosság stádiuma nem kezdő-, hanem végpont, végső soron az individuális és a világtörténelmi fejlődésnek is végpontja. Ez természetesen megdöbbsenti Romant, aki végül tragikus körülmények között kénytelen szembesülni azzal, hogy a társaság *docens* professzora valójában az egyetlen társaságbéli hölgy, Judith csupán ironikus megjegyzésekkel és gesztusokkal jelzett emberfeletti tudásának és abszolút tudás iránti vágyának túlságosan is emberi, közhelyes változatát adja elő. Bárhoggy is áll azonban a dolog Judith-tal és Singerrel, Roman természetesen nem érti, hogyan lehet végpont az érzéki bizonyosság, hisz az épp csak a kezdőpont a *Fenomenológia* rendszerében. E tekintetben Judith-tól kapjuk a kulcsot, attól a Judith-tól, akinek már legelső jellemzésében felsejlik a majdani tragikus vég: Judith a „legszebben elvirágzó nő, akit csak ismertem”, az öregedés világos jelei rajta – vandál rongálás egy műalkotáson. „Halovány orcájának fakó fénye. Nevetett. Holdsugaras temető, fogai – a sírkövek.”<sup>409</sup> A megfelelő pillanatban, regényen belüli önidézetként, visszatér majd első, cinikus, ám akkor még észrevehetetlenül önmagát maróan gúnyos mondata: „A fiú az életéért beszél, mintha élete függne attól, hogy el lehessen mesélni. Feltűnt már neked, hogy akiknek mesélni valóan érdekes történeteik vannak, sohasem mesélnek semmit?”<sup>410</sup> Singer adja meg az első lökést két nagy történethez – Judith, majd Oswald történetéhez –, melyek középtájon az egész regény tengelyét alkotják: Singer Hegelről beszél Romannak, arra figyelmeztet-

<sup>409</sup> „Das fahle Schimmern ihres bleichen Gesichts. Sie lachte. Ein Friedhof im Mondlicht, ihre Zähne die Grabsteine” (MENASSE 1996, 10).

<sup>410</sup> „Der Junge redet um sein Leben, so als hinge sein Leben davon ab, daß es erzählt werden kann. Ist dir schon einmal aufgefallen, daß die, die interessanten Geschichten zu erzählen haben, nie was erzählen?”

vén őt, hogy az érzéki bizonyosságról szóló fejezetben leírt tudatalakzat saját korunk jellegzetessége. Roman – erre még majd visszatérek – saját „megváltás-szükségletétől” hajtva próbál ellentmondani, ám ekkor váratlanul Judith kezd bele saját történetébe, amelytől élete – vagy ki tudja, halála – függ. Nagyon is jól tudja, mondja, „mily radikális regresszióba csaphat át hirtelen fejlődésének igen magas fokán az emberi tudat”.<sup>411</sup> Az ezt követően elbeszélte nagy történetben az emberiség fejlődéstörténetének átcsapását visszafejlődés-történetbe egy – részben talán kitalált, legalább részben önmagáról mintázott – barátnő esetével példázza. A páratlanul tehetséges tudós és irigyelt, ezért gáncsolt barátnőben mintegy összpontosult az egész emberi tudásvágy, a vágy a mindent átfogó, minden összefüggést egy nagy látomásban tartalmazó, abszolút tudásra, hogy ne kelljen mindig egyes tételeket kiszakítani összefüggéseikből, ezáltal óhatatlanul támadhatóvá téve őket. „Csak az abszolút tudás hatalom.”<sup>412</sup> Egy adott pillanatban kokain révén vélték megragadhatónak ezt a korlátoktól mentes tudást, végül már óriási adag kokainnal kísérleteztek, bár inkább csak a barátnő – ha ugyan volt –, aki egy ponton már-már elérni vélte a célt, ám épp arra az ártatlannak tűnő kérdésre volt képtelen válaszolni, miért is vonzza őt ennyire a korlátlan tudás. Újabb adag kokainpor beszippantása után most már saját előfeltevései analízisébe fogott, de minden lépés újabb előfeltevések tisztázását követelte, s így egyre visszafelé kényszerült saját élettörténetében, amelynek végén „lélekben és szellemben egyaránt” visszaváltozott csecsemővé. A háromévesek mozdulataival, gögicselésével került elmeegógyintézetbe. A nagy titok tehát – ez Judith tanulsága –, az, ami a világ túléléséhez elengedhetetlenül szükséges, nem az, hogy ne csináljunk képeket – ez egy eddig nem érintett, s ezután sem érintendő szál a regényben –, hanem „hogyan megtanuljuk felismerni a képekben az ábrázolt mozdulatok gyökereit, anélkül, hogy magukat a képeket visszatekernénk”.<sup>413</sup>

Judith-ot másnap holtan találja a professzor, a táskájában hordott revolverrel „lőtte be magát” egy utolsó kokainadag bevételekor. Ettől a ponttól kezdve a regény világa – engedjük meg magunknak e szójátékot: *Roman* világa – csakugyan regrediálni kezd, legalábbis nem tűnik lehetetlennek így értelmezni. Roman maga összetűz *Professor* Jakobbal, ám azon túl, hogy hősies harcával elsősorban csak saját – fizetett – szabadságát vívja ki, addig soha nem látott leittasulásban kénytelen megélni dialektikátlanul kétértékű világrendjének tragikomikus összeomlását.

<sup>411</sup> „in welcher radikale Regredierung das menschliche Bewußtsein, an einem sehr hohen Punkt seiner Entwicklung, plötzlich umschlagen könne” (MENASSE 1996, 129).

<sup>412</sup> „Nur absolutes Wissen ist Macht” (MENASSE 1996, 132).

<sup>413</sup> „in den Bildern die Ursprünge der dargestellten Bewegungen erkennen zu lernen, ohne die Bilder zurückzudrehen” (MENASSE 1996, 134).

A braziliai német emigráció közepette e világrend „a háború” tengelyén nyugodott, az első találkozáskor felteendő alapkérdés mindig ez volt: „a háború előtt, vagy a háború után jöttél?” São Paulo pornókirályának kell megjelenennie ahhoz, hogy ez a rend Romanban – a regényben – összeomljon. Thomas Schlaggenberg, „illegális” osztrák NSDAP-tag apa és kövér brazil anya „korpulens” gyermeke természetesen minden német–osztrák emigránst közelről ismer, s be is mutatja Romanunknak háború *előtti*ek és háború *utáni*ak inkább re- mint progrediálók, üzleti-politikai-humanitárius megbékélését. Nagy szabadságában *Roman* belefog egy *regény* megírásába, de a világrend összeomlása bizonyára maga alá temette a végül is elkészült kéziratot. Hisz egyrészt annyi bizonyossá válik a Judith-történet nyomán, hogy a regrediáló világ leírására regénymódszertanilag egyedül a *Tristram Shandy* módszere volna alkalmas. „Itt például a regényből azt a helyet idézi [Judith], ahol Tristram Shandy állítja, egy történetben hátra- vagy előre felé egyaránt mozoghatunk, ahogy épp kedvünk tartja, nem fogjuk haszontalan kitérőnek tartani, s ő magának vindikálja a visszafelé mozgás jogát [...]”.<sup>414</sup> Másrészt, mint már utaltam rá, e sokrétegű, ám egybefonódó emigránsvilág leírása „meghaladja egy mai szerző erejét” (279). Maga Singer is végképp e szét hulló világ alaptörvényét, „a progresszív visszalépés törvényét” (*das Gesetz des progressiven Rückschritts*) példázza: a reménytelenül modernizált *Bar jeder Hoffnung*-ból kidobva visszavonul „az öreg Löwinger” hatalmas villaparkjának szélén lévő portásházikóba, ahol ferences barátcsuhában, szandálban, zokniban fogadja lehetetlen regénykéziratát átadó hősünket.

S igen, itt térek vissza a korábban említett megváltásigényre. Bármennyire szépen követi is a regény ívét a megváltásigénynek – persze az *ewig Weibliches* általi megváltódás igényének – vissza-visszatérő hangsúlyozása, Singer szobájában ez is, legalábbis irányt téveszt. Csak egy-két helyet emelek most ki ennek a szálnak érzékeltetésére: mindjárt a legelején, az elegáns villanegyed tücsökzenéje Roman fejében átalakul „egy öreg ágy ritmusos nyikorgásává, minden megváltatlanul maradt szerelmi fáradság nyughatatlan-kísérteties visszhangjává”.<sup>415</sup>

<sup>414</sup> „Hier zitiert sie zum Beispiel die Stelle im Roman, wo Tristram Shandy sagt, daß man in einer Geschichte rückwärts oder vorwärts gehen mag, wie man will, man wird es für keine Abschweifung halten, und er nehme sich das Recht des Rückwärtsgehens heraus [...]” (MENASSE 1996, 233).

<sup>415</sup> „das rhythmische Knarren eines alten Bettes, das ruhelos geisterhafte Echo auf alle Liebesmüh, die ohne Erlösung geblieben ist” (MENASSE 1996, 7).

Véletlen találkozás a *Reménytelen remény bárjában* egy gyönyörű, filozofikus hajlamú manökennel: „Nyomasztott, hogy egyszerre csak nem láthatom többet ezt az ajkat, ezt a nevetést, mert elmegy, mert nem beszélek tovább, s már csak az az egy kívánságom volt, hogy száját ismét szóra nyissa, mondjon nekem valamit, s váltson meg.”<sup>416</sup>

Kokainmámorban Vera hálósobájában, a tediber egy másik baba ölében: „úgy nézett ki, mint egy Piéta – karikatúrája [...]. Igen, mint annak a pozíciónak karikatúrája, melyet Vera oly szívesen foglalt el velem, s amelyet később csak ugyan fel is vett: én az ölében fekszem, ő pedig felülről rám tekint lepelként betakaró, kékesfekete tekintetével.”<sup>417</sup>

Végül Singer szobájában egy faszobor, „valami belsőleg rémisztő, egy Piéta, egyszerű és hatásában a groteszkig fokozódó; az Istenanya kendőben, összevont szemöldökkel és siralmasan ferdén nyílt ajkakkal, Krisztus az ölében, arányai-ban primitív módon elhibázott alak feltűnően kihangsúlyozott anatómiával, ami azonban tudatlanságról árulkodott, a tövisekkel borított lelógó fej, a vértől foltos és vérben ázó arc és testrészek, az alvadt vér kövér cseppjei oldalt a seben és a szegkek környékén a kezeken és a lábakon”.<sup>418</sup>

Vagyis végül ez a szál is eléri regressziója végpontját. Talán nem is annyira Roman saját, individuális élettörténetére vetül rá ez a vég, hanem inkább az emberiség kultúrtörténetére: ugyan valaha lehetséges volt, hogy az örök nő magához vonzzon megváltást/megváltódást ígérve, ám ez a Singer-féle Piéta – legyen bár vallásos jelentésben amúgy akár végtelenül gazdag – *zieht uns nicht mehr heran*, többé nem vonz magához, *fölfelé*.

<sup>416</sup> „Ich hatte Angst, daß ich plötzlich diesen Mund nicht mehr sehen darf, dieses Lächeln, weil sie weggeht, weil ich aufhöre zu reden, und ich hatte nur den Wunsch, daß sie ihren Mund wieder öffnet, mir etwas sagt und mich erlöst” (MENASSE 1996, 174).

<sup>417</sup> „er sah aus wie die Karikatur – einer Pieta, [...] Ja, wie die Karikatur der Stellung, die Vera mit mir so gerne einnahm und es später tatsächlich auch wieder tun sollte: ich auf ihrem Schoß liegend, sie mit ihrem umhüllenden blauschwarzen Blick auf mich herabblickend...” (MENASSE 1996, 302).

<sup>418</sup> „etwas innig Schreckhaftes, eine Pieta, einfältig und wirkungsvoll bis zum Grotesken; die Gottesmutter in der Haube, mit zusammengezogenen Brauen und jammernd schiefgeöffnetem Munde, den Schmerzensmann auf ihrem Schoß, eine im Größenverhältnis primitiv verfehlte Figur mit kraß herausgearbeiteter Anatomie, die jedoch von Unwissenheit zeugte, das hängende Haupt von Dornen starrend, Gesicht und Glieder mit Blut befleckt und berieselt, dicke Trauben geronnenen Blutes an der Seitenwunde und den Nägelmalen der Hände und Füße” (MENASSE 1996, 320–321).

## EPILOGUS: SZERETET ÉS IGAZSÁGOSSÁG – PAUL RICŒUR NYOMÁN

A „Szeretet és igazságosság” a szerző halála után kiadott előadásszöveg, melyet Ricœur 1989-ben, a theresienstadti *lager*ben 1942-ben meggyilkolt Leopold Lucas emlékére alapított díj átadásakor mondott el. A szöveg először kétnyelvű kiadásként jelent meg,<sup>419</sup> majd nemrégiben, kiegészítve két kisebb írással, francia kiadásban is napvilágot látott.<sup>420</sup>

Ricœur bizonyos szempontból érthető, más szempontból meglepő – erről bővebben a záró megjegyzésekben – óvatossággal közelít a témához. A bevezető megjegyzések arra utalnak, hogy voltaképp a szeretetről beszélne, ám mivel nehéznek tűnt keresztülhajózni a lelkesült fölmagasztalás Szküllája és a szentimentális szócséplés Kharübdiszé között, az igazságosság/jogszerűség (*justice*) vizsgálata úgyszólván iránytűként kínálkozott számára, hogy végül aztán eljusson a szeretet szerepének megerősítéséhez – fölmagasztalás nélkül – egy olyan területen, amely manapság az érzelmektől érintetlennek látszik. Ricœur a két, egymással össze nem békíthető fogalom közötti dialektikus mozgásról beszél, amely végül „gyakorlati mediációban” végződik – de ez „mindig törekény és provizórikus” marad.

A francia *amour* kifejezés alapvetően a görög *agapé* megfelelője Ricœurnél, miközben meglepően sommásan elveti *agapé* s *erősz* megkülönböztetésének Nygren nagy könyvére<sup>421</sup> visszamenő megkülönböztetését. Ricœur abból indul ki, hogy az *Énekek éneke* Septuaginta-beli változatában mindenütt az *agapé* kifejezés szerepel, márpedig e szöveg alaprétégeiben nem más, mint a testi szerelmet dicsőítő költői műalkotás. A költőiséggel, mint a szeretetről szóló beszéd eredet-vidékével függ össze az, amit Ricœur fontosnak tart különleges hangsúllyal kiemelni, hogy ti. a precíz jelentés-összetevőket kielemezni törekvő analitikus filozófia képtelen adekvát módon megközelíteni az *agapé* – vagyis általában a szeretet – összetett fogalmát, különös tekintettel a benne rejlő felszólítás rétegeire. Ugyanígyen problematikusnak tűnik azonban számára a tisztán etikai megközelítés is, amelynek paradigmáját Kant kategorikus imperatívusra épülő etikájában pillantja meg: az *agapé* értelmében vett szeretet nem foglalható törvénybe.

<sup>419</sup> RICŒUR 1993.

<sup>420</sup> RICŒUR 2008.

<sup>421</sup> NYGREN 1982 (vagy 1955).

Ricœur nem foglalkozik igazán az *Erkölcök metafizikájának* többretegű szeretetelemzésével, mert ő, mondhatni, egy nyelvfenomenológiai réteget bont ki a szeretet elemi beszédaktusából, amely a „szeress!” minden *törvényt* megelőző *parancs*ában ragadható meg. A „szeress!” parancsban, függetlenül az illető szubjektumtól és objektumtól, maga a szeretet „mondja ki” saját lényegét. Ehhez az eredményhez egy kis kitérő vezet el, amely Rosenzweig *Stern der Erlösungjének* egy részletét érinti. A „szeress!” – Rosenzweig nyomán – az a szikra, amely Isten és egy önmagában tekintett lélek között pattan ki, az a beszédaktusmag, amelyből azután a szeretet legkülönbözőbb származtatott beszédaktusai fakadnak, amelyek az istenszeretben, de még inkább az embertársak iránti szeretetben játszanak különböző szerepeket. Az embertársak iránt – noha az imént az Isten s az egyedi lélek közötti viszonyról volt szó –, mert a bibliai szeretetparancs eredetileg nem imperatívusként, hanem jövő idejű igealakként mondatik ki, vagyis – Ricœur Rosenzweigra támaszkodó értelmezésében – mintegy a minden jelen pillanatban betöréssel fenyegető, eljövendő megváltás történelmi és ezzel egyzersmind közösségi dimenziójában. Ugyanakkor a „szeress!” parancsa, mely önkéntelenül feltör a szeretőkből, közelebb áll a magasztaló dicsérethez, amely a szerelemről szóló költői beszédmód sajátja – amint az *Énekek éneke* példája nyomán látszik –, mint az etikai imperatívuszhoz, s ennyiben már a szeretetről szóló kezdeti elemzések is az „etikai” sajátos felfüggesztéséről árulkodnak – ami majd később bukkan fel Kierkegaard-ra tett utalásként.

Ami az előadásnak a szeretetre vonatkozó rétegét illeti, érdemes kiemelni még azt az élelátásról és érzékenységről egyszerre tanúbizonyságot tevő két bekezdést, amelyben Ricœur nem a szeretet poétikus megközelítését vizsgálja – mint a dicséret, s a „szeress!” parancs esetében –, hanem az érzelmi aspektusát. A „szeress!” parancsa sajátos érzelmi dinamikát hoz be a szeretet folyamatába, hisz a szerető s a szeretett viszonya összetett érzelmi viszony formáját ölti, amely nem meghatározott érzelmek lineáris kifejlését jelenti, hanem sokkal inkább egy érzelmspirál létrejöttét, amelyet a szeretet fölfelé s lefelé egyaránt bejár. A nyelv síkján Ricœur a metaforizáció folyamatának nevezi azt, amikor a szeretet újabb és újabb érzelmekomponenseket fogad magába vagy veszít el a spirális mozgás analógiájára. Ennek eredménye, hogy az erotikus szeretet képes lesz arra, hogy ennél többet, a szeretet más tulajdonságait is jelezze. Tényleges analógia van a szeretet affektusai között, a metaforizáció pedig nyelvileg artikulálja ezeket az analógiákat.

Amikor Ricœur az igazságosságról beszél, egyszerre tartja szem előtt az igazságosság ideális szféráját és az igazságszolgáltatás gyakorlati intézményrendszerét. Mindkettőről elmondható, bár eltérő módon, hogy argumentációra épülnek,

hisz bármelyik, a perben igazát állító fél mindig válaszolhat a másik állítására egy „igen, de...” kezdetű érveléssel. Ez a sajátosság viszont mindjárt szembe is fordítja az igazságosság szféráit a szeretettel. Hisz elég csak egy pillantást vetni egy másik bibliai-költői szövegre, 1Kor 13 szeretethimnuszára, máris látható, hogy az argumentálás nem tartozhat a szeretethez. Az igazságosság ideális szférájához az ideális elosztás rendelődik, a szerepeké, a jogoké, a feladatoké, az előnyöké s hátrányoké, kérdése pedig az igazságos elosztás *alapelve*re vonatkozik. Bármennyire is igaz, hogy általánosságban tekintve az igazságosnak tekintett elosztás elve az egyenlőség, már mindig is nyilvánvaló volt, hogy a *tényleges* elosztásból sohasem küszöbölhető ki az egyenlőtlenség, ha másért nem is, már csak a fizikai felépítésünk különbözősége okán sem. Ricœur Rawls nyomán idézi fel az igazságosság kettős alapelvét, a törvény előtti *egyenlőséget* és az *egyenlőtlenség tényét* jóvátenni hivatott ama másik elvet, mely szerint kompenzálni kell a legelőnyösebb helyzetűek kedvezményeinek növekedését a legkedvezőtlenebb helyzetűek hátrányainak csökkentésével. Vagyis egyrészt adott egy egyenlőségi elv, másrészt az elkerülhetetlen egyenlőtlenség elviselhetőségének megteremtését célzó méltányossági elv, melyek *együtt* egyfajta társadalmi kohéziót biztosítanak, s feladatuk volna a társadalmi kooperáció biztosítása is. Ez utóbbinak biztosítása azonban Ricœur szerint kérdéses, ha a polgárok egymás közötti viszonyában megmaradunk a kölcsönös érdeknélküliségnél, ahelyett, hogy a kölcsönös függés tudata lépne a helyébe, vagy még inkább annak *elismerése*, hogy kölcsönösen adósai vagyunk egymásnak. Ricœur úgy véli, ez az elismerés csak a szeretet és az igazságosság dialektikájának horizontján válik lehetéssé, ám ott is csupán törekény egyensúlyként.

Ricœurnek itt kétségkívül igaza is van, legfőképp, ami a törekénységet s a provizórikus jellegét illeti. Magam azonban úgy vélem, ennek oka nem abban keresendő, hogy a szerelem poétikus jellegű diskurzusa ellentétben áll a jogi-igazságossági szabályozás alapvető sajátosságával. Ha a formális-jogi szabályozottság felől tekintünk korunkra, aligha kínálkozik más látvány, mint hogy egyre inkább szétszakadozik ennek a szabályozottságnak a hálózata, az emberek bármely, politikai közösségként artikulálódó csoportjára igaz, hogy egyre inkább kettészakad a szabályozást érvényesként elismerő szabálykövetőkre – bármilyen okból teszik is ezt, akár állami kényszer hatására, akár filozófusként *sua sponte*, a belső készítésre hallgatva –, valamint azokra, akik egyfajta – vagy inkább: számos különféle fajta – úrmorált követve saját szabályozókat igyekeznek érvényre juttatni a világban. Az igazságosság szféráira, legalábbis az összetettebb, politikailag is értelmezhető ügyekben, már-már igazzá válik Montaigne diktuma

arról, hogy „Barátoknak való”<sup>422</sup> – de ugyanezt jelentené, ha úgy fogalmaznánk: „ellenségnek, ellenfélnek való” – s egyre inkább abban is neki van igaza Ricoëurrel s az általa alapul vett analitikus jogfilozófia ideális képével szemben, hogy a bírói döntés nem feltétlenül zárja le a gyakorlatban az elvben lezárhatatlan argumentációs folyamatot: az elítéltek „egyik bírótól a másikig szaladgálnak”<sup>423</sup> addig, amíg csak számukra kedvező ítélet nem születik. Az akár implicit, akár explicit módon pénzen vásárolt felmentő ítéletről már nem is beszélve. Az úrmorált követők számára nem váltódott még le a – habermasi értelemben vett – reprezentatív nyilvánosság, s nem alakult át a képviselési demokrácia nyilvánosságformájává. A kérdés inkább csak az, hogy amikor a demokratikus, jogállami szabályozás nyilvánosságformáját semmibe veszik, vajon pőrén a saját idioszinkretikus szabálylogikájukat követik-e, vagy tudatában vannak, s engedelmességgel tartoznak egy mélyebb törvényi rend követelményeinek. S a következő kérdés persze már az lehetne, hogy vajon legalább filozófiailag elképzelhető-e még *egyáltalán*, hogy egy ilyen mélyebb rend azokat az örök törvényeket jelentse, amelyekről például az ifjú Augustinus elbeszélői éneke győzi meg beszélgetőpartnerét a *Szabad akaratról* szóló dialógusban, vagy pedig realizisztikusan már csak az ifjú Schiller féle *Räuber* rendjének törvényei tételezhetők fel.

Ez a kérdés egy bizonyos módon persze felmerül a szerelemdiskurzus ricoëuri elemzése kapcsán is: Ricoeur eleinte poétikus kontextusban ugyan, de ott is a szabályozás nyomait, szintjeit keresi, ahol intuíciónk a legkevésbé várná, noha azzal kezdi a szöveget, hogy igen komolyan bírálja az analitikusok törekvését az agapé rendszabályozására. Ugyanakkor azon a ponton, ahol a felebaráti szeretetet elhatárolja az „arany szabályra” építhető haszonelvű szeretetfogalomtól, s rátér az „adomány” vagy másként a „túlcsordulás logikájának” elemzésére, bizonyos értelemben számot vet e racionalitás áttörésének lehetőségével. A szabályozás forrása, a *morális világrendet* a *fizikailag* rendezett világgal együtt teremtő Isten azért adta a szeretetet/szerelmet, hogy mintája legyen a jogilag rendezett haszonelvűség áttörésének. Igen, csak hogy ennek a szempontnak a behatolása az utilitarista-pozitivisták jogi szabályozásba tényleg csak időleges és törekeny egyensúlyt képes létrehozni, s még akkor is ezt kell mondanunk, ha idekapcsoljuk a termé-

<sup>422</sup> Lásd a *Raymond Sebond mentségei* következő kis szakaszát: „Hallottam egy bíróról, aki Bartolus és Baldus ádáz vitájával és számos ellentmondással terhelt anyagával találkozván ezt írta könyve margójára: *Barátnak való*; vagyis az igazság olyan zavaros és vitatott, hogy ilyen ügyben azt a felet részesíthetjük előnyben, amelyiket jónak tetszik. Csak szelleme és képessége hiányzott ahhoz, hogy bárhová odafirkanthassa: *Barátnak való*. Korunk ügyvédei és bírái peres ügyben elég kibúvót találnak ahhoz, hogy arra kanyarítsák, amerre nekik tetszik” (MONTAIGNE 2002, 311).

<sup>423</sup> MONTAIGNE 2002, 312.

szetjogi szerelemértelmezést, melynek kiindulópontja, hogy „a szeretet igazi tárgya a tökéletesség”.<sup>424</sup> Kérdés, hogyan fér ebbe bele mondjuk a Don Juan – Don Giovanni képviselte típus, aki egyszerre teszi túl magát az isteni-természetjogi szerelemideálon és a szabályozott jog ideálján – s akkor még nem is említettük Raszkolnyikovékat.<sup>425</sup> Mert ha a bibliai szerelmi költészet példáit tartjuk szem előtt, akkor könnyen elkerüli figyelmünket az „átkozott gyötrelém” típusú szerelemélmény, s ami valamiképp ennek pandanja, a teodíceaprobléma egyik aspektusa, hogy miként állhat fenn együtt a *morális világrendet* a *fizikailag* rendezett világgal együtt teremtő világalapban a szeretet és az igazságosság,<sup>426</sup> *amour et justice*.

<sup>424</sup> Ez Descartes egyik megfogalmazása, lásd DESCARTES 2012, 178, továbbá kötetünk számos szövegrészét.

<sup>425</sup> De a *gender studies* korában hozzá kell e példákhoz tenni azt, amit Illés Endre Török Sophie nyomán a „női szerelemnek” nevez: „S mi ez az anyag, mi ez az érzéstömeg, ami a behálózó idegek ismeretlen meztelenségében tárul fel itt előttünk? / A Boldog asszonyok-ban például a magántulajdonszerű diadalmas s büszke anyaság s a néhány percre lopott glória felvillanása, egy sarkaiból kivethetetlen világ gögös győzelme, s a magánosság és egyes-szám vérestagú elhullása. / Az Arcképtanulmány-ban egy ritka és salaktalan példán a nőt felépítő anyag kísértetiesen pontos analízise. Néhány oldalon Karinthy Capilláriájának pendantja, bravuros ellenőrző kísérlet. / A Hintz tanársegéd úr-ban a női szerelem centripetális és centrifugális erőkre hasadó kettőssége, s a rejtély: mint erősödik meg a két erő közül a centrifugális, amely kiröpíti végül a tehetetlenül védekező lelket a szerelem s a valóság talajáról a talajtalan űrbe” (*Nyugat*, 1933. 15–16, <http://epa.oszk.hu/00000/00022/00561/17565.htm>).

<sup>426</sup> E probléma egy aspektusának „szó-kimondó” értelmezését lásd M. Moorsnál: MOORS 2006, 195–214, különösen az 5. §, 211–212.

## NÉVMUTATÓ

- Adorno, Theodor Wiesengrund 241, 244, 247–249, 251–253  
Aeneas 33  
Agathón 17, 20, 22, 25, 68, 257  
Ahrens, Monika (*Sinnliche Gewissheit*) 269, 270  
Alceste (*Mizantróp*) 94–96, 98, 105, 110, 112, 114, 116–124  
Alkibiadész 17, 18, 23, 69, 71  
Almaviva gróf 234  
Almaviva grófné 107  
Almodovar, Pedro 267  
Aphrodité 70  
Apollodórosz 21, 24  
Aquinoi Szent Tamás 49, 62, 67, 205, 265  
Arendt, Hannah 98  
Ariste (*Nők iskolája*) 110  
Arisztodémosz (Küdashénaiból) 21  
Arisztophanész 19, 22, 23, 25, 69, 94, 204, 222, 226, 232, 257, 264, 265  
Arisztotelész 67, 73, 127, 128, 155  
Armanda (*Tudós nők*) 100, 106, 107  
Arnolf (*Nők iskolája*) 104–106, 110, 112, 122, 123  
Arsinoé (*Mizantróp*) 114, 117  
Astell, Mary 178, 179  
Augustinus, Aurelius (Szent Ágostonként is) 57–58, 60–62, 67, 79, 280  
Ágnes (*Nők iskolája*) 104, 105, 110  
Bacon, Francis 140, 223  
Baillet, Adrien 171  
Bataille, George 255–267  
Baudelaire, Charles 251, 253  
Beckett, Samuel 58  
Beekmann, Isaac 86  
Belíza (*Tudós nők*) 102, 106, 108  
Benci, Tomasso 68, 71  
Benjamin, Walter 59, 252  
Berlin, Isaiah 231

- Beyssade, Jean-Marie 99  
Boreasz 28  
Bossuet, Jacques-Bénigne 247  
Bougainville, Louis Antoine de 77, 235, 236, 266  
Bouillier, Francisque 99  
Bruno, Giordano 84  
Buñuel, Luis 77–79  
Burman, Frans 168  
Capellanus, Andreas 39, 47, 49–56, 65  
Carraud, Vincent 166  
Cassirer, Ernst 156, 253, 264  
Catullus 255  
Cavalcanti, Giovanni 68, 69  
Célimène (*Mizantrop*) 95, 96, 110, 114, 117–123  
Cicero 27, 114, 191, 195, 196, 211  
Charlotte (*Vonzások és választások*) 220, 221  
Chanut, Hector-Pierre 86, 97, 109, 112, 113, 120, 146, 150–152, 154, 156, 157, 160, 162, 164–166, 168, 173, 195, 203  
Charles-Daubert, Françoise 99  
Chrysale (*Tudós nők*) 100–103, 106, 107  
Corneille 126  
Coste, Pierre 178  
Cudworth, Ralph 177  
d’Alembert, Jean Le Rond 158  
Da Ponte, Lorenzo 233  
Demmerling, Christoph 267  
Démokratész 24  
Descartes, René 57, 62, 83, 85–95, 97, 99, 104, 105, 108, 109, 112–115, 118, 120, 123–125, 127–129, 134–139, 141–143, 145–172, 174–178, 195, 197, 199–206, 216, 225, 226, 232–234, 245, 251, 259, 260, 263, 265, 281  
Dezső Tamás 14  
Diderot, Denis 17, 36, 60, 77–79, 231, 233, 235–239, 266  
Diodati, Elie 127  
Diotima 20, 22, 25, 42, 59, 69, 100, 257  
Donatus 27  
Don Alonso (*Don Juan*) 133, 139  
Don Carlos (*Don Juan*) 132–134, 139  
Don Giovanni 110, 233–235, 237, 281

- Don Juan 99, 104, 110, 127–135, 138–140, 205, 206, 222, 234, 281,  
 Don Rodrigo (*Cid*) 126  
 Donna Elvira (*Don Giovanni*) 110, 128, 132, 133, 135  
 Eduard (*Vonzások és választások*) 218, 220, 221  
 Edward herceg 165  
 Éliante (*Mizantróp*) 95, 96, 98, 114, 117, 119  
 Engels, Friedrich 256  
 Epikurosz 27, 39, 127, 129  
 Erósz 17–21, 24, 25, 33, 40, 57, 59, 69, 70, 72, 73, 77, 236, 239, 257  
 Erzsébet hercegnő 109, 137, 146, 150, 200  
 Erüximakhosz 20, 22–25, 33, 68, 69, 101, 257  
 Euklidész 134  
 Fénelon, François 166, 247  
 Ficino, Marsilio 22, 25, 26, 44, 47, 54, 61, 67–75, 77–79, 85, 100, 236  
 Fichte, Johann Gottlieb 262  
 Fodor Géza 233, 234  
 Foucault, Michel 266  
 Frisch, Max 133  
 Galilei, Galileo 31, 102  
 Gassendi, Pierre 27, 99, 101, 127, 128  
 Gerdes, Hayo 241  
 Gilanian, Roman (*Sinnliche Gewissheit*) 269, 270  
 Glaukón 21  
 Goethe, Johann Wolfgang 18, 196, 197, 218–221, 224, 227  
 Grimm testvérek 18  
 Grotius, Hugo 197–200, 211  
 Guenancia, Pierre 146, 166  
 Gusman (*Don Juan*) 128, 129  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 195–197, 213, 223–226, 232, 265, 269, 270, 272  
 Heidegger, Martin 98, 120, 253, 264  
 Heller Ágnes 112, 234  
 Henriette (*Tudós nők*) 100, 106–108  
 Héraklész 24  
 Hobbes, Thomas 27, 44, 46, 83–85, 114, 115, 127, 128, 131, 154, 197, 200, 234  
 Horace (*Nők iskolája*) 104, 110  
 Horatius 129  
 Hóseás próféta 57  
 Hölderlin, Friedrich 99

- Husserl, Edmund 26  
Hume, David 182, 261  
Illés Endre 281  
Illyés Gyula 100, 102  
Iphigeneia 31, 32  
Jacobi, Friedrich Heinrich 219  
James, Susan 125  
Janus Pannonius 67  
Jézus Krisztus 57, 168–170, 181, 259  
Juliusz (*Lucinda*) 222, 227  
Jung, Carl Gustav 57  
Kambouchner, Denis 152, 158, 171, 172  
Kant, Immanuel 54, 62, 96, 155, 195–197, 209–219, 222, 224, 225, 227, 234, 235, 237, 257, 277  
Kantorowicz, Ernst 113  
Kapitány (*Vonzások és választások*) 218, 220, 221  
Katz, Judith (*Sinnliche Gewissheit*) 272  
Kierkegaard, Søren 99, 110, 237, 238, 241–254, 278  
Klitander (*Tudós nők*) 106–108  
Kolnai Aurél 90, 255, 259, 260  
Koselleck, Reinhard 78  
Kristeller, Paul-Oskar 68  
Krisztina királynő 109, 146  
La Mothe le Vayer, François 127  
Lamy, Bernard 174  
Landino, Christoforo 68, 71  
Leibniz, Gottfried Wilhelm 31, 83, 89, 145, 170, 177, 178, 197, 205, 219  
Hebreo, Leone 84  
Leporello (*Don Giovanni*) 235  
Lessing, Gotthold Ephraim 219, 256  
Lucas, Leopold 277  
Lucretius 24, 26, 27, 29–42, 44–47, 52, 54, 56, 57, 69, 71–73, 79, 86, 101, 119, 127, 153, 220, 222, 223, 236, 237, 239, 266  
Lysis 22, 24  
Machiavelli, Niccolo 115  
Mahoney, Edward P. 74  
Malebranche, Nicolas 83, 85, 92, 113, 151, 157–159, 160, 163, 166–176, 178, 184, 186, 189, 202, 247, 265

- Marion, Jean-Luc 171, 172, 237, 256, 263  
 Mars 34, 101  
 Marsuppini, Christoforo 47, 68, 69, 70, 72  
 Masham, Damaris 61, 101, 177–182, 184–191  
 Matheron, Alexandre 46, 172  
 Medici, Lorenzo 68  
 Memmius 39  
 Menasse, Robert 269–275, 300  
 Molière 42, 60, 83, 85, 93, 94, 99–101, 104, 106–112, 115, 118, 119, 121–125,  
 127–135, 138, 139, 153, 195, 205, 206, 232, 234, 235, 250, 299  
 Montaigne, Michel de 27, 114, 118, 156, 162, 216, 279, 280  
 Moors, Martin 217, 281  
 Mozart 134, 233, 234  
 Mózes 180  
 „Nagy” Frigyes 256  
 Narcissus 218, 219  
 Naudé, Gabriel 127  
 Navarrai Margit 257  
 Norris, John 178, 179, 180, 184, 186, 187, 188, 189  
 Nussbaum, Martha C. 27  
 Nygren, Anders 57, 277  
 Nuzzi, Bernardo 68  
 Oblomov 58  
 Óreithüia 28  
 Oronte (*Mizantróp*) 118, 120, 123  
 Ottavio (*Don Giovanni*) 233–235  
 Ovidius 233, 234, 235  
 Pascal, Blaise 123, 247, 251  
 Pauszanasz 19, 21, 24, 33, 69, 257  
 Petőfi Sándor 231, 239  
 Petri György 128, 132, 266  
 Lombardus, Petrus 67  
 Phaidrosz 19, 21, 24, 25, 26, 28, 69, 71, 72, 73, 101, 257  
 Philaminte (*Tudós nők*) 100, 106, 107, 108  
 Philinte (*Mizantróp*) 95, 114–121, 124  
 Picot, Claude 93, 200, 201  
 Platón 9, 16–19, 21–24, 27–29, 44, 58, 67–69, 71, 74, 75, 77, 86, 107, 131, 205,  
 235, 236, 257, 258, 265, 299

- Plótinosz 68  
Poe, Edgar Allan 251  
Porphyriosz 68  
Prof. Jakob (*Sinnliche Gewissheit*) 269  
Ptolemaiosz 31  
Pufendorf, Samuel 197, 207, 208, 210  
Rawls, John 279  
Ricoeur, Paul 9, 277–279, 280  
Ritoók Zsigmond 19, 20  
Rodis-Lewis, Geneviève 125  
Rosenzweig, Franz 278  
Rousseau, Jean-Jacques 34, 103, 130, 200, 210  
de Sade 17, 260  
Scheler, Max 90, 158, 232, 265  
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 222  
Schiller, Friedrich 280  
Schlaggenberg, Thomas (*Sinnliche Gewissheit*) 274  
Schlegel, Friedrich 196, 197, 213, 222–225  
Schleiermacher, Friedrich 224  
Schmal Dániel 155, 158, 159  
Schmidt-Biggemann, Wilhelm 14, 51  
Schmitz, Herrmann 267  
Seneca 137, 208  
Sganarelle (*Férjek iskolája, Don Juan*) 104, 110, 123, 127–133, 139, 140  
Shakespeare, William 99  
Singer, Isaac 56, 57, 159, 265  
Singer, Leo (*Sinnliche Gewissheit*) 271, 272, 274, 275  
Spinoza 13, 27, 46, 83–85, 103, 115, 116, 124, 134, 144–146, 156, 163, 196,  
197, 200, 201, 205–210, 215, 216, 218, 219, 255, 265  
Szalézi Szent Ferenc 166, 174, 226, 247  
Szent Jeromos 27  
Szókratész 17, 18, 20–26, 28, 29, 31, 42, 59, 69, 71, 73, 74, 100, 101, 131, 236, 257  
Taylor, Charles 183  
Tengelyi László 29  
Thomasius, Christian 197  
Török Sophie 281  
Tillich, Paul 241  
Tocqueville, Alexis 251

Vajda Mihály 26  
Vénusz 26, 32–34, 47, 74, 101  
Vergilius 27  
Voetius 157  
Voltaire 266  
Wilson, Catherine 178  
Xenophón 219  
Yuki (*Sinnliche Gewissheit*) 269, 270

## IRODALOM

- ADORNO (1962): „Kierkegaards Lehre von der Liebe”. In: THEODOR W. ADORNO: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Suhrkamp, „Beilage”. Frankfurt a/M. 217–236.
- SANCTI AURELIJ AUGUSTINI (1962): *De doctrina christiana; De vera religione*. In: MARTIN, J. (ed.): *Corpus christianorum, Series Latina, XXXII*. Typography Brepols Editores Pontificii, Turnhout.
- SANCTI AUGUSTINI (1981): *Confessionum libri XIII*. In: SKUTELLA, M. – VERHEIJEN, L. (ed.): *Corpus christianorum, Series Latina, XXVII*. Typography Brepols Editores Pontificii, Turnhout.
- AURELIUS AUGUSTINUS (1982): *Vallomások*. Gondolat, Budapest.
- SZENT ÁGOSTON (é. n.): *A keresztény tanításról* (Böröczky Tamás ford.). Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest.
- BATAILLE, G. (1957): *L'érotisme*. Les Éditions de Minuit, Paris.
- BATAILLE, G. (2001): Az erotika. *Nagyvilág* (G. Bataille (1957) magyarítása).
- BAUDELAIRE, CH. (1964): *Les Fleurs du Mal*. Éditions Gallimard, Paris.
- BENJAMIN, W. (1980): *Angelus novus*. Magyar Helikon, Budapest.
- BERLIN, I. (1990): „A szabadság két fogalma”. In: *Négy esszé a szabadságról*. Európa, Budapest.
- BETEGH G. és mtsai (szerk.) (2007): *Töredékes hagyomány. Steiger Kornélnak*. Akadémiai, Budapest.
- BLOCH, O. (1996): „Molière, metteur en scène de la libre pensée”. In: MCKENNA, A. – MOREAU, P.-F. (eds): *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*. Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne. 111–124.
- BORBÉLY G. (2005): „Természetfilozófia, teológia, szexualitás – Andreas Capellanus *De amoréja* az 1277-es elítélő határozatban”. In: NYÍRI K. – PALLÓ G. (szerk.): *Túl az iskolafilozófián. A 21. század bölcséleti élménye*. Áron, Budapest.
- BOROS G. (szerk.) (2002): *Ész és szenvedély. Filozófiai tanulmányok a XVII–XVIII. századról*. Áron, Budapest.
- BOROS G. (szerk.) (2014): *Szeretet és gyűlölet, undor és gőg. Érzelemfilozófia a realista fenomenológiában*. Kolnai Aurél és Max Scheler írásai. ELTE BTK, Budapest.
- BOROS G. – DE DIJN, H. – MOORS, M. (szerk.) (2007): *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy*. Eötvös Kiadó – Leuven University Press, Budapest–Leuven.

- BOROS G. – GULYÁS P. – SZALAI J. (szerk.) (2011): *A korai felvilágosodás filozófiai antológiája*. Áron Kiadó – Brozsek Kiadó, Budapest.
- BOROS G. – SZALAI J. (szerk.) (2011): *Az érzelmek filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok*. L'Harmattan, Budapest.
- BOROS G. és mtsai (szerk.) (2012): *Filozófia, tudás, szociológia. Előadások Berlinben és Budapesten*. DUGPhil–NMFT, Budapest.
- BOROS G. – PÓLYA T. (szerk.) (2014): *Szenvedély, szerelem, narrációk. Filozófiai és pszichológiai tanulmányok*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest.
- BOROS G. (1997): *Spinoza és a gyakorlati filozófia problémája*. Atlantisz, Budapest.
- BOROS G. (1998): *René Descartes*. Áron, Budapest.
- BOROS G. (2003): *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig. A morális univerzum kitágulása a mechanikai filozófiában*. Áron, Budapest.
- BOROS G. (2005): „Természet és lélek. A descartes-i perspektíva”. *Magyar Filozófiai Szemle*, 49. 521–549.
- BOROS G. (2007): „Leibniz on Love”. In: BOROS G. et al. (eds): *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy*. Eötvös Kiadó – Leuven University Press, Budapest–Leuven. 79–94.
- BOROS G. (2009): *Leibniz gyakorlati filozófiája*. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő.
- BOROS G. (2010a): *Descartes és a korai felvilágosodás*. Boros (1998) bővített kiadása. Áron Kiadó – Brozsek Kiadó, Budapest.
- BOROS G. (2010b): „Szabadság, szerelem”. In: LACZKÓ S. – GYENGE Z. (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 8: A szabadság*. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus, Szeged. 245–251.
- BOROS G. (2013): „Az együtt-nem-ivás elviselhetetlen bája – lábjegyzetek lakomákhoz”. In: LACZKÓ S. (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 11. A szerelem*. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – SZTE BTK Filozófia Tanszék – Státus, Szeged. 35–47.
- BOROS G. (2014): „Történelem és élet”. In: BÁRÁNY T. és mtsai (szerk.): *A megértés mint hivatás. Köszöntő kötet Erdélyi Ágnes 70. születésnapjára*. L'Harmattan, Budapest. 49–64.
- BOUILLIER, F. (1972): *Histoire de la philosophie cartésienne*. Olms, Hildesheim – New York.
- CAPELLANUS, A. (2012): *A szerelemről*. Balassi, Budapest.
- CARRAUD, V. (1993): „Descartes: le droit de la charité”. In: G. CANZIANI – Y.-CH. ZARKA (eds): *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*. Agnelli, Fr., Milánó. 515–536.

- CASSIRER, E. (1994): *Der Mythos des Staates, Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*. Fischer Verlag, Frankfurt/M.
- CHARLES-DAUBERT, F. (1996): „Le >libertinage érudit<: problèmes de définition”. In: A. McKENNA – P.-F. MOREAU (eds): *Libertinage et philosophie au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Publications de l’Université de Saint-Étienne.
- CICERO (2008): *A törvények*. Gondolat – DE ÁJK, Budapest.
- CORNEILLE, P. – RACINE, J. (1993): *Drámák*. Európa, Budapest.
- DEMMLERLING, CH. (2014): Geteilte Gefühle. Anmerkungen zur Sozialität des Geistes. In: K. MERTENS – J. MÜLLER (Hrsg.): *Fühlen, Wollen, Handeln als soziale Phänomene*. Berlin–Boston.
- DESCARTES, R. (1992): *Értekezés a módszerről*. Ikon, Budapest.
- DESCARTES, R. (1994): *Elmélkedések az első filozófiáról*. Atlantisz, Budapest.
- DESCARTES, R. (1996): *A filozófia alapelvei*. Osiris, Budapest.
- DESCARTES, R. (2000): *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. Osiris, Budapest.
- DESCARTES, R. (2012): *A lélek szenvedélyei és más írások*. L’Harmattan, Budapest.
- DESCARTES, R. (é. n.): *Olympica. Vulgo*, 4. 3. 140–146.
- DIDEROT, D. (1983): *Válogatott művei*. Akadémiai, Budapest. 326–368.
- DILLER, H.-J. (2005): Affection, passion, feeling, stirring: Towards a pre-history of the category “emotion”. In: P. MICHEL (ed.): *Unmitte(i)lbarkeit: Gestaltungen und Lesbarkeit von Emotionen*. PANO Verlag, Zurich.
- FICINO, M. (2001): *A szerelemről. Kommentár Platón A lakoma című művéhez*. Arcticus, Budapest.
- FISCHER, H. (2005): *Why We Love: The Nature and Chemistry of Romantic Love*. Henry Holt and Company, New York.
- FODOR G. (1974): *Zene és dráma*. Magvető, Budapest.
- FRIVALDSZKY J. (2001): *Természettudomány, esztétika története*. Szent István Társulat, Budapest.
- GOETHE, J. W. (1963): Vonzások és választások. In: *Goethe válogatott művei*. Európa, Budapest.
- GROTIUS, H. (1999): *A háború és béke jogáról*. Pallas–Attraktor, Budapest.
- GUENANCIA, P. (1998): *L’intelligence du sensible*. Gallimard, Paris.
- GUENANCIA, P. (2012): *Descartes et l’ordre politique. Critique cartésienne des fondements de la politique*. Nouvelle édition. Gallimard, Paris.
- GULYÁS P. (2011a): *A szív és a vér fiziológiája Descartes-nál*. Kiadatlan doktori disszertáció. Budapest.
- GULYÁS P. (2011b): „A hidegség Descartes-nál”. In: *Az érzelmek filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok*. L’Harmattan, Budapest. 90–100.

- HAAKSONSEN, K. (1996): *Natural Law and Moral Philosophy from Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge University Press, Cambridge.
- HARTUNG, G. (1998): *Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der Obligatio vom 17. bis 20. Jahrhundert*. Alber-Verlag, Freiburg/Brsg.
- HEGEL, G. W. F. (1971): *A jogfilozófia alapjai vagy a természetjog és államtudomány vázlat*. Akadémiai, Budapest.
- HEGEL, G. W. F. (1982): *Iffúkori írások*. Gondolat, Budapest.
- HEGEL, G. W. F. (1996): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. 5. kiadás. Suhrkamp, Frankfurt a/M.
- HEIDEGGER, M. – ARENDT, H. (1998): *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse* (U. Lotz ed.). Klostermann, Frankfurt/M.
- HEIDEGGER, M. (2001): *Lét és idő*. Osiris, Budapest.
- HELLER Á. (1998): „Az ész határa vagy a komédia etikai antropológiája”. In: *Költészet és gondolkodás. Múlt és Jövő*, Budapest. 143–154.
- HOBBS, TH. (1966): *Opera philosophica*. 1. kötet. (Az 1839-ben Londonban kiadott kötet reprintje.) Scientia Verlag, Aalen.
- JAMES, S. (1997): *Passion and Action. The Emotions in Seventy-Century Philosophy*. Clarendon Press, Oxford.
- KAMBOUCHNER, D. (1995): *L’homme des passions*. 1–2. kötet. Albin Michel, Paris.
- KAMBOUCHNER, D. (2002): „A szeretet fogalma Descartes-nál”. In: BOROS G. (szerk.): *Ész és szenvedély. Filozófiai tanulmányok a XVII–XVIII. századról*. Áron, Budapest.
- KANT, I. (1968): *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie (Werke VIII/2)*. Suhrkamp, Frankfurt a/M.
- KANT, I. (1991): *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája, Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest.
- KANT, I. (2005): *Antropológiai írások* (Mesterházi M. ford.). Osiris, Budapest.
- KANTOROWICZ, E. (1990): *Die zwei Körper des Königs*. DTV, München.
- KARNEIN, A. (1985): *De amore in volkssprachlicher Literatur. Untersuchungen zur Andreas-Capellanus-Rezeption in Mittelalter und Renaissance*. Winter, Heidelberg.
- KENDEFFY G. (2007): „A régi sztoa”. In: BOROS G. (szerk.): *Filozófia*. Akadémiai, Budapest. 168–184.
- KIERKEGAARD, S. A. (1966): *Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden*. Diederichs, Düsseldorf.
- KIERKEGAARD, S. A. (1978): *Vagy-vagy*. Gondolat, Budapest.
- KOSELLECK, R. (1973): *Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a/M.

- KRISTELLER, P. O. (1972): *Die Philosophie des Marsilio Ficino*. Klostermann, Frankfurt a/M.
- KUHN, H. (1980): *Liebe und Gesellschaft*. Metzler, Stuttgart.
- LEIBNIZ, G. W. (2003): *Frühe Schriften zur Naturrecht*. Meiner, Hamburg.
- LOCKE, J. (2003): *Értekezés az emberi értelemről*. Osiris, Budapest.
- LOSONCZI P. (2006): „Descartes és az isteni szépség”. *Világosság*, 48. 115–123.
- LUDWIG, B. (2006): „Ciceró vagy Epikurosz? „Paradigmaváltás” Hobbes politikai filozófiájában”. *Világosság*, 11–12. 43–60.
- LUCRETIIUS (1957): *A természetről* (TÓTH B. ford.). Alföldi Magvető, Debrecen.
- LUCRETIIUS (1977): *De rerum natura. Welt aus Atomen*. Lateinisch und deutsch. Reclam, Stuttgart.
- LUDASSY M. (szerk.) (1975): *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Gondolat, Budapest.
- MAHONEY, E. P. (1997): „Marsilio Ficino und der Platonismus der Renaissance”. In: TH. KOBUSCH – B. MOJSISCH (Hrsg.): *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- MALEBRANCHE, N. (1979): *Œuvres*. I. Gallimard, Paris.
- MALEBRANCHE, N. (1992): *Œuvre*. II. Gallimard, Paris.
- MALEBRANCHE, N. (2007): *Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról*. L'Harmattan, Budapest.
- MARION, J.-L. (1996): „L'ego altere-t-il autrui? La solitude du *cogito* et l'absence d'*alter ego*”. In: *Questions cartésiennes II*. PUF, Paris. 189–219.
- MARION, J.-L. (2003): *Le Phénomène érotique*. Éditions Grasset & Fasquelle, Paris.
- MARION, J.-L. (2012): *Az erotikus fenomen* (J.-L. MARION ford.). L'Harmattan, Budapest.
- MASHAM, D. C. (2004): *A Discourse Concerning the Love of God / Occasional Thoughts in Reference to a Vertuous or Christian Life*, with an Introduction by J. G. BUICKEROOD. Thoemmes Continuum, Bristol.
- MATHERON, A. (1988): „Amour, digestion et puissance chez Descartes”. *Revue Philosophique de la France Et de L'Étranger*, 178. 421–436.
- MATHERON, A. (1990): „Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologico-politique* au *Traité politique*”. In: CURLEY, E. M. – MOREAU, P.-F. (eds): *Spinoza. Issues and Directions*. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference. Brill, Leiden. 258–270.
- MENASSE, R. (1996): *Sinnliche Gewißheit*. Suhrkamp, Frankfurt a/M.
- MOLIÈRE (1991): *Dom Juan*. Classiques Hachette, Paris.
- MOLIÈRE (1999): *Drámák*. Jelenkor, Pécs.

- MOLIÈRE (2002): *Összes drámái*. 1–2. Osiris, Budapest.
- MONTAIGNE, M. DE (2002): *Esszék*. 1–3. Jelenkor, Pécs.
- MOORS, M. (2006): „Kant arról, hogy »Szeresd Istent mindenekfelett, és felebarátodat úgy, mint tenmagadadt«”. *Világosság*, XLVII. 11–12, 195–214.
- NUSSBAUM, M. C. (1994): „Beyond Obsession and Disgust: Lucretius on the Therapy of Love”. In: *The Therapy of Desire*. PUP, Princeton. 140–191.
- NYGREN, A. (1982): *Agape and Eros: The Christian Idea of Love*. University of Chicago Press, Chicago. Németül: NYGREN, A. (1955): *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*. 2. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin.
- PETŐFI S. (1972): *Petőfi Sándor összes költeményei*. Szépirodalmi, Budapest.
- PLATÓN (1984): *Platón összes művei*. Európa, Budapest.
- PLATÓN (1994): *A lakoma; Phaidrosz*. Ikon, Budapest.
- PLATÓN (1998): *Gorgiasz*. Atlantisz, Budapest
- PLATÓN (1999): *A lakoma*. Atlantisz, Budapest.
- PUFENDORF, S. (1998): *De jure naturae et gentium*. Akademie Verlag, Berlin.
- RADNÓTI S. (2009): „Alceste mint kritikus”. In: KISANTAL T. és mtsai (szerk.): *Thomka-symposion. Ünnepi kötet Thomka Beáta köszöntésére*. Kalligram, Pozsony. 205–218.
- RICŒUR, P. (1993): *Liebe und Gerechtigkeit (Amour et Justice)*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- RICŒUR, P. (2008): *Amour et justice*. Édition Points, Paris.
- RILKE, R. M. (1990): *Rainer Maria Rilke. Válogatott prózai művek*. Európa, Budapest.
- RITOÓK (2007): „A platóni *Lakoma* bevezetése”. In: BETEGH és mtsai (szerk.): *Töredékes hagyomány. Steiger Kornélnak*. Akadémiai, Budapest. 121–130.
- RODIS-LEWIS, G. (1987): „Le dernier fruit de la métaphysique Cartésienne: La générosité”. *Les études Philosophiques*, 1. 43–54.
- ROUSSEAU, J.-J. (1978): *Értekezések és filozófiai levelek*. Magyar Helikon, Budapest.
- SADLEK, G. M. (2004): *Idleness Working. The Discourse of Love's Labor from Ovid through Chaucer and Gower*. The Catholic University of America Press, Washington, DC.
- SCHLEGEL, F. (1980): *Werke in zwei Bänden*. 2. Aufbau-Verlag, Berlin–Weimar.
- SCHLEGEL, A. W. – SCHLEGEL, F. (1980): *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat, Budapest.
- SCHMAL D. (2006): *Természettörvény és gondviselés: egy filozófiai és teológiai kérdés a korai felvilágosodás korában*. ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan, Budapest.

- SCHMAL D. (2007): „The Problem of Conscience and Order in the *Amour-pur* Debate”. In: BOROS G. et al. (eds): *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy*. Eötvös Kiadó – Leuven University Press, Budapest–Leuven. 113–124.
- SCHMAL D. (2012): *A kezdet nélküli kezdet. Descartes és a karteizianizmus problémái*. Gondolat, Budapest.
- SCHMIDT-BIGGEMANN, W. (2011): *Teodícea és tények. A német felvilágosodás filozófiai profilja*. L'Harmattan, Budapest.
- SCHMITZ, H. (2007): *Die Liebe*. 2. Bouvier, Bonn.
- SCHNEEWIND, J. B. (1998): *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge.
- SINGER, I. (1984): *The Nature of Love 2: Courtly and Romantic*. The University of Chicago Press, Chicago–London.
- SPINOZA (1980): *Politikai tanulmány és levelezés*. Akadémiai, Budapest.
- SPINOZA (1997): *Etika*. Osiris, Budapest.
- SPINOZA (2002): *Teológiai-politikai tanulmány*. Osiris, Budapest.
- TAYLOR, CH. (1994): *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. CUP, Cambridge.
- TERESTCHENKO, M. (2000): *Amour et désespoir de François de Sales à Fénelon*. Éditions du Seuil, Paris.
- DIVI THOMAE AQUINATIS (1863): *Summae contra gentiles libri quatuor*. J.-P. Migne, Paris.
- VAJDA M. (2001): *Ilisszosz-parti beszélgetések*. Jelenkor, Pécs.
- WILSON, C. (2007): „Love of God and Love of the Creatures: the Masham-Astell Correspondence”. In: BOROS G. et al. (eds): *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy*. Eötvös Kiadó – Leuven University Press, Budapest–Leuven.

## EGYES SZÖVEGRÉSZEK KORÁBBI VÁLTOZATAI

Az I. rész 1., 3. és 5. fejezete még egy szöveget képezve, de eltérő változatokban elhangzott előadásként Szegeden a SZAB-székházban, illetve Nagyváradon a Moszkva kávézó „Filozófiai esték” sorozatának keretében. A szegedi változat megjelent in: LACZKÓ S. (szerk.) (2013): *Lábjegyzetek Platónhoz: A szerelem*. Pro Philosophie Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – SZTE BTK Filozófia Tanszék – Státus Kiadó, Szeged. 35–47.

A II. rész 1. fejezetének korábbi változata: „Descartes, Molière, Heidegger – a szeretet mechanikai paradigmája”. *Pro Philosophia Füzetek*, 35. 89–102.

A 2. fejezet több különböző tanulmányra megy vissza, ebben a formában még nem jelent meg. Egy részlete: „Alceste utópiája”. In: BÁRDOS J. (szerk.) (2001): *Dombormű. Esszék, tanulmányok Poszler György 70. születésnapjára*. Liget, Budapest. 95–108.

A 3. fejezet korábbi változata magyarul és szlovákul: „Molière, Descartes, *générosité*”. *Helikon*, 53. 2007. 1–2. 105–118, illetve „Molière, Descartes, *générosité*”. *Filozofia*, 64. 2009. 2. 133–143.

A 4. fejezet angol, illetve francia változatban elhangzott a CEU, illetve a Budapesti Francia Intézet egy-egy konferenciáján, az első magyar nyelvű változatát Nagyváradon a PKE Filozófia és Kultúratudományi Tanszékén mondtam el.

Az 5. fejezet francia változata elhangzott a párizsi Singer-Polignac Alapítvány és a Paris IV Egyetem konferenciáján.

A 6. fejezet egy-egy korábbi változata elhangzott előadásként Grenoble-ban az ESEMP kongresszusán, illetve a CEU Charles Taylor-konferenciáján.

A III. rész egy-egy korábbi változata elhangzott előadásként Szegeden a SZAB-székházban, illetve Győrött a Széchenyi István Egyetem ÁJK-n. Szegedi változata: „Kant, Lucinda, Hegel: a szeretet/szerelem (természet)jogi keretei”. *Kellék*, 50. 2013. 11–40. Győri változata: „Filozófia és természetjog a 17. században”. *Jog, állam, politika*, 6. 2014. 1. 29–48.

A IV. rész 1. fejezetének Szegeden elhangzott korábbi változata: „Szabadság, szerelem”. *Híd*, 2010. LXXIV. 2. 89–96, illetve LACZKÓ S. – GYENGE Z. (szerk.) (2010): *Lábjegyzetek Platónhoz 8. A szabadság*. Pro Philosophis Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, Szeged. 245–251.

A 2. fejezet elhangzott az ELTE BTK Filozófiai Intézet Kierkegaard-konferenciáján.

A 3. fejezet egyik változata az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktoriskolájának hallgatói által szervezett *Ütközéspontok* című konferencián hangzott el, másik változata Nagyváradon a Moszkva kávézó „Filozófiai esték” sorozatának keretében.

A 4. fejezet korábbi változata: „A reménytelenség fenomenológiája Robert Menasse regényében”. *Világosság*, XLIX. 2008. 3–4. 61–65.

Az epilógus korábbi változata: „Ricœur szeretetről és igazságosságról”. In: BENGÍ L. és mtsai (szerk.) (2013): *„Visszhangot ver az időben”. Hetven írás Szegegy-Maszák Mihály születésnapjára*. Kalligram, Pozsony. 535–542.

**A** kötet elemzése a szeretet/szerelem kérdéskör alapvető problémáinak korról korra megújuló változatait követik nyomon. A sokirányúságot jelenítik meg, mivel a szeretetről/szerelemről szóló fontos művek sajátossága, hogy több, egyenrangú nézet kap szerepet. Alaprétégük az emberi faj fennmaradásának kontextusa, ám a szimbolikus háttérként szolgáló filozófiai, vallási s más elgondolások elengedhetetlenek, ha az ember emberként akarja értelmezni önmagát, s komoly szerepe van a szeretetnek a közösségek formálódásában is: a szexuális szerelem és az istenszeretként is artikulálódó metafizikai alapviszony között a barátságtól a politikai közösségig mindenütt jelen van a szeretet.

A földi, az égi, a politikai-vallási szeretetfogalom közötti egyensúly megtalálására irányuló törekvéseket állít tehát figyelme fókuszába ez a könyv. A filozófiának alapfeladata reflektálni arra, ahogyan a szeretet eredeti kis közösségei sokféleképp artikulálódó, szimbolikusan szerveződő, egyre tárguló univerzumokká válnak, miközben összeütközésbe kerülve egymással, akár minden energiájukat a konkurensként érzékelt szeretetközösségek felszámolására is fordíthatják.

Kötetünk írásai azt a dinamikát követik nyomon, amit Ady „az élet él és élni akar” sorával fejezett ki: az öldöklő élet is élet, sem az egyes emberi individuumok, sem a kisebb-nagyobb együttlétben élő közösségek nem alkotják az élet legelemibb, kitüntetett, szeretetben-öröklétben élő szubjektumát; a szimbolikus artikulációk egész univerzumainak megsemmisülései sem semmisítik meg az élő s élni akaró életet, amely megszűli magából a szimbolikus artikulációk új s új univerzumait.

ISBN 978-963-284-555-5

