

HELVÉTIUS KORTÁRS KRITIKUSAI

II. DIDEROT AZ EMBERRŐL ÉS HELVÉTIUS „DE L'HOMME”-JÁRÓL

LUDASSY MÁRIA

„L'homme est né pour penser de lui-même.”
(Diderot)

„Meggyőződése, hogy minden társadalomban, még egy olyan rossz berendezésben is, mint a mienk, amelyben a sikeres bűnt gyakran megtapsolják és a bukott erény csaknem mindig nevetségessé válik, meggyőződése, mondom, hogy mindent megfontolva, még sincs jobb módja a boldogság elérésének, mint az, hogy erkölcsös emberek legyünk. Az ezt bizonyító munkát, érzem, hogy a legfontosabb megírni, és hogy ez a legérdekesebb feladat, az egyetlen olyan, amelyre utolsó perceimben a legnagyobb meglepődéssel emlékeznek. Ez az a kérdés, amellyel százszor is gyötörtem magam, szellemi képességeim maximális megfeszítésével; és néha úgy éreztem, hogy rendelkezem a szükséges adottságokkal megoldásához. Tegyek egy vallomást? soha nem mertem kézbe venni a tollat, hogy eme mű első sorát leírjam. Azt mondtam magamnak: ha nem győztesen kerülnek ki ezen vállalkozásból, az emberiséget a bűnre bátorítanám. Mégsem érzem magam elégségesnek ehhez a feladathoz; hiába áldoztam rá életem.”¹

E „bizonyítandó” megfogalmazásánál a diderot-i életmű értelmének jobb summázását nem is találhatnánk (s talán az életmű elemzője sem lelhet találobb összegezést). A fenti idézetből ugyanis egyedül az első sor le nem írására vonatkozó kitétel kérdőjelezhető meg; az, hogy Diderot sok „soron” keresztül — nemcsak etikai, de képzőművészeti-kritikai és „fiziológiai” fejtegetések, „frivol” regény avagy „fennkölt” természetfilozófiai elmélkedés — mindig a meggyőződés érveit kereste, nem érinti a diderot-i vallomás hitelét, mert az az „utolsó” sor — mely az „ezen a világon (mert másvilág nincs) az erény boldogságot biztosít”, az „ebben a társadalomban (amíg jobb berendezés törvényei nem szavatolják) értelmes vállalkozás az erkölcsös élet” tételét meggyőzővé tevő érvek után a Q. e. d. megnyugvásával zárulna — valóban nem íratott le. A két legnagyobb szabású vállalkozás, a „*Claude et Néron*” és a „*Réfutation*”, La Mettrie és Rousseau, ill. Helvétius és Rousseau cáfolata, annak megmutatása, miképp nem lehet ezt a igényt igazolni. Nem mond (sőt: nem is akar mondani) semmit az erkölcs lehetőségéről az embert mint természeti testet megmagyarázó „*l'homme-machine*” koncepció; talán még inkább „automatává teszi az embert” (Diderot megfogalmazása) az aktuális társadalmi környezet által abszolút meghatározottnak felfogott egyén helvétiusi elmélete; a hajdani természetes jószág vagy a majdani polgári erény (Rousseau) viszont nemcsak az erkölcs lehetőségét bizonyítja, hanem annak lehetetlenségét is, hogy ez az

¹ Diderot: *Réfutation d'Helvétius*; „Oeuvres”, Assézat—Tourneux kiad., Párizs 1875, II, 344. (A következőkben a szöveg közt zárójelbe tett oldalszámok erre a kötetre utalnak.)

erény a jelen civilizáció kultúrfokához kötődő ember boldogságát biztosítsa. A naturalizmusnak, utilitarizmusnak, illetve ezek aszketikus korrekciójának korlátait kimutatni — a hetvenes évek Diderot-jának filozófiai „számadása” — nemcsak negatív-kritikai tevékenység volt, hanem a felvilágosodás *határainak*, de ezzel *körvonalainak* a felvilágosodáson *belül* lehetséges legteljesebb felvázolása. A „*Réputation*” szisztematikusan — ha nem szentségtörés e szó használata Diderot vonatkozásában — végiggondolja az ember filozófiai elmélete felvilágosodásban lehetséges útkereséseit és zsákutcáit. Helvétius „*De l’Homme*”-jének (amely a „*De l’Esprit*” „népszerűsítő változata”, ennek „propagandisztikus” célzatait eleve *opus posthumum*nak szánt volta miatt mindenütt explicit alakra hozván) a végigkövetése valóban alkalmat ad a filozófiai antropológia majdnem minden problémájának (a „spekulatív” természetfilozófiától a praktikus politikai perspektíva kérdéséig) éles exponálására.

1. Helvétius „*Ember*”-ében a „*De l’Esprit*”-inél világosabban fogalmazódik meg a nevelésemélet köntösébe öltöztetett *társadalmi determinizmus*-konceptió. A „mindenható” társadalmi környezet nevelő hatásának elmélete ugyan progresszív pedagógiai — és politikai! — illúzió; de mivel a mindenkori milieu *m i n d e n t*, a *rosszat is* korlátlanul „belenevelheti” az egyes emberbe, az individuum számára ezen meghatározottság alapján csak a *tapasztalt* társadalmi valóság lehetne „természetes”. Diderot kritikájában megkísérli a „pre”-szociális emberi természet tanának felélesztését, de *naturalista* frazeológiával — *természeti adottságok* stb. — gyakran egy hisztorizáltabb emberi természetet, néha „nembeli fejlődésnek” nevezhető koncepciót körvonalaz. Az empirikus „környezet” hatásai nem egyszerűen valamely fizikai faj-konstancia korlátjába ütköznek, hanem az eddigi — történelmi-társadalmi — fejlődés felhalmozta emberi értékek, az ember természetévé vált nem-naturális szükségletek megtartására és pozitív meghaladására irányuló individuális igényekbe is.

2. Ezen a bázison — az eddigi emberi fejlődés során objektívvé vált (mondhatni *objektívalt*), a sajátosan emberi tevékenységre és produktumaira vonatkoztatott *f i z i k a i* zártságot nem ismerő, „végtelen” potenciával meghatározott emberi természetfogalom alapján — a „*fizikai érzékelőképesség*” mindenható motivációját állító helvétiusi koncepciót valóban meg lehet cáfolni. Természetesen a diderot-i „emberi természet” is megőrzi kétértelműségét: az emberi természet a természet részeként *természettörténeti* folyamat produktuma, s ez a fejlődés határozza meg az ember azon lehetőségeit is, hogy „mesterséges” szükségletei (művészet, tudomány, technika) alakuljanak ki. Bár az emberi „*perfectibilité*” magyarázatához nem elégséges a természetfilozófia dinamikussá tétele, az emberi természetű természeti lény jellemzése valóban dialektikus gondolatokra vezet Diderot-t. (A struktúra-genezis problémája; a szervezet, mely nem tartalmaz más szubsztanciájú elemet, mint anyagi alkotórészei, mégis szubsztanciálisan más törvények érvényesek rá: ezen alapul a „*sensibilité physique*” embert kimerítő jellegének cáfolata.) — A „mesterséges” emberi szükségleteknek az emberi természet részévé válása, „társadalmi objektívalódása” egyúttal a rousseau-i (Diderot terminológiájával) „primitivizmus” programjának képtelenségét kívánja kimutatni.

3. Az ismeretelméleti szenzualizmus-polémia, a *tudományos tevékenység* diderot-i elemzése kapcsán közvetlen „antropológiai” jelentést és jelentőséget nyer. Helvétius emberének meghatározásához, pontosabban meghatározottságához hozzá tartozik nemcsak a fizikai érzékelőképesség állatokkal közös

fakultására redukált emberi érzékelés, hanem a passzív „*sentir*” analógiájára felfogott „*juger*” koncepciója is. Diderot-nál az egyedi-elszigetelt tárgyi affekciók tapasztalatán túllépni tudó gondolkodás aktivitása — különösen a tudatosan az „érzékileg adott” *elé* szaladó természettudományos megismerés: hipotézisek, idealizációk stb. — egyúttal az embernek a környezeti hatásokhoz való tevékeny-transzformatív viszonyának modellje.

4. Ugyanez a „*racionalizmus*” hivatott az irracionálisnak felismert „körülmenyek” meghaladásának a megalapozására, valamint a bevezetésként idézett morálfilozófiai program (annak bizonyítása, hogy a zsarnokság erkölcstelen elvárásai sem formálhatják totálisan a maguk képére az emberi erkölcsi *normákat*) realizálására. A racionalitás emberi természettörvényei megőrzik, az embertelen és ésszerűtlen fennálló ellenére is, a jövő társadalom emberi lehetőségei majdani kibontakozásához elengedhetetlen morális minimumot.

5. Politikai programként — különösen praktikus perspektívának — ekkor már igen gyenge ez a természetjogi moralitás. Csak egy *természetadta* emberi konstitúció képes túllendíteni az emberiséget a társadalom „alkotmányának”, *adott* gazdasági-politikai berendezkedésének integráló kötöttségein; s egyedül ezen emberi természet és természetes erkölcsiség *ismerete* az a fix pont, melyről a fennálló dehumanizáció demoralizáló gyakorlatát ki kellene mozdítani . . . De Diderot önmaga fedte fel önellentmondásait.

6. Ezért nem a *par excellence* politikai szféra a diderot-i „jövőkép” letéteményese. A *technikai fejlődés* — a munka humanizálása könnyebbé és tudatosabbá tételével; a természet meghódításával az osztálytársadalmi gazdagság növelése; a munkamegosztás racionalizálásával az emberi kapcsolatok kitégítése stb. — az eddigi eredményeket megőrző és az adott fejlettségi fokon belső erőből túllendülni tudó haladás alapformája Diderot számára. Ez persze nem oldja fel a társadalmi-politikai és etikai konfliktusokat (sőt még a technikai fejlődés olyan „immanens” ellentmondásait sem, mint pl. a *gépi* nagyipar és a fent felsorolt programpontok — igaz, akkor még kevésbé konstatálható — diszkrepanciája), de a „*polgári társadalom*” (Helvétius), ill. a „*politikai állam*” (Rousseau) szempontjai szerinti megoldással legalábbis egyenrangú koncepció.

1

A helvétiusi cím — „*Az emberről*” — Diderot számára, miként ez a „*De l'Homme*” bevezetőjéhez írt kommentárjából kiderül, a következő kérdéseket jelenti: Hogyan áll az ember örök harca a természettel szemben? Győzhet-e a zsarnokság a dolgok örök (erkölcsi) rendjével szemben? Azaz hogyan lehet gazdagságot teremteni a földön; és lehet-e erkölcsössé tenni egy megromlott népet? . . . (276.)

A válaszadás a helvétiusi kérdésfeltevés kifejtését kell kövesse — „*Vajon az elmék közti különbség az alkatbeli vagy a nevelésbeli különbség eredménye-e?*” —; az ember megváltozthatóságát abszolút társadalmi transzformálhatóságával biztosító helvétiusi, ill. a társadalom megváltoztathatóságának zálogát valamely változatlan emberi természet romolhatatlanságában látó diderot-i felelet filozófiai kérdéssé teszi a látszólag pusztán pedagógiai problémát.

² Helvétius: „*Az emberről*”, Budapest 1962, 14.

Ha Helvétius az ember legfőbb lehetőségének tökéletes alakíthatóságát, „nevelhetőségét” tartja — azt, hogy mindenki mindenre egyformán képes —, akkor a diderot-i cáfolat sem állhat meg (bár a terjedelmi túlsúly ezt sugallná) a tanítói etc. tapasztalat ellenpéldáinál. Vagy a határtalan formálhatóság tétele lehetséges elfogadhatatlan implikációit (pl. hogy a teljes dehumanizálás lehetőségét is involválja) kell bizonyítani, vagy azt, hogy az „*edukacionalista*” elmélet elvetése nem szűkíti az ember „lehetőségszféráját”, tehát feltételezése fölösleges a „szellem és erkölcsök tökéletesíthetősége” Helvétius posztulálta fokának biztosításához.

A vita középpontjában egy meglehetősen periferikusnak tűnő (igaz, nem a XVIII. században) probléma áll: alacsonyabb-e az ember lehetőségeinek színvonala, ha nem minden egyes ember potenciális zseni. Helvétius a természeti tehetséget, adottságokat stb. *okkult kvalitásnak*, egy emberi uralom alá még nem vont szféra elvi megismerhetetlensége-elérhetetlensége misztifikáló magyarázatának tartja. Szerinte a veleszületett zsenialitás hívói természeti korlátnak minősítenek olyan determinánsokat, melyek valójában a kedvező véletlenektől avagy kedvezőtlen körülményektől, azaz végső soron az ember társadalmi tevékenységétől meghatározottak. *Prima facie* Diderot válasza elitarisztikusnak tűnik: „a középszerű emberek társadalma feltételeinek” elutasítása, a nem mindenre egyenlően, hanem egy dologra magasabbrendűen képes kevesek védelme. (277.) Valójában a különös képességek „megfejthetlenségének” hirdetése inkább arra szolgál, hogy az *egyes ember környezeti feltételekből való „levezethetőségét”, a külső faktorok általi maradéktalan meghatározottságát cáfolja*. A problematikus csak az, hogy az individuumnak a társadalmi feltételekből való dedukálhatatlanságát maga Diderot is valamely *principium individuationis* (egyéni adottságok etc.) keresésével kívánja bizonyítani. S ez akkor is a helvétiusi, „mi minden egyes ember meghatározója?” kérdés keretei között marad, ha Diderot az egyéni variációk végtelenségét, *az emberi nem eddigi fejlődése részeseként* örökölt „kezdőfeltételek” kimeríthetlenségét vallja is.

Ami pozitív tartalma van a végtelen nevelhetőség elméletének (ti. amennyiben a példatárban szereplő 500 gyermekből, ha nem is 500 zsenit, de jó embert nevelhetünk), azt viszont *lerontja Helvétius véletlen-elmélete* („A véletlennek van legnagyobb szerepe a jellem formálásában”³), mivel a feltétlen formálhatóság ellentmondásos elvét egy kontrollálhatatlan kiszolgáltatottság végzetévé változtatja. „A szerző azt kívánja bemutatni, hogy a nevelés a szellemek különbözőségének egyetlen elve, a zsenialitás kizárólagos bázisa, csakúgy, mint a tehetség és az erény; végül pedig a véletlennek tulajdonítja a nevelés és a jellemformálás sikerét: ami nekem úgy tűnik, hogy mindennek a semmire való visszavezetése, egyidejűleg apológiája és szatírja a nevelőknek.” (283.) Nemcsak *Diderot humanizmusa tiltakozik a tökéletesen tervezhető* (a körülmények kauzaldeterminizmusának eredőjeként felfogott) és a teljesen tervszerűtlenül alakuló („az ön embere a legmeghatározatlanabb”, írja — 367.) emberkép ellen, hanem logikája is. Kritikájában egy belső (valamiképpen az emberiség eddigi „eredményeihez” kapcsolódó) feltételeken keresztül érvényesülő (és ezek által egyúttal transzformált) külső hatás dialektikusabb determinizmus-felfogását körvonalazza. *Az emberi fajhoz való tartozást* valahogy még az embertelen körülmények is közvetítik *minden emberi szervezet felé*; s ez az emberien és egyénién reagáló struktúra biztosíthatja a természetes humanitás-minimumot inhumánus

³ Helvétius, I. szakasz VII. fejt.

körülmények (tudatosan rossz társadalmi „nevelés”, ill. a „véletlenek” negatív, öntudatlan összjátékszása) közepette is.

Természetesen bizonyos természeti-faji adottságok végső soron változtathatatlan öröklődése (és annak egyedi variációi, az *individuális diszpozíciók*) nemcsak az emberi önmegváltoztatással szemben jelent elvont-elméleti korlátot, hanem — s Helvétius problémája inkább ez — gyakorlati kollíziók-konfliktusok forrása is lehet. Ezt Diderot nem vonja kétségbe, csakhogyan szerinte a veleszületett különbözőségek gyakorlatilag lehetséges ellentmondásos implikációit nem oldja meg ezek elméleti tagadása. Az *okokról*, melyek a kiemelkedő képességek vagy a zseni izgalmas extrémítását produkálják — különleges érzékenységu organizáció, temperamentum vagy kombinálókészség —, ha egyáltalán lehet, csak az *orvos* tudhat valamit; a *filozófusoknak a következőkkel*, a „*génie*” és a többi ember, a kivételes értékek és az általános normák viszonyával, ezek korántsem triviális megoldási módjaival kell foglalkozniuk. Igaz, Diderot sokszor az amorális géniuszok, vagy kevésbé szűkösen, a szellemi és az erkölcsi értékek diszkrepanciájának jelenségét pusztán konstatálja (pl. a „Rameau”-ban Racine-ról vagy az „Entretien d’un père”). Amikor azonban Diderot — látszólag vagy valójában — megáll a megállapításoknál, akkor ezen ellentmondásos attitűd mögött ritkán áll valamely a felismerést a felhasználással avagy a megismerést a megváltoztatással azonosító illúzió, inkább a mások — sőt talán néha önmaga — által adott megoldási kísérletek kudarcainak elismerése. A *tabula rasa* antropológiai értelmezésével (az egyforma egyedeket a környezeti effektusok töltik meg emberi-társadalmi tartalommal) szemben táplált ellenérzéseknél alig kisebb az individuális különbözőséget elismerő, de elfojtani akaró késői rousseau-i koncepcióval (vagy azzal, amit annak tekintett) szembeni fenntartása. Rousseau a tudományos-művészeti tevékenység emelkedő és az erkölcsi gyakorlat csökkenő színvonala divergenciáját az egyes emberben hasonlóképpen kívánja felszámolni, mint a tudatosan tervezett társadalom egészében: lemondás mindarról, ami a történelemben „nem vitte előre az erkölcsök fejlődését”. A demokratikus állam polgárai a szellemi kiválóság különbségét sem ismerik,⁴ — mivel a *Törvényeken kívül* minden más tekintély tisztelete a társadalmi egyenlőtlenség restaurációjának veszélyét idézi fel.⁵ Diderot — teljesen jogosan — az eddigi fejlődés történelmi vagy individuális „csúcsteljesítményeinek”, legkiemelkedőbb produktumainak tagadását tekinti a par excellence *primitivizmusnak*, azaz a más (erkölcsi stb.) értékek érdekében történő tudatos-társadalmi méretű visszalépést (s nem egyszerűen valamely hol volt, hol nem volt vadember-idill idealizálását, amilyen pl. Diderot Bougainville-ének „Tahiti”-képe). Ezért célkitűzéséhez — a rossz társadalomban is lehetséges a „jó” igazolásához — szervesen hozzá tartozik az a kikötés, hogy a további társadalmi haladás az *eddigi „rossz berendezkedések”* fejlődési fokáról, ezek — meglehetősen ellentmondásos — *eredményeiről való lemondás árán nem nevezhető haladásnak*, sem az egyén, sem a történelem szempontjából.⁶

⁴ Lásd különösen a „Narcisse” Bevezetésében. „Oeuvres”, Gallimard kiad., IV. kötet.

⁵ Vö. Lettres écrites de la Montaigne, 8. levél; „Oeuvres”, Gallimard kiad., III. kötet (Écrits politiques). A *jakobinusok* rousseau-izmusában ez már a „hazafiság” és a szaképzettség szembeállításává s a kiemelkedő képességgel vagy képzettséggel szembeni gyanakvás politikájává „fejlődött”.

⁶ „Nem elég nekem bebizonyítani, hogy több a bűn, azt is be kellene bizonyítani számomra, hogy kevesebb a boldogság.” (287.) — Az idézett célkitűzés — annak bebizonyítása, hogy rossz társadalomban is az erkölcsi jó a boldogság útja — fontos kiegészítője ez a (különben inkább igazolt) elv: a rosszat *is* növelő történelmi fejlődés valóban fej-

Diderot fejlődés koncepciója világosan tükrözi azt a felismerést, hogy az értékek akkumulációja az ellentmondások felhalmozódása árán ment végbe, anélkül azonban, hogy valahol is felvillantana annak konkrét perspektíváját, hogy a haladás pozitív „oldala” miként teszi vagy teheti, ill. teheti-e egyáltalán lehetővé a depraváció mindenoldalú megszüntetését. Miképpen az „Enciklopédia” „Zseni”-cikke az „igazabb” és a „zseniálisabb” filozófiák, pontosabban filozófusok szellemes szembeállításával (Locke igaz, de nem zseniális gondolatok szülője, míg Shaftesbury műveiben kevesebb az igazság, de több a zsenialitás⁷), úgy a „Réfutation” az emberiség legragyogóbb értékeit létrehozók esetleges sötét embertelensége problémájának exponálásával jelzi, hogy a „perfectibilité” diderot-i hite ugyan elegendő ahhoz, hogy *Helvétiuszal szemben* bebizonyítsa, miszerint az ember az egész történelmi-tökéletesezési folyamatával visszavonhatatlanul több a természeti lényénél, de ahhoz kevés, hogy Rousseau ellenében igazolja, hogy ebben a fejlődésben nem lett kevesebb önmagánál, nem „tökéletlenedett” az emberi természet lehetőségeihez képest — talán visszavonhatatlanul. Végül is a természeti lehetőségek szűkösségére bizza a lehetséges erkölcsi konfliktusok (egy embertelen zseni és embertársai közt) kiküszöbölését: „Mindig úgy lesz a dolgok örök rendjében, hogy az a szörnyember, melyet zseninek neveznek, mindörökké végtelenül ritka lesz, a kiemelkedő szellem és érzék embere soha nem lesz általános.” (290.)

Persze ezzel a Helvétius által hevesen tagadott szellemi arisztokrácia nincs felszámolva, igaz, hogy Diderot erre nem is törekedett; főként azért nem, mert az aktuális arisztokráciával szemben — melynek hatalmi háttérbeszorítása kisszámú politikai reformelképzelése centrumában áll — a szellemi kiváltságok eltörlését a legkevésbé hatóság fegyvernek látta. Sem azt a tényt, hogy nem mindenki lehet zseni, sem azt, hogy van, aki zsenivé válhat, nem tekintette e társadalmi demokrácia korlátjának; ezért „elitarisztikus” zsenielméletét politikailag antidemokratikusnak ítéző interpretátorai (*Plehanov nyomán Volgin*, de nemcsak ő⁸) figyelmen kívül hagyják, hogy Diderot épp a „Réfutation”-ban a despotizmus felvilágosíthatóságához fűződő illúziókkal — sőt a parlamenti-képviselési rendszer közvetítésével — szemben is védelmezi a demokratikus társadalom programját (igaz, nem az abszolút zenei hallás „privilegiuma” ellenében).

lódás, azaz ennek az útnak a folytatása, s nem a visszafordulás, az emberi lehetőségek növekedésének („boldogság” etc.) módja. Arra vonatkozóan, hogy a bűnököt és boldogság lehetőségeket egyaránt növelő „civilizációhoz” való viszony különbözősége miképp vált Diderot és Rousseau között elvi és emberi vízvázalattá, lásd *Heller Agnes* elemzését a „Rousseau és az Új Héloïse” bevezetésében; „Érték és történelem” c. tanulmánykötet, Budapest 1969, 182.

⁷ „Encyclopédie”: „Génie” és „Locke” címszó; Assézat—Tournoux kiad., XV., ill. XVI. köt.

⁸ Pl. Jean Rostand *La conception de l'homme selon Helvétius et selon Diderot* c. cikkében, „Revue d'Histoire des Sciences et leurs Applications”, 1951, IV, egyetértően idézi a „De l'Homme” egyik „egalitarianisztikus” eszmefuttatását: „Miképp lehetne összeegyeztetni az égi és földi Igazságossággal, ha ugyanazon okozatokat várnánk el különböző gépezetektől? Adhatott-e az Isten mindenkinek egyazon erkölcsi törvényt, anélkül hogy egyenlő képességeket adott volna ezek gyakorlásához?” — így Helvétius (X. szakasz XI. fejezet). — Ez az érvelés különben megegyezik az „Enciklopédia” „Inné” címszava innatizmus-cáfolatával! — A különös csak az, hogy ezen utolsó fejezetéből való idézetet leszámítva, ha valami következetesen kifejtetik az „Emberről” lapjain, az éppen az, hogy egyetemesen érvényes erkölcsi törvényt sem az égi, sem a földi hatalmak, sem az isteni, sem a természeti jog nem ad, azaz emez absztrakt igazságosság sem követeli meg, hogy az ember azonos okokra azonos okozattal reagáló gépezet legyen.

A — jövőbeli — társadalmi egyenlőséget Diderot-nak már csak azért sem kellett az individuális különbségektől óvnia, mert szerinte egyenlő társadalmi lehetőségek feltételezésével egyenlőtlen természeti feltételek mellett is lehetséges az egyenlő boldogság (ezt Helvétius a gazdasági egyenlőtlenség mellett is lehetőnek tartotta!). Diderot homályosan körvonalazott társadalomfelfogása szerint a társadalmi totalitás éppoly kevésbé redukálható a különböző individuumok egyszerű eredőjére, mint ahogy az egyes embert sem meríti ki egészen a kortárs környezet hatásösszessége. Az határozottan kiderül, hogy Diderot valamiféle „category mistake”-nek tartja mind a társadalmat az egymás mellett élő egyedek összegével, mind az ezeket az egyéneket a külső környezet benyomásai összességével azonosító koncepciót. Talán még azt is, hogy azt a „többletet”, amely a társadalmi szervezet, ill. az emberi organizáció specifikumát jelenti, valamiféle *történeti fejlődés* produktumának tekinti. Bár ez az evolúció legtöbbször a szó buffoni értelmében vett *természettörténeti* folyamatnak tűnik, melynek terméke a meghatározott, speciálisan csak e természetet jellemző, de tulajdonképpen természetörvényeknek engedelmeskedő emberi, ill. társadalmi *organizmus*. A „*grands hommes*” és a „*grands empires*” (nagy emberek és nagy birodalmak) titkát nem oldja meg Helvétius „*petit hasards*” (kis véletlenek) teóriája; a magyarázatot azok a még nem ismert természetörvények rejtik, melyek „*miként a gyümölcsöt*” növelik, érlelik és elpusztítják azt a *szervezetet*, melyet *emberi* egyednek, ill. azon organizmust, melyet *emberi társadalomnak* nevezünk. Miként az organicista társadalomteória minden válfaja, Diderot is a fizikai (vagy metafizikai: mint nem immanens társadalomelmélet nagyjából egyremegy) szükségszerűség fatalisztikus felfogásával „*korrigálja*” Helvétius és *mutatis mutandis* Rousseau individualista voluntarizmusát (lásd 286.). Itt világos, hogy a *társadalmi determinizmus egy realisztikusabb elvét kereste* a „*szervezet*” ambivalens magyarázatában: struktúra, amely nem redukálható részei egyszerű aggregátumára; mely anélkül, hogy mást is tartalmazzna, mint egyedi elemeit, „*minőségileg*” más „*mozgástörvényeknek*” engedelmeskedik, mint alkotóelemei egyenként.

A „szerves” fejlődés metaforája mögött felsejlő fatalisztikus-metafizikai mozgást azonban Diderot sohasem tekinti az emberi és társadalmi haladás „biztosítékának” (valóban organicisztikus hasonlatait is inkább az időleges borulátás, mintsem a természetörvényileg bebiztosított haladás felhőtlen hite jellemzi: lásd pl. ugyanitt az utalást a szélsőségesen naturalisztikus körforgásméltre). Diderot-nál a „szervesen fejlődött” formulája sokkal inkább az individuum és társadalom számára a már megszerzett „*boldogságszínvonal*” megőrzését és az eddigi ellentmondásoktól mentes növekedését-növelését jelenti. Annyiban „*organikus*” az emberiség eddigi fejlődése, hogy a létrehozott anyagi és szellemi értékek az emberi jövő *szerves* feltételeit jelentik (ill. kell, hogy jelentsék: nem lehetetlen ezen „szubsztancia” elpusztítása vagy akár valamiféle „lemondás” a civilizáció és kultúra elért szükségletszintjéről — Rousseau programja —; de ez egyértelmű a degradációval).

2

A felvilágosodás filozófiája tekintélyellenes küzdelmében kitermelte a maga antiautoratív tekintélyeit. *Locke* és *Newton*, pontosabban ezeknek a francia *filozófusok* által „egyértelműbbé” tett tradíciója a Metafizikát megsemmisítő Tapasztalat és Fizika autoritása szinte a skolasztika Arisztotelész-tiszteletével

vetekedett. Helvétius az „*égale aptitude*” (egyenlő képességek) elméletét a „*nincs innata idea*” egyszerű extrapolációjának tekintette; csakúgy, mint morálfilozófiájában a mindent a fizikai érzékelőképesség mozgatóelvére visszavezető módszert a newtoni mechanika mozgástörvényei etikai ekvivalensének. Jóval homályosabb Diderot-nak ugyanezen (vagy más) filozófiatörténeti tradíciókhoz való kapcsolata. Talán e téren is hasonló a helyzet, mint megíratlanul maradt morálfilozófiájával: ahogy addig nem meri kézbe venni a tollat, amíg az erény lehetőségét bizonyító érvek nem bizonyulnak cáfolhatatlanoknak, akképpen a „tudás”, a megismerés lehetőségét igazoló argumentumok nélkül nem írja le, hogy a materializmussal azonosított szenzualizmussal szemben a racionalizmusnak legalább annyira igaza van, mint az empirizmus antiapriorista argumentációjának. A néhol (éppen legnaturalistább írásaiban) szinte „egy az egyhez” átvett szenzualizmus a modern tudomány teoretikus terminusai-törvényei magyarázatához elégtelennek tűnik; az általánosításmélet innatista megoldása viszont nemcsak idealista kapcsolatai miatt elfogadhatatlan, hanem mert a generalizációk genezisére és érvényességére a „veleszületettség” posztulátuma nem válasz. Bár az episztemológia „végső” kérdését gyakran fel sem veti (pl. hogy az empiristák „ez piros” típusú, avagy a racionalisták logika alaptörvényeit reprezentáló ítélettípusai nyújtanak-e biztos bázist az emberi megismerés épületének stb.); *tudományfejlődési* koncepciójából kiderül, hogy a *kartezianus* orientációt többre tartja a hipotézis- és metafizikaellenességre redukált kortársi Locke—Newton-felfogásnál.⁹

Diderot minden bizonnyal elutasította a locke-i genetikus pszichológia programját, mely ideáink elemzéséből kizárja az ezek által „összekötött” objektum és szubjektum vizsgálatát (lásd a locke-i „*Értekezés*” Bevezetőjét); — a megismerő, az emberi pszichikum analízise Diderot szerint a megismerés elemzésének előfeltétele —; csakúgy, mint Helvétius „antropológiáját”, mely az *emberi ismeretek kialakulásának* locke-i felfogását az *ember alakításának elméletévé* fejlesztette. Elvetette ezt az empirizmust (vagy ennek az „ítélni annyi, mint érzékelni” *szenzualizmusává* radikalizált változatát), mert minden metafizikaellenessége ellenére sem elégséges a metafizikák szellemi szubsztanciákkal benépesített világával vitaképes világgép kialakításához. Descartes szubsztanciális lelkét nem nagyon gyöngíti, ha a *res cogitans*, az emberi gondolkodás és az ember természetéről mit sem mondunk (mint Locke), vagy megpróbáljuk minden tartalmát egyszerű érzetbenyomásokra visszavezetni.

⁹ Diderot maga is — legalábbis az „Enciklopédia” „Locke” cikkének tanúsága szerint — „francia szemmel” látta Locke-ot, azaz nagyjából azzal a képpel azonosította, melyet Voltaire „*Lettres philosophiques*”-ja festett (és sokszorosított). Locke innatizmus elleni polémiaja itt inkább pedagógiai probléma, mintsem gnoszeológiai: „úgy vizsgálja a gyermekeket, ahogy megszülettek, eszmék nélkül”; igazságai „egyszerűek és közérthetőek”, kissé „több tüzelt kifejtve” a valóságosnál is jóval nagyobb hatáslehetőség rejlett ez ideákban. Diderot éppúgy a „*Nevelésről*” és nem az „*Értekezés az emberi értelemről*” alapján kialakított leegyszerűsített locke-izmust látszott ismerni, mint ennek népszerűsítői, s ezzel szemben dicseri a több tévedése ellenére is inspirálóbb metafizikai rendszereket, Bacon és Descartes, Hobbes és Spinoza, Leibniz és Shaftesbury filozófiáját. Locke módszerét az „*Értekezés*” első könyve eljárásával (az apriorizmus „tapasztalati” cáfolata, ti. annak felsorolása, hogy örültek, vademberek, gyermekek nem ismerik az állítólag veleszületett elveket) identifikálta; ugyanúgy, mint Helvétius — aki különösen a „*De l'Homme*”-ban hasonló példatárral „bizonyít” —; így valóban a racionalista rendszerek tűnnek a filozófiai gondolkodásmód letéteményeseinek.

„Descartes azt mondta: ‚Gondolkodom tehát vagyok.‘ Helvétius azt akarja mondani: ‚Érzékelek, tehát kellemeset akarok érezni.‘ *En jobban szeretem Hobbesot, aki úgy tartja, hogy ahhoz, hogy konkluzív következtetést kapjunk, ezt kell mondani: ‚Érzékelek, gondolkodom, ítélek, tehát az anyagnak egy része, amely úgy van szervezve, miként én, képes érzékelni, gondolkodni és ítélni.‘*” (301.; az én kiemelésem — L. M.)

A filozófiai materializmus Diderot számára az ember, a gondolkodó, erkölcsi etc. lény „alulról”, a természetből történt „származását”, a fizikai anyagnak élővé, az érző anyagnak gondolkodóképes struktúrává való fejlődésének posztulálását jelenti, s nem az emberi specifikumok — megismerés, moralitás — „felülről” történő lebontását, tulajdonságai fizikai törvényekre való visszavezethetőségének a feltételezését. Azt, hogy az emberben ugyanaz az anyag van, mint minden más természeti lényben, inkább hangsúlyozza, mint Helvétius, de azt is, hogy az emberré szerveződött anyag lényege nem merül ki ugyanazon mozgástörvényekben, mint mondjuk a csak érezni, de nem ítélni képes test tulajdonságai.

Érzékelés és gondolkodás viszonyának persze önmagában véve nem magasabbrendű megoldása az a fejtegetés, mely kimutatja a helvétiusi analógia-tételezés elégtelenségét, hangsúlyozva, hogy érzet + érzet még nem egyenlő az emberi gondolkodással: „Nem elég azt mondani, hogy az ítélés két idea összehasonlítását előfeltételezi. A nehézség abban áll, hogy megtudjuk, miként csináljuk ezt az összehasonlítást, amely két egyszerre jelenlevő ideát tételez fel.” (300.) De ebből, csakúgy, mint a befejező „*Récapitulation*” (Locke és Helvétius nézeteinek összevetése) megfelelő részeiből csak az emberi tudat egészét az izolált érzéki adatok mozaikdarabjaira széttörő szenzualizmussal való elégedetlenség derül ki, melynek meghaladása azonban még maga is mechanisztikus:

Helvétius: Összehasonlítani annyit tesz, mint változtatva látni.

Diderot: Nem inkább az együttlátás sajátos formája? (*De l'analogie des opinions de l'auteur avec celles de Locke*, 455.)

Ha az érzékszervek szerepét a megismerőfolyamat kezdetén nem is sikerült a „helyére tenni”, az érzékeket, mint a megismerés, mint minden teoretikus tevékenység Helvétius szerinti végcélját, Diderot detronizálja. A fizikai érzékelőképesség meghatározhatja az emberi tevékenység természeti feltételeit, — pl. érzékelés nélkül nincs gondolkodás —, de nem motivációját, célját, tárgyát, törvényeit; Helvétius az ember lényegétől „absztrahált”, midőn pusztá fizikai feltételére redukálta az emberi létet. „A szerző minden metafizikájából az következik, hogy az ítéletek, avagy a tárgyak önmaguk közötti összevetése, ezen összehasonlításra való érdeket tételeznek fel; ezen érdek a boldogságvágy szükség-szerű folyamánya, azaz abból a szükségletből származik, melynek forrása a fizikai érzékelőképesség. Íme egy meglehetősen túláltalánosított konklúzió, mely sokkal inkább áll az állatokra általában, mint az emberre. . . A fizikai érzékelőképességtől a boldogságvágyig; a boldogságvágytól az érdekig; az érdektől a figyelemig; a figyelem-től az ideák összehasonlításáig menni . . . én nem tartom alkalmasaknak ezeket az általánosságokat: ember vagyok s tisztán emberi okokra van szükségem!” (300.) A Helvétius-kivonat különben teljesen fair!

A „lelki” tevékenységek „hordozóinak” a testi állapotokra és állapotváltásokra, a szellemi szint struktúrájának fizikai komponenseire való visszavezetését más síkon, ontológiailag jogosult, ill. jusztfikálható feltevésnek tartja.

A lelki jelenségeknek a testiekkel való szoros korrespondenciája azonban nem jelenti azt, hogy a „szellemiek” egyedüli célja is csak fizikai funkciók kielégítése lehet. Ez utóbbi nem következik a testi és lelki működések „megfelelése” materialista tételéből; de fordítva sem: a „szellemi a fizikaiért” helvétiusi téziséből nem következik a szelleminek a fizikaiból való materialista magyarázata! Ha a szerző „a fizikai érzékelőképességtől az organizációig haladna, az organizációtól az egzisztenciáig, és azt mondaná: Létezem, érzékelek, itélek; boldog akarok lenni, mert érzékelek . . .” (uo.), akkor jogosultabb általánosításról lenne szó; ti. a természeti „létezés” általános síkján, míg Helvétius az emberi aktivitás lényegi jellemzőit redukálja absztrakt anyagi alapjára, a fizikai elvre.

Természetesen a filozófiai le- és visszavezetésnek elvileg minden mozzanata magyarázandó, így a fizikai érzékelőképesség mibenlétére is rá lehet és kell kérdezni. „Ha egyedül a fizikai érzékelőképesség jelenségéből indul ki, mely vagy az anyag általános tulajdonsága, vagy az anyag szervezettségének következménye, világosan le lehetne vezetni az értelem minden működését, s ez új, merész és szép filozófiai feladat lenne” — mint amilyen Hobbes elmélete az „emberi természetről”. (301.) A fenti „vagy” eldöntéséhez, a fizikai érzékelőképesség természetére vonatkozó két alternatív hipotézis közötti választáshoz nincs elégséges empirikus anyag: azt, hogy a *sensibilité physique* „olyan lényegi tulajdonsága az anyagnak, mint az áthatolhatatlanság, avagy meghatározott szervezettségű anyag tulajdonsága”, nem dönthetik el filozófiai dedukciók. A természettudomány valószínűsítheti vagy cáfolhatja e filozófiai feltevéseket, mely utóbbiak azonban a kutatások kísérleti irányát *orientálhatják*: „Felhívom az összes kémikust, orvost, kutassa a lelkes, az érző és az élő anyag lényegét.” (Uo.) A filozófiai materializmus a feltételezett fejlődést tisztán természeti, fizikai folyamatnak tekinti („*passer par des agents purement physiques*”), de „az átmenet szükségszerű összekötőkapcsai még hiányoznak”, s ezeket csak a természettudományos — biológiai, fiziológiai etc. — kutatás találhatja meg. Addig a „részek koordinációja vagy organizációja”, ill. a „molekulák általános érzékelőképessége” mint magyarázó elv „csak feltevés”. (302.) Bár e természettudományok támogatását igénylő természetfilozófia az állat és ember közti „metafizikai” megkülönböztetés megalapozhatatlanságát hirdeti — egyazon természeti „szubsztancia” különböző fejlődési fokainak tekintve minőségileg más képességeiket —, ezt a természetfolyamatok produkálta *különbséget éppoly valóságosnak tekinti*, mint a metafizikák a természetfölöttinek tartott emberi specifikumot.

Helvétiusnál csupán az „objektív” tulajdonsága valamely szervezetnek, ami az illető organizáció differentia specificáját nem tartalmazó genus proximot is megilleti: az érző anyag alaptulajdonsága csak az, ami az élettelenre is áll; a gondolkodó lénynek csupán az, ami minden érzékelő lényvel közös benne. Ezt Diderot sem tudományos, sem filozófiai érvelésmódnak nem tudja elfogadni. „Meglehet igaz, hogy a fizikai öröm az állat cselekedeteinek egyedüli princípiuma, s meglehet, előbb állatnak kell lenni, hogy ember lehessen, de azt jelenti-e ez, hogy a fizikai és az állati az emberi cselekedetnek is egyedüli elvei?” (302.) Az emberre mint természeti tárgyra minden bizonytalansággal áll, ami a „kövekre”, de a köveket determináló természettörvények megadásával meghatározta-e az embert — tér vissza állandóan a helvétiusi nivellálást egy nem redukcionista materialista monizmussal szembeállító kritika. A szervezetre más törvényeszerűségek is érvényesek, mint alkotórészeire! Még egy egyszerű vegyület

is mennyire más, mint elemeinek tulajdonságai külön-külön: hogy lehetne az embert elemei feltételeire redukálni, mikor *a só sem nátrium és klór?* (Uo.; az én kiemelésem — L. M.) Kétségkívül meghatározott fizikai szervezet szükséges ahhoz, hogy emberi aktivitás lehetővé váljon, de *n e m ez a fizikai bázis határozza meg a tevékenység emberi jellegét.* „Úgy tűnik, ezek csupán a szükségszerű alapfeltételek, melyek megléte cselekedeteink *sine qua non*-ját alkotja, de a közvetlen motívumát más adja vonzásainknak s taszításainknak.” S végül az egyik logikailag is legtisztább reflexió: ami Helvétiusnál az emberi cselekedetek oka, az valójában csak ezek legáltalánosabb (fizikai) feltétele; amit mint motívumot elégséges magyarázatnak tekint, az csupán akcióink szükséges, de nem elégséges absztrakt alapja, mely a magasabbrendű működéséről mit sem mond. „Az, ami ahhoz a létezőhöz tartozik, amely érez, és az, ami azt a lényt jellemzi, amely gondolkodik, éppannyira megkülönböztethető, mint amennyire egyesíthető ... ekképpen fontos, hogy ne csináljunk az érzékelésből és az ítélelésből két teljesen azonos operációt.” (303.)

De Diderot-nál az állat s ember közti különbség ezen hangsúlyozása nemcsak a néhol nála is passzív érzékeléssel szemben az ítéletek aktivitását, hanem egyúttal a nála nem kevésbé determinisztikus ösztön-szinttel szemben valamely erkölcsi autonómia biztosítását célozza. Míg azonban elfogadható érvelés, hogy észlelés és gondolkodás nem azonosak, mert feltehetően mint fiziológiai operációk is megkülönböztethetőek, addig az az analógnak szánt argumentáció, hogy az ember erkölcsi természete transzcendálja a fizikai szükségletek szintjét, mert az ember fizikai szervezete erkölcsi szükségleteket is tartalmaz, csak a kifejtés pátoaszával lendít át a logikai buktatókon. „Csupán fizikai öröm egy szép asszony birtoklása? Csak fizikai fájdalmat érzünk elvesztése — halála vagy hűtlensége — esetén? A fizikai és erkölcsi közti különbség nem éppoly szilárd-e, mint az érző és gondolkodó állat közötti különbség?” (302—303.)

Az *organizációelv* azonban talán elégséges az ember—állat különbség ontológiai körvonalazásához (bár Diderot-nál csak a „*neohylozoizmus*” inkonzekvenciáival), de semmiképp sem az erkölcsi és fizikai ember egységének és a fizikai okok, ill. erkölcsi célok különbségének magyarázatához. Legfeljebb valamiféle *etiko-fizikai* párhuzam erejéig. Az „Enciklopédia” „Ember” címszava alatt három független cikket találhatunk. Először az ember „*metafizikai*” meghatározását (*De l'Homme: Metaphysique*) — jórészt a filozófiatörténet ember-definíciójának eklektikus egymásmellettségét. Majd az ember mint *természeti lény* (*L'Homme: L'Histoire Naturelle*), mely cikk természettörténeti folyamat termékeként (evolúcióelmélet) írja le az emberi természetet. Végül az *erkölcsi-politikai* ember (*L'Homme: Morale et Politique*) „fejezete” következik, mely ugyane fizikai-természeti test különleges képességét mutatja be, ti. hogy amellett, hogy általános természettörvények tárgya, más, részben maga alkotta — társadalmi, politikai — törvények alanya is. Ebből kiderül, hogy Diderot az erkölcsi, szellemi, és fizikai ember egységét már az „Enciklopédia” írásakor-szerkesztésekor sem az erkölcs elveinek a fizikaira való visszavezethetősége formájában tételezte; de amíg az embernek csak *természet* története van, ez a különbség csak a természeti és társadalmi ember egymásmellettségében fogalmazódhat meg.¹⁰

¹⁰ Az „Enciklopédia” „Homme” cikkei sajátos „trializmusának” ismertetését lásd Dolly A. Palma: „Das Menschenbild bei Diderot”, Zürich 1948.

Ez is „hobbesizmus”: „az ember olyan természetes test, mely mesterséges testet (társadalmat) hoz létre” képlete (lásd „Leviathanban”). A három „Homme” cikkből kiderül, amit a nem-szisztematikus antropológiai fejtegetések remek részletei elfednek, ti. hogy az ember mint a természet része s az erkölcsi ember közti átmenet, „transzcenzus” kérdése Diderot-nál semmivel sem megoldottabb, mint Descartes-nál a testi és lelki, fizikai és szellemi szubsztanciából összerakott ember esetében. Pedig a következő polémiában (a gondolkodást az érzékelésre redukáló helvétiusi gondolatmenetből következő, az érdeket a fizikai élvezetre szűkítő redukcionizmussal szemben) ennek az erkölcsi és szellemi szférának a „mibenlétére” adott válasz — a pusztá létének hangsúlyozásán túlmenően — lehetne az egyedüli ellenérv. Vagyis az emberi természet és az általa létrehozott mesterséges természet *viszonyának* tisztázása, a „második természet” objektivitásának elismerése mutathatná ki annak a helvétiusi redukciónak az értelmetlenségét, amely „materializmusát”, objektivizmusát csupán a természetileg meghatározottra, a fizikaira való visszavezethetőséggel látja biztosítottnak.

„Az ember érzékelő, reflektáló és gondolkodó lény, aki szabad tevékenységével meghódította a földet, aki, úgy tűnik, uralkodik az összes többi állaton, mert fejével fölébük tud kerekedni, aki társadalomban él és feltalálta a tudományokat, a mesterségeket és művészeteket, aki a Jó és a Rossz csak reá jellemző formáival rendelkezik, aki önmagának ad törvényeket és uralkodik ama gazdagság felett, mely munkájának összessége.” Ez az emberkép¹¹ kétségkívül elégséges a „fizikai érzékelőképesség cselekedeteinek egyedüli oka” tézis tarthatatlanságának kimutatásához, a helvétiusi „anyagelvűség” parodizálásához (ti. annak eseteléseéhez, hogy mit jelentene, ha minden művész motívuma, minden tudós célja az a bizonyos — Helvétius által kitéüntetett — fizikai szükséglet kielégítése volna). Legyen azonban bármily hatásos az idézett diderot-i *deszkripció*, az embert mozgató *nem-fizikai* okokról nem mond mást, mint hogy ezek nem fizikaiak. Megválaszolatlan marad, hogy az „emberiesített” természet teremtése, a tudományos tevékenység, a mesterségek művelése modifikálták-e magát a természettörténet kitermelte emberi természetet. Nem tudja megmutatni, hogy mi a magyarázata annak, hogy az ember ugyanazon természeti szubsztancia részeként a többi természeti tárgyat „uralja”, sőt „feltalál” olyan dolgokat, melyeknek semmi természeti „előképe” nincs. Nem mond semmit arról, hogy mi a szerepük ezeknek az ember teremtette tárgyaknak két embernek nevezett természetes test kapcsolatának közvetítésében; vagy miképp lehet az, hogy az ember a másik emberhez való — akár természetinek tűnő — viszonyában is „feltalál” olyan dolgokat,

¹¹ „Enciklopédia”, „Ember” címszó („Metafizikai”); Assézat—Tourneux kiad., XV.; A „*motivációelmélet*” köntösében egy kissé hasonló vitát folytat Diderot Helvétiuszal, mint majdan A. Gramsci Buharinnal és az „ortodox” marxizmus materializmus-felfogásával. Helvétius úgy akar mindenkinél materialistább lenni, hogy csak fizikailag kézzelfoghatót — női test — ismer el minden emberi akció végokaként. Hasonlóképpen azon „mai” materialistának hitt történelemmagyarázathoz — melynek a francia szenzualizmussal való rokonságát Gramsci ragyogóan kimutatja (gondoljunk csak Plehanov Helvétius-rajongására!) —, amely mind vaskosabb matériájú tárgyakhoz folyamodván látja csak biztosítottnak a társadalmi objektivitást és determinizmust. „Nem vitás, hogy mindez a gyakorlat filozófiája gyerekes elferdítése, melyet az a barokk meggyőződés vezérel, hogy minél inkább folyamosunk anyagi tárgyakhoz, annál ortodoxabbak vagyunk.” (Antonio Gramsci: Kritikai jegyzetek egy Népszerű Szociológiai Kézikönyv kísérletéhez; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1968/9.)

„mesterséges” motívumokat, melyek nem egyszerűen a fizikai szükségletek derivátumai, sőt melyekért, *horribile dictu*, időnként lemond a fizikai élvezetekről is. Diderot-nál a mesterségek stb. megmunkálta tárgyak egy — s alapvető! — ponton világosan visszahatnak a természeti evolúció eredményeként különben „késznek” tekintett emberre: olyan, ezen mesterséges objektumokra irányuló vagy ezek közvetítésével megszerezhető *szükségleteket hoznak létre*, melyek az emberi lét konstitutív elemeivé válnak. Az emberiség fejlődése (a technikai haladás „prototípusával” jellemezve) ezeknek a „mesterséges” *szükségleteknek* a növekedésén keresztül — ezek által motiválva etc. — válik lehetővé. A szerelem, barátság éppúgy „luxus” (nem természeti viszony), mint minden emberi produktum és a rájuk irányuló szükséglet! Az ember teremtette természet és az emberi természet „visszacsatolós” viszonyának végigvitele olyan arkhimédészi pontnak bizonyulhatna, melyről mind a Rousseau-i aszkétikus moralitásnak, mind Helvétius naturalista hedonizmusának választ lehet adni. (Ezt Diderot az *ember—ember*, ill. az *ember—természet* viszony alapformájának tekintett *szerelem*, ill. *technika* példájával próbálja meg.)

Diderot a fizikai érzékek és az erkölcsi ember motivációjának a megkülönböztethetőségét épp a helvétiusi „fizikalizmus” kedvenc példájával, a szép nők iránti vágy „analízisével” illusztrálja (néhol inkább Rousseau regényei, mint a sajátjai hangnemében). Bármily bájos a téma, csak a száraz logikai váz bemutatására szoritkozom: még az az érzéki öröm, melyre Helvétius „*végső elemzésben*” minden emberi vágyat visszavezetni vélt, sem redukálható a fizikai élvezet egyedüli *causa efficiensére*. Bár Diderot a természeti-szervezeti meghatározottságot változatlan élességgel hangsúlyozza, így a férfi és nő természeti-szervezeti különbsége szerinte emberi lehetőségeiket is megszabja—végeláthatatlan vita arról, hogy a zsenialitás nőben kivétel vagy szabály! — (persze a fura formában megfogalmazott helvétiusi „egyenrangúság”-elv ellen jogosnak látszó kifogása is lehet: ti. hogyha csak a nevelés konstituál ember s ember között különbséget, s a nőket s férfiakat egyformán kell nevelni...); mint embernek embertársához való viszony a férfi—nő kapcsolat Diderot-nál kevésbé „naturalista”. Az ember a szerelemben is túllép a természeti szükségletek szabta korlátokon, s ebben a viszonyban lehet egyenrangú a nő, sokkal inkább, mint Helvétiusnál, aki szerint pusztán pályadíj (a kiosztásra kerülő szép rabszolganó mint a hősök „hajtóereje”). A férfi s nő nem nevelhető „egyformára”, de kettőjük kapcsolata — pl. az érzelmi kölcsönösség „mesterséges” szükségletének kialakulásán keresztül — fejlődhet, humanizálódhat. És Helvétius ezeket az értékeket visszaveszi, midőn látszólag a Legfőbb Mozzgató rangjára emeli a nőket, ugyanakkor ezen „emancipáció” ellenére csupán az Agamemnón vagy Akhilleusz sátrába dobott Briszéisz szerepét osztja rájuk.¹²

¹² Diderot, miután unalomig bizonygatja, hogy nem minden nőből lehet Szapphó, Nagy Katalin vagy Hüpatia, ószinte pátozzal bizonyítja, hogy emberi elvárásaink mai szintjén egyetlen nőből sem lehet „eszköz”, tárgy, jutalom, mint Helvétius államideáljában. „Micsoda képtelenség ez az elképzelés, mely megfosztja a nőket testük tulajdonjogától, közügyet csinál a szépségből, ez a zsarnokságnak egy olyan eszménye, mely mindennél jobban felháborít...” (294.) Hogy harcolhatott a szabadságért az a hős, kinek küzdelmét kizárólag az motiválta, hogy hazajövet rabra tegyen szert, érzelmei kiszolgálására — ebben foglalható össze az a költőien megírt vádbeszéd, melyet egy „odaítélt” gyönyör mond neme és az igazi emberi élvezet védelmében, a díjra vágyók „érzékletlen érzelmei” ellenében. (295.)

Társadalomkritikájában ugyan Diderot is a leghatásosabb fegyvernek ítéli az ember „tiszta”, *természetes* vágyai (különösen keresztényi) konvenciók által történő elnyomásának-, elfojtásának” a fennálló berendezkedéstől való számonkérését; de amikor az idézett „*je suis homme, et il me faut des causes propres à l'homme*” értelmében a *tisztán emberi* okokat keresi, ezeket nem a társadalommal szembeállítható preszociális ember Tiszta Természetében, hanem az emberek közti kapcsolatok fejlődésében — a konvenciók és az ezekkel konfrontált új normarendszerek közegeiben — fedezi fel. Maga Bougainville szabadszerelem-utópiája mondja ki, hogy az eredeti erkölcsnélküliség életformája nehezebben importálható az embertelenebb, sőt erkölcstelenebb mesterkéltnél morál civilizációjába, mint fordítva! Az az elve, hogy a „szexualitás nem erkölcsi kérdés” (sajnos a szellemesebb francia magyarul nemigen írható le), nemcsak társadalmi célokért aszkézist vállaló (Rousseau), hanem a társadalmi érdekből a szerelmi „szükséglettel” mondhatni manipuláló (Helvétius) felfogás ellen is szól. Mindkettővel szemben az ember emberhez való viszonyának humanizálódását hirdeti, de mint mindig, ha *humanizáció* és „*államraison*” konfliktusára szűkíti le *ember (emberi természet) és társadalom (szocializálódás)* problémáját, a biztosítékot csak a „*naturalizáció*” végigvitelében látja, a naturalizmus saját korábbi fejtegetései által is gyöngített, XVIII. századi értelmében. (Azaz az ember *természeti* reintegrációjának programja az ember *történelmi* dezintegrációja ellenében.)

Ha Diderot szerint sem az empirikus történelmi fejlődés nem lehet a kialakult emberi értékek őrzője-keze, sem Helvétius csak érzékeiből kiinduló, s csak az érzésekhez visszatérő emberének szubhumán szintje, akkor is marad még egy olyan emberi „fakultás”, mely magyarázója lehet a természetileg adottat és az aktuális társadalom által meghatározottat egyaránt transzcendálni tudó emberi tevékenységnek (amennyiben magát ezt a princípiumot nem magyarázzuk tisztán természet- vagy társadalomtörténettel, mert ez esetben ismét felmerül a saját árnyék átugorhatóságának dilemmája). Diderot valahogy úgy fordul az *Emberi Értelemhez*, az emberi természet racionalitásához, mint magyarázatlan magyarázóhoz: „Vajon aki a feleségét vagy szeretőjét imádja, csupán egy állat, amelyik csak érzel, vagy egy ember, aki ítél?” A *tudatosság* teszi többé az embert, még nem specifikusan emberi tevékenységében is, a többi természeti lényénél. A *gondolkodás* attributumát hihette Diderot a leginkább *történelemfölöttinek*, vele védve a humanitást a *humanalista nihilizmus* és a *történelmi relativizmus* szélsőségeivel szemben. Csakhogy az ítélő imádóról majdnem olyan szellemes szójátékokat lehet gyártani, mint a csak érzékelőről; s minél magasabbrendű morális érzelmek, emberi célok végoka lesz a *sentir*-rel szemben a *juger*, annál jobban kitűnik, hogy a fizikai és erkölcsi, természeti és szellemi közti rés betöméséhez nem elegendő az *ítélni több, mint érzékelni* deklarálása.

Nem mondható-e el Diderot „racionalista” motivációelméletéről — egy szinttel magasabban ugyan — csaknem mindez, mint Helvétius fizikai érzékelőképesség-teóriájáról, ti. hogy az emberi cselekedetek emberi jellege feltételezi a tudatosságot, de „nem mint okot, célt vagy motivációt, hanem mint *conditio sine qua non*-t”? Diderot példáival: barátság, becsvágy, szerelem, tudományos ambíció, művészi alkotás *miért-jéről egy elvont gondolkodásképesség* — mely éppúgy az ember természeti organizációjával adott, mint Helvétiusnál a „*sensibilité physique*” — alig tudat többet, mint egy elvont érzékelő-

képesség.¹³ Később több helyütt kijelenti Diderot, hogy ő itt nem kifejt, csak kérdez. S valóban sziporkázó *reductio ad absurdumokat* produkál; sorra véve a tudomány, művészet, politika és gazdaság értékeit létrehozó tevékenységeket, ill. e tevékenység közben a *fizikai természettől mindinkább elszakadó „tiszta emberi célokot”*; majd e „magáért-való” értékek élvezetét összeveti azzal, amit Helvétius az élvezetnek tart. Mindezt azonban legfeljebb azon pozitív tanulással, hogy *az emberi léthez az érzéki-fizikai feltételek alig jelentenek többet, mint az, „hogy létezni általában kell ahhoz, hogy ember lehessen”*. (304.)

- Úgy véli, hogy az ember semmit sem tesz magáért-való (*pour soi*) célért?
- Így hiszem.
- Newtonnak Leibnizcel való polémiája testi élvezetekért való rivalizálás volt?
- Végső soron.
- Szép nőkért?
- Miért ne?

(Uo.) De nem ilyen triviális Helvétius refutációja! Azt Helvétius sem tagadja, hogy az emberek egy része művészi és tudományos alkotásra, nagy részük ezek élvezésére csakúgy képes, mint utódok létrehozására; csak azt állítja, hogy az embernek, lévén természeti test, a természeti gyönyörök jelentik *primum movens*-ét. A maximum viszont, amit Diderot ez emberi tevékenység termékei és teremtőjük kapcsolatáról mondani tud, az, hogy valahogy a rájuk vonatkozó emberi vágyak az ember számára éppoly természetesnek tűnnek, mint a természeti vágyak. Ez nem kevés, s a „primitívizmussal”, az aszkézis moralitásaival (Rousseau) szemben részben elegendő. De nem lehet végső válasz Helvétius „Miért ne?”-jére, aki nem a mesterséges kívánságok elnyomását, csupán a természeti-fizikai szintnek az ezekkel szembeni meghatározó voltát hangsúlyozza. Diderot csak azzal felelhetne, ha elismerné: idővel a mesterséges szükségletek váltak a természetessé, az emberi természetben dominánssá, de ezzel a szélsőséges szocializálódással (az ember teljesen társadalmi tapasztalatai terméke) szemben feladná a frontot. Márpedig a diderot-i „*organisation humaine*”-nek nemcsak az állati szervezettől, hanem a társadalmi szervezetek hatásainak egyszerű eredőjétől is meg kell különböztetni az embert, de erre csupán *természeti* szervezatként lehet képes. S ha ember és teremtményei történelmi viszonyában végső soron az ember változatlan-konstans, akkor kézenfekvő (s ezért közhelyszerű) az a magyarázat, mely a *nem-természeti* tevékenységet, alkotást valamely *kitüntetett természeti* ösztönre vezeti vissza: erkölcsi érzék, igazságösztön, esztétikai érzék . . . (melyeket joggal tekint Helvétius a skolasztika „okkult kvalitásai” örökösének).

Diderot igazi dilemmája nem is az eddigi — az emberi természet racionalitását mintegy negligáló — helvétiusi koncepció kritikája kapcsán jelentkezik (itt annak egyszerű-„empirikus” bemutatása, hogy a tudatosság nem tehető

¹³ „Jól van, Monsieur Helvétius, egy nagy király minden terve, egy nagy miniszter minden fáradozása, egy politikus, egy zseni minden meditációja tehát egy f . . .ra vezethető vissza . . .” (304.) Ez nem szellemtelen. De vajon — egy *fogalomra* visszavezethető?

zárójelbe az emberi tevékenység elemzésekor, módszertani szűkössége ellenére is elegendő), hanem akkor, midőn Helvétius beépíti szegényes szenvedélyelméletébe az emberi racionalitást. Helvétius emberének változatlanul állati céljai (evés, szeretkezés) vannak, de itt már emberi eszközei elérésükhöz: az ember értelme az állati vágyak szolgálója lesz. (312.) Ebben a szereposztásban kap szót tehát az *emberi értelem* Helvétiusnál: az *állati ösztön* kielégítésének megfelelő eszközeként.¹⁴ Diderot deklarálhatja ugyan a szerepkör fordított hierarchiáját, hogy az értelem szabja a *par excellence* emberi célokat, s a fizikai feltétel (ösztönkielégítés stb.) az ember számára csak eszköz, amíg, mint maga mondja, Helvétius *naturalista alapelveit elfogadja, csak praktikus konzekvenciáit tagadja*, az egyedi-empirikus példatára nem ellenérv. „Az az értelem, amelyért csaknem harminc éven keresztül, izlésem ellenére, az 'Enciklopédiá'-t csináltam, ahelyett, hogy két szindarabot írtam volna.” (Uo.)

A középkorias autoritáselv és aszkézis elleni küzdelemben az *értelem és érzelem, racionalitás és szenvedélyek szabadságharca* összefonódott, de az előítéletek alóli emancipáció felborította az egységfronton belüli hatalmi egyensúlyt (pl. a valamely „domináns szenvedély” hatalmába került embert Diderot *moral insanitynek* tekinti, ugyanakkor erkölcsileg elítélhetetlenek, éppen mert ez esetben az ész szintje is csak szolgál). Az önfeláldozásra idézett privát-példái, csakúgy, mint Helvétiuszal szemben oly gyakori *ad hominem* érvelése¹⁵ itt és most sokkal gyengébb, mint mikor azt kérdi, hogy miért ír filozófiai fejtegetésekkel teli levelet feleségének, ha *csak fizikai az, amit az előítélet szerelemnek nevez.* (Hisz az „érzéki”, ill. „értelmi” ember ideálja egységének bomlását maga is konstata!lta!) *Társadalmi tendenciaként az a helvétiusi leírás, mely a specifikusan emberit az állati-fizikai funkciók kielégítését elősegítő eszköznek ábrázolja*, „fenomenoliztikusan” helyes. S Diderot korrajz helyett *körképet* ad: csak extrém *kivételeket* (patologikus indulatember monomániája vagy az előítéletellenesség szintén nem „normális” elkötelezettjeinek vállalt mártírúma) sorakoztat fel. Igaz, hogy eleve elrendeltnek hitt harmónia felbomlásának ez is megrendítő diagnózisa lehet (az érdekek és erény, ész és érzelem, gazdasági „materializmus” és erkölcsi idealizmus — a polgári emberkép első kollízióiról). Sokszor visszatér a „Réfutation”-ban, hogy Helvétius a „*homme médiocre*”, a közepszerű, az átlagember portréját festi: s ezzel lett erősebb ebben az esetben, melyben ő rajzolja meg a valóságban

¹⁴ Az a gondolat, hogy az erkölcsi cselekedetekben a nem-racionális szint — szenvedélyek, érzelmekek — determinálják a *célokat*, míg a racionalitás, az érzelmi reflexió csupán az *eszközök* megválasztásában jut szóhoz, Hume („Treatise of Human Nature” és „Essays on Moral”) morálfilozófiájának sarktétele. Persze nem véletlen, hogy a *relativizmust a nihilizmus előtt megállítani* kívánó Hume a domináns érzések közé Hutcheson — Smith — Shaftesbury „szimpátia”-érzését is felvette, mivel az önzés érzületével szemben az ész tehetetlen. („Az nem ész ellen való, hogy kisujjamat jobban szeretem az egész emberiség-nél.”)

¹⁵ „*Te ipsum concute*: Mi volt az Ön célja, midőn egy olyan munkát írt, amelynek csak halála után volt szabad megjelennie? Mi a többi névtelen szerző célja? Honnan bennük az a lángolás, mely elemésztí őket? Mit mond Ön azokról a filozófusokról, kortársainkról és barátainkról, akik lángoló lelkesedéssel a papok és királyok ellen álltak ki? Nem nevezhették meg magukat, nem lehetett osztályrészük sem dicsőség, sem érdek, sem vágy nem készíthette őket erre; hol az a szépasszony, akivel le akartak feküdni; a rang, melyre ambíciójuk, a gazdagság, amelyre bírvágyuk hajtotta volna őket? Hogyan vezetí vissza az érzéki örömökre — a szavak nevetséges kiforgatása nélkül — azt a lelkesedést, amely miatt szabadságuk elvesztését kockáztatták, szerencsájük, becsületük sőt életük biztonságát?” (314.)

domináns, s egyre inkább azzá váló történelmi tendenciát; míg Diderot ellenérzéseit csak elitarisztikus példatár vagy utopizmus fejezheti ki. „*A filozófusok túlvilága, az utókor*”, amelyre apellál, a közvetlen jövő képében elárulta őt, az önfeláldozás „*heroikus hiúsága*” (*vanité héroïque*) helyett Helvétius *l'homme médiocre*-jának önzése bizonyult helyes előképnek.

Még ez sem teszi jogosulatlaná Diderot ellenvetéseit: hivatkozhat a holnapután embereszményére is, csakhogy e hivatkozás jogosságát az önnön igazán emberi képességeit és embertársait a szűkösen önös szükségletei, sőt prehumán ösztönkielégítés céljai szolgájjává tevő emberi létforma *következetesebb kritikájával* lehet igazolni. Ez az út azonban Diderot szerint Rousseau-hoz vezet. Ekképp úgy tűnik, hogy a választásnak a jelen korlátokat abszolútizáló (helvétiusi) vagy az ezeket lerombolni vágyó, de meglehet még „abszolútabb” (merevebb) korlátokat felállító (rousseau-i) koncepció között lehetséges. Diderot megoldása nem „egyrészt — másrészt”, de nem is megoldás. Helvétius üres univerzáláiából kimaradt mindaz, ami lényege az emberi létnek, mindazon „kivételek”, melyek egy emberibb jövőben minden egyes ember lehetőségévé válhatnak: „Íme ez az, amit meg kell magyarázni. Amikor valaki felállít egy általános törvényt, annak fel kell ölelnie az összes hozzá tartozó jelenséget” — márpedig az emberiség „heroikus hiúságai” lényegi jelenségek. (315.) *Rousseau igaz konzekvenciákat* von le „az emberi depravációt jelentő társadalomról”, de hamis amaz előfeltevése, hogy ha az emberben *kevesebb* lesz a „városok bűneiből”, már több erény is lesz. Helvétius helyesen hagyatkozik a társadalomra mint a természeti szűkösséget felszámolni képes eszközre, csak ennek ellentmondásos *következményeit nem látja*. „Ön és Rousseau között az a különbség, hogy Rousseau princípiumai hamisak és következtetései igazak; önnek alapelvei helyesek, de konzekvenciái hamisak.” (316.) Ami az ember számára nem jelent *egyértelmű progressziót*, az nem feltétlen jelent *egyértelmű regressziót* — a lineáris haladás és a lineáris hanyatlás ideológiája között ez a diderot-i pozíció nem egyszerű eklekticizmus. Így, ha Helvétius „realisztikus” emberképére áll is Rousseau „idealisztikus” kritikája, a *ki út* nemcsak *visszarút* lehet. A pozitív perspektíva filozófiai indoklása azonban nem szorítkozhat az ember egységét posztuláló helvétiusi „általánosságok” és „nem, az ember nem egy” (rousseau-i dualizmus) természeti, ill. természetfölötti magyarázatával való elégedetlenség kijelentésére. Diderot — néha *malgré lui* (hisz a lényegében elfogadott naturalizmus Diderot számára is maximum a molekuláris biológia analízisei „finomításában” vélte megtalálhatónak az ember lényegét) — a tudomány, a művészet, a technika, a munkafolyamat természete felé fordította figyelmét. S bár az ezek teremtette különös természet egésze elméletileg tisztázatlan maradt, speciális struktúrájáról, ill. általános funkciójáról megtudhatunk valamit. Az első elemzést tudomány-módszertani, esztétikai, technikatörténeti fejtegetései körvonalazzák; a másodikat, a „történelemfilozófiai” funkciót, csaknem minden a század második felében írt műve kerületi. A természetileg valóban konstans, már nem fejlődő, és az erkölcsileg korántsem egyértelműen haladó-humanizálódó emberi természet elvont *perfectibilité*-posztulátumát ez a nem-természeti természet- a műalkotások, a munka stb. tárgyai töltik meg tartalommal, teszik e „*tökéletesedni tudást*” az emberi természet rejtett metafizikai minőségéből társadalom, történetileg „látható” lehetőségévé.

Ebből az — igaz, körvonalazatlan — koncepcióból azonban a felvilágosodás falaiba ütköző következtetések adódnak: az ember és társadalma jövő lehetőségeit egyedül az ember eddigi tevékenysége határozza meg; legalábbis az örök példák, a tudomány, a technika, a művészet fejlődése vagy nem-fejlődése csak is a létrehozó emberi tevékenység változásaitól látszik függeni. (Gondoljunk Diderot vissza-visszatérő aggodalmára, hogy valamely világégés vagy társadalmi földrengést követő „új barbárság” ezen értékeket végleg elpusztíthatja!) Diderot ha döngeti is, nem dönti le ezeket a falakat: nem látja a történelmet megelőző vagy legalábbis modifikálatlan Természeti Norma nélkül biztosítottnak a jövőt. Ezért a néha egész „szubjektíven” felfogott aktivitás vonatkozásában is naturalista kvalifikációkat tesz, hogy a természeti emberi természet és a mesterségek, művészetek alkotásai egyazon — természeti — szubsztancia fennhatósága alatt maradjanak. Az *emberi megismerés*, a természettudományok és filozófia tárgya — vagy ez utóbbi esetben: kiindulópontja — ténylegesen a természet, a természet története és törvényei; így az egyik legegységelműbben fejlődő emberi aktivitás, a természettudományos tevékenység, „tökéletesebbé” nyilvánvalóan a természethez való közeledést, annak mind tökéletesebb-teljesebb „elérését”, visszaadását jelenti. A *technika* — minél inkább támaszkodik a természettudományokra, annál inkább így van! — a *bacon* „*natura non, nisi parendo vincitur*” értelmében szintén a természeti „igazságok” megértésén-felhasználásán keresztül uralja a természetet. A művészi mimézisnek a természeti tárgyakhoz — vagy a „természetes” erkölcsiség propagálásához — való kötése, a moralitást „megalapozó” természetes erkölcsi érzelmek elmélete azonban visszavenni igyekszik az emberi tevékenység természettel szembeni „autonómiájának” tételezését. Mert bár ezek a tevékenységszférák „organikus” *feltételeit jelentik minden jövő fejlődésnek, önmagukban nem elégséges biztosítékai* az igazán emberi etc. jövőnek; ez — jó XVII—XVIII. századi recept szerint — csak a végső soron változatlan lényegű, társadalom előtti és fölötti emberi természet lehet. Ekképp az ember különleges képességeit („második természet” teremtése) — bár Helvétiusnál hasonlíthatatlanul finomabban — Diderot is a „fizikaira”, a *természeti szervezetre* vezeti vissza, mintegy annak a *természetes szervét* keresve, ami így vagy úgy a természet fölé tudja emelni az embert.

„*Melyik ez a szervi elem? — Az agy.*” (323.) A helvétiusi pszichológia egyik fő elégtelensége, hogy egy nem az *emberre mint emberre jellemző* anyagi alappal (fizikai gyönyörrel) magyarázta a csak emberre jellemző tevékenységformákat. A speciálisan emberi aktivitásoknak — tudományos megismerés, művészi alkotás, moralitás — is természeti bázisa van, sőt a fiziológiai operációktól — pl. agyműködés — is elválaszthatatlan minden „öntörvényűnek” vélt emberi alkotás vagy akció, de maguk ezek a „lelki” jelenségeket kísérő testi mozgások-modifikációk is csak az emberi szervezet sajátosságai. Így egyetlen elszigeteltnek hitt pszichikus működést sem lehet attól „absztrahálva” megérteni, hogy az egész emberi pszichikum mintegy az „*agy*” fennhatósága alatt működik. „*Minden fizikai érzékelés az emberben*”¹⁶ — mindig újra ezzel az alaptétellel kell szembenézni, mert Helvétius nemcsak mindent ebből vezet le (azaz mindent erre vezet vissza), hanem le is vezet „minden

¹⁶ Helvétius, II. szakasz XII. fejt.

emberit” ebből az axiómából, igaz, hogy közben Diderot szemében minden elveszti emberi „kiváltságait”. Diderot radikális, gyökeresen szakítani próbál a szenzualista nivellálással: *nemcsak az egész ember, az emberi megismerés sem a pusztán őt érzék produktuma*. Igaz, hogy kevés az, amit pozitíve a szenzualistákkal szemben el tud mondani, de ha összevetjük a helvétiusi előrefeltevésekkel, s főleg ezek *antropológiai* konzekvenciáival, kiderül, hogy e nem-sok sem mi.

Az őt érzék, éppen azért, mert maga is „fizikai”, Helvétiusnál feltétlenül és felülbíráhatatlanul közvetíti a fizikai világot az ember számára, aki — mivel benne „minden fizikai érzékelés” — nem kritikálhatja, csak kombinálhatja érzéki „adatait”. Az érzékelés nemcsak a megismerés kezdete — ismereteink kontrollja is: egy ismeret igazsága Helvétius szerint csak a *sensibilité physique* ítélőszéke előtti igazolhatóság, azaz az „ez piros”, „ez sárga” tévedhetetlenségére való visszavezethetőség lehet. Ennek ellenpontjaként a különben vérszegény „*érzékeink csak tanúk, a bíró és összekötő kapocs az agy*” (lásd 318 — 323.) diderot-i tézise is súlyt kaphat. „Van egy különleges szerv, az agy, amelyen keresztül az őt tanú kapcsolódik. Ez a szerv külön vizsgálatot érdemel.” (318.) — De ez a kapcsolódás is külön vizsgálatra szorul, mert enélkül aktuálisan kevesebbet mond a megismerés mikéntjéről, mint Helvétius „pirosat látok”, „sárgát látok” kezdetű és végződésű megismerési folyamat-konceptiója. Hogyan ítéli meg a bíró a tanú beszámolóit, ha maga is csak ezek megfigyeléseinek mozaikdarabkáiból rakhatja össze a megismerés tablóját? Ezen a vonalon valóban nincs kitörési lehetőség a nem feltétlenül csalhatatlan érzékek és az ezek esetleges csalódásait csak ezek anyaga alapján eldönthető ítéletek *circulus vitiosusából*.¹⁷

Diderot a *külvilág* közvetlen affekcióit *aktívabban* lereagáló emberi pszichikum bázisát kereste a „fiziológiai elemeiben”, s ezen autonómia alapját a *belső* testi folyamatoktól való fokozottabb függőség tételezésében vélte felfedezni. „Hogyan lehet bebizonyítani, hogy a hold a tenger dagályának és apályának oka? A bizonyíték a tenger változásainak a hold változásaival és mozgásaival való szigorú megfelelése. Avagy mely megfelelés lehetne szigorúbb mint az, amely testem állapota és szellemem állapota között fennáll?” — kezdi Diderot a La Mettrie-i „L’Homme-Machine” bevallatlan hatása alatt írt, az ember „causa sui” reakcióit és akcióit megalapozni vágyó fejtegetését. — „Rosszul aludtam, rosszul gondolkozom; rosszul emészték, rosszul gondolkodom; fájdalmam van, s szellemem szétszórt; megerősödöm és visszanyerem szellemem frissességét.” (405.) A „*fonctions intellectuelles*” és az „*organisation*”,

¹⁷ Diderot csak megkerülte, nem megoldotta a „XVI—XVIII. század materializmusa” Márkus György által exponált episztemológiai dilemmáját. „A tradicionális materializmus, amely lényegében kritika nélkül akceptálta az észlelés reprezentacionalista elméletét („képelmélet” . . .), s ugyanakkor a gondolkodást az észlelés analógiájára fogta fel, kényszerítve volt saját belső logikája által sajátos *pszichikus tárgyak, entitások* tételezésére. Így, miközben teljes erővel hangsúlyozta a „fizikai” és a „szellemi-morális” ember egységét és azonosságát, a filozófia ugyanakkor *prima facie* feltételezte „két világ” — a „külső” és a „belső” — létezését. Az ekként létrejött logikai feszültség feloldásának legkézenfekvőbb útja az volt, hogy ezt a belső pszichikus világot egy merő „árnyékvilággá” változtatták át, amely passzívan tükrözi a valódi fizikai realitást. Így a régi materializmus számára az *epifenomenalizmus* lett a test-lélek probléma megválaszolásának legkézenfekvőbb módjává.” Márkus György: Az észlelés és a pszichofizikai probléma; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1968/2, 219.

a lelki jelenségek és a testi állapotok közti korrespondencia (405—406.) önmagában az „objektumoknak” való megfelelés problematikus bizonyítását nem hozza közelebb. Ezt azonban a Diderot-énál következetesebben (nemcsak szisztematikusabban) kifejtett *La Mettrie*-i koncepció sem tudja megtenni; mindketten az orvosokra bízják, hogy az ember tárgyi környezetét tükrözni tudó testének titkát megfejtsék.

Sikeresebbnek mondható az agy és az „*organ correlatif*”, a fej „funkciójának” más síkon való feltárása. Ha „az agy adminisztrálja, koordinálja, sőt felülbírálja” az érzékszervek működését — bár sokszori nekifutásra, de alig több e téren a Helvétiuszal szembeni diderot-i korrekció —, akkor az *érzékek szükségletei mellett létezik, és az ember számára lényegi a „fej különérdeke”* (s a *Réfutation*”-ban még a megoldatlanul maradt problémák is felhasználhatnának az ember „*pour soi seul*” való cselekedetei, céljai objektivitásának megvédésére). „Ahhoz érzékelni kell, hogy szónokok, költők, tudósok vagy filozófusok lehessünk, de nem azért leszünk filozófusok, költők, szónokok vagy tudósok, mert érzékelünk.” A fej úgy funkcionál, hogy tudni akar a tudásért, a fej az emberi testnek éppoly természeti tartozéka, mint bármely érzékszerv, tehát szükségletei — „öncélú” tudásvágy stb. — az ember számára természetesek. Ha a megismerésnek ilyen szépen specifikálható szerve van, a többi specifikusan emberi tevékenységnek mért ne lehetne ugyanez vagy más (mondjuk a „szív”) a „*korrelatív szerve*”? Diderot nem tud ellenállni a kísértésnek, a *fizikai érzék* helvétiusi hangoztatása mindig kiprovokálja belőle az *erkölcsi érzék* — különben önmaga által is megcáfolt! (különösen a „Szalonok”-ban) — tételezését; csakhogy ateista naturalizmusának megfelelően egyben ennek testi — agyi? — lokalizálhatóságának vágyát is. „Ézért nehéz jó metafizikát és jó morálfilozófiát csinálni anélkül, hogy anatómusok, természettudósok, fiziológusok és orvosok lennének.” (322.)

Nos, ez a természettudományos, „orvosi materializmus” meglehetősen rossz morálfilozófiát (leszámítva *La Mettrie*, aki semmilyen se) csinált, viszont az emberi természetnek egészen jó metafizikáját. Ugyanis egy fiziológus számára már ekkor közhely volt, amit a filozófiai materializmus antropológiája — mert a természetnél is naturalistább akart lenni — nem igen vett tudomásul: ti. hogy az ember legegyszerűbb környezetre való reakciója, viszonya is egészen más, mint az állaté. Diderot is ezekre az eredményekre támaszkodva tárja fel az ember és állat különbségének „fiziológiai elemeit”, pl. az *emberi Én-tudat* szerepét abban, hogy az „*állat csak a mostban él, míg az ember az időben, csak számára van múlt és jövő a jelenen túl*” — már az „Enciklopédia” idézett „Ember” cikkében és leveleiben; s itt az állatokat egy domináns érzékkel jellemző (alkalmasint az állatok specializált ösztönmechanizmusai leszűkített leírását jelentő), ill. az embert tudata révén „általános” orientációra képes lényként leíró eszmefuttatás. „Miért van az, hogy az ember tökéletesíthető, míg az állat nem az? Az állat nem az, mert értelme, ha van ilyen, egyetlen domináns érzék által van uralva és leigázva. A kutya egész szelleme az orrában van, s az mindig szaglászik. A sas egész lelke a szemében van, és a sas mindig néz . . . De ez nem így van az embernél. Az ő érzékszervei között olyan harmónia van, amelyben egyik sem uralja a másikat, egyik sem ad törvényt az értelemnek; ellenkezőleg, az értelem az, avagy az értelem szerve, amelyik a legerősebb. Ez egy olyan bíró, melyet nem korrumpált s nem igazított le egyetlen tanú sem . . .” (323.) A halvány metafora itt kétségkívül új szintet kap; mert ami gyenge a nagymúltú szenzualizmussal szemben (sőt, szigorúan

véve nem is áll szemben vele): az „természettudományos” ellenérvnek is elég Helvétius extravagáns extrapolációi ellenében, ti. annak cáfolatához, hogy állatban és emberben egyazon érzékelőmechanizmus működik, s ekképp állat és ember viszonya környezetéhez egyforma, legfeljebb ez összevetés az ember gyöngébb érzékszervei miatt még ránk nézve kedvezőtlenebb. „*Helvétius embere öt igencsak tökéletlen állat egyesülésére redukálódik*” (325.) — öt gyatrán érzékelő állat összege; sőt, szó szerint véve bizonyos helvétiusi kikötéseket, még ennyi szubsztrátummal sem rendelkezik az ember (La Mettrie emberképe ennél jóval autonómabb *automata!*)

„*Egy érzéklet nem egyéb, mint eggyel több tény.*”¹⁸ Diderot „érezklet” és „tény” eme tételezett relációját *nem a tárgyi tények és az érzéklet-„tények”* (számára is kudarccal kecsegtető) összehasonlításával, *hanem az emberi tudás „tényével”* — melyet szerinte az érzéklet-tényekből való kiindulás nem tud megmagyarázni — bírálja. Egyrészt az agy dominanciájának elve alapján — és feltehetően a kortárs pszichológia számára is ismert „tényekre” hivatkozva — arra hoz fel példákat, hogy a gondolkodás miképpen irányítja-szelektálja az észlelést, hogy e tudatos „tervezés” (*mit akarok megfigyelni*) mennyire más érzéklet-„tényeket” produkálhat ugyanarról a tárgyi tényről. Másrészt — bár meglehetősen fogalmi tisztázatlansággal — áttér azokra az illusztráció-nál módszerbelileg is többet jelentő példákra, melyek *az emberi észlelés mesterséges segédeszközei* által feltárt új tények tükrében mutatják, hogy az emberi tudás, különösen a tudományos megismerés *nem a közvetlenül adott érzékletekkel kezdődik*, még kevésbé épülhet fel minden kötőanyag nélkül a „*sensation-fait*” széteső ténytégláiból. „*A mikroszkóp csupán egy ténnyel gazdagította a fizikát!*” (324.)

Az „*un sensation n'est qu'un fait de plus*” tétele még súlyosabb problémákat is felvet, mint az „egyszerű” érzékelés és az eszközök közvetítette tudományos megfigyelés, vagy akár az állati érzékelés és az „ítéletek”, a konceptuális gondolkodás által befolyásolt emberi észlelés különbségének elmosását. Az *érezklet-tény*, e kijelentés involválta „ontológiai” konfúzió, de nem függetlenül tőle, az *interszubsjektivitás* elméleti magyarázatának a minimumára sem képes. „*Szigorúan szólva, egyik ember érzékletei közölhetetlenek (incommunicables) a másik emberrel, mivel egyediek és különbözők*” (325.) — foglalja össze Diderot a tisztázatlan státuszú (testi? — „pszichikai”? — anyagi harmadik tag tárgy és tudat között? — ugyanitt szellemi meditátor?) *érezklet-„tények”* elméletének ellentmondásos implikációit. A leegyszerűsített locke-izmusnak (elsődleges és másodlagos minőségek, *sensation* és *reflection* megkülönböztetésének elvetése etc.) ezt a dilemmáját a kérdés dogmatikus-deklaratív megválaszolása Diderot szerint egyáltalán nem oldja fel. „Kétségtelen, hogy ugyanazon tárgyak jelenlétekor az emberekben különböző érzéki benyomások jöhetnek létre. Lehetséges-e azonban, hogy ennek következtében különböző kapcsolatokat észlelhessenek ugyanezen tárgyak között?” — kérdi Helvétius.¹⁹ Helvétiusnál természetesen a kulcskategória, a fizikai érzékelőképesség uniformitása menti a helyzetet. Így hangzik vélt válasza: „Nem lehetséges . . . Az élvezet, melyet egy szép nő ad, a szomszédom lelkébe sokkal

¹⁸ Helvétius, II. szakasz XII. fej.

¹⁹ Helvétius, II. szakasz, az „A kis benyomás, melyet érzéki benyomásainkban észlelünk, semmilyen hatással sincs az elmére” című, XIV. fejezet.

nagyobb mámort olthat, mint az én lelkembe. Mégis, ez a gyönyör az én számomra — csakúgy mint az ő számára — a legnagyobb gyönyört jelenti.” Kétségtől az *interszjektív tárgyazonosság* és rendszerében az erre visszavezetett *tárgykonstancia* problémájának legeredetibb megoldásával állunk szemben, mely egyúttal az *én azonossága* ügyét is elrendezheti, a Legfőbb Gyönyör princípiuma révén. Diderot eme harmad-(vagy hányad?-)lagos minőség megbízható objektivitására alapozott argumentációra nem is reflektál, annál élesebb megjegyzése van az interszjektív identitásra vonatkozó helvétiusi kérdésfeltevés módjáról: „*Nem értem teljesen e kérdés értelmét, mert ahogy azt felteszi, természetesen nem teszi lehetővé a negatív választ a szerző részéről.*” (329.) Persze Diderot sem a negatív — nem-realista vagy szolipszista — választ keresi, hanem a pozitív felelet kevésbé kinyilatkoztatás-szerű és kevésbé profán megalapozását. Függetlenül Diderot jogosult felkiáltásától — „Ki mondta Önnek, hogy a fájdalom és öröm állandó viszonyban állhatnak a kiváltó benyomásokkal?” (uo.) —, ha, mint Helvétius feltevése szerint, a külvilág hatásai (szeretkezések és ütések: eredeti példa) egyértelmű hozzáférést tesznek is lehetővé a kiváltott érzetsorokkal (Helvétiusnál egy elvont korrespondencia-elv valamennyire megbízhatóan kifejezhető: *kauzális* kapcsolattal), akkor is felmerülhet egy még paradoxabb probléma, ti. hogy mily módon következtethet vissza a szexuális gyönyörről a partner, a zúzódásról a bot tárgyi-objektív tulajdonságaira?! Különösen, ha a receptor, az emberi elme maga sem több, mint e fizikai fájdalmak és élvezet-érzetek egyszerű sora: „A szellem nem más tehát az emberben, mint *összehasonlított érzéki benyomásaink eredménye.*”²⁰

Helvétiusnál az emberi elme passzivitása-önállólansága biztosítja, hogy a külvilág hatásainak hűséges követője. Diderot az ellenkező irányba indul el, a fej és fogalmai nagyobb *autonómia*ja és konstruáló-készsége révén közeledhet a valósághoz. „Nem uram, a tárgyak egyáltalán nem konstans és uniform arányban hatnak ránk”, de ennek *tudatosítása* még inkább az ugyanazon a tárgykapcsolaton szándékosan a *mást* nézés vagy az ismételt és összevetett megfigyelések az új, mélyebb meglátások-felfedezések inspirálói lehetnek. (329–330.) De a nézés önmagában — ha irányított is — nem tör ki a látott kép köréből; ezért később — mintegy az apriorisztikus racionalizmus „materializációjaként” — az agynak az érzékszervek előtti, ezek működését eleve elrendező *aktivitását* (365.) hangsúlyozza. Azonban kifejtésében ebből az *agyi* aktivitásból alig marad több, mint egy hatodik — kissé komplexebb — ismeretforrás bevezetése. „Ő (Helvétius — L. M.) azt mondja, hogy az elme a kapcsolatok megfigyeléséből áll. Hozzá kell ehhez tenni: Meglehet, de vajon a szem-e az, amely megfigyeli és összehasonlítja a kapcsolatokat? Nem. A fül az, amely megfigyeli és összehasonlítja a kapcsolatokat? Nem. Ezek felfogják a benyomásokat, de más szerv az, mely összeveti ezeket. Ez az operáció egyetlen érzékszervhez sem tartozik, tehát hová soroljuk? Úgy hiszem, az agyhoz.” (361.)

Az én és a másik ember kapcsolatát is minden kapcsolatok konstruálója vagy rekonstruálója, a fej közvetíti; lévén, hogy az egyes érzéki benyomások valóban közölhetetlenek, mivel semmi alapja sincs, hogy az egyik ember érzékleteit a másikéval közösnek tételezzük. (325.) „*Felteszem, hogy ha az Isten minden egyes individuumnak egy olyan nyelvet adott volna, amely minden ponton analóg*

²⁰ Helvétius, II. szakasz XV. fej.

az érzékleteivel, az emberek többé nem értenék meg egymást. Pierre idiómájától Jean idiómájáig egyetlen szinonima sem volna . . .” (Uo.) A jelek közösek, éppen azért, mert definiálhatatlanul általános fogalmakat, tulajdonságokat jelölnek (Diderot példája a létezni, létező, lét!); mely megoldás ugyan kétes, de a kritikai rész, a szinte anakronizmus nélkül „privát nyelv” argumentumnak nevezhető „inkommunikábilis” érzet-nyelv Helvétius látszólag következetes antiszubjektívizmusára alkalmazva, zseniális.²¹

Az a gondolat, hogy a — helvétiusi definíciónak megfelelő — „privát” érzékletek, a „sensation” szférája elszigetelt egymástól az egyes embert, a XVIII. század szellemének megfelelően közvetlen erkölcsi következtetéseket involvál: ami Helvétius szerint a legteljesebben közös-azonos lévén, integrálja az emberi nemet (a fizikai érzékelőképesség uniformitása és meghatározó szerepe), itt egyszerre veszedelmes centrifugális erőnek bizonyul. Azaz ismeretelméletileg is megalapozottnak látszik az, amit Rousseau „Savoyai vikárius”-a a fizikai-érzéki-természeti ösztönöknek embert embertől elválasztó-izoláló hatalmáról vallott.²²

Amikor tehát Diderot a racionalitás, fogalmi gondolkodás, a „közös jelek” publikus nyelve kohéziós erejét idézi meg, hogy az embert az érzéki benyomások magánzárkájából kiszabadítsa, nemcsak egy gnoszteológiai *pis aller-t* próbál kikerülni. Kiutat kínál a kétes, de kitaposott kettős játék az *organizmussal*. A szervezet, mely az egyes emberben az „*opération intellectuelles*” révén integrálja azokat az izolált érzetsorokat, amelyek valóban csak „*réunion de cinq animaux très imparfaits*”-vé redukálnák az embert, s ugyanezen organizáció, mely a szó szoros értelmében az emberi faj *természeti* bázisa, biztosítja az emberi nem egységét. Egyazon logikai argumentáció bizonyítja, hogy a Helvétius koncepciója szerinti érzékelőképesség még *egyetlen ember* szeme és füle, füle és orra stb. közti „kommunikációt” sem teszi lehetővé, s azt, hogy az így felfogott emberek között lehetetlen lenne minden *társadalmi kötelek*. (335.) Midőn Helvétius hipotetikus válaszában (Diderot gyakran „dialogizálja” — sőt néha dramatizálja — kettőjük polémiáját is) „dans tout l’animal”, minden állatba helyezi azt a fakultást, mely az individuumokat interindividuális kapcsolatokra képesíti, Diderot jogosan ironizál. Azonban újra nyilvánvalóvá válik, hogy e keresett *társadalmi köteleket* Diderot sem kívánja tisztán tör-

²¹ A *privát nyelv* problémáját nemcsak a „Réfutation”-ból lehet ki- (vagy bele-) olvasni; a „Lettre sur les sourds et muets” szintén foglalkozik a publicitás és az „érzet-szavak” viszonyával.

²² A nyelv és a társadalmiság, sőt a nyelv társadalmiasító szerepének problémája Rousseau-nál egészében véve megoldottabb. A „természetes ember” fizikai függetlenségét felváltó társadalmi interdependencia kialakulásában és kialakításában az „Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről” a kommunikáció kibontakozásának, a nyelv megteremtésének és a nyelv teremtő erejének fontos funkcióit tételez. (Igaz, hogy ez az „Értekezés” még Diderot-val „közös” korszak koncepcióját tükrözi.) Mint a társadalommal születtett és a társadalom születéséhez sokban hozzájáruló faktor, a nyelv Rousseau-nál valóban túllendítheti az embert a *privát érzetek* kommunikálhatatlanságának korlátján (más kérdés, hogy a kapcsolatteremtő kommunikációval való élés a történelemben éppúgy a *visszaélés* egyik eszköze lett, mint majd minden emberi-társadalmi „találmány”). Diderot is a nyelv kapcsolat-konstituáló funkciójának felfedezését kerülgeti, de a nyelv (és vele együtt a *gondolkodás!*) radikális *történelmesítése* — a „kreativitás” kialakulásának teoretikus tételezése — nélkül; pedig az ismeret- és nyelvelméletnek ő talán mindenki másnál nagyobb szerepet szán a kortársi antropológiák antinómiáinak pozitív feloldásában.

ténelminek tekinteni, ellenkezőleg, az egyes ember fejéhez folyamodik nemcsak szubjektum azonossága, nemcsak az interszubsztivitás, hanem az ember társadalmisága konstituálójaként is. (336.) Az „antiintellektuális” Rousseau, aki Diderot ítélete szerint tiszta „*dépravation*”-nak (317.) fogja fel az ember szocializálódását, nagyobb joggal hivatkozhatott volna az értelem, a nyelv társadalmiasító erejére, mivel ő a racionalitás, a beszéd kialakulását e társadalmiasodás termékének tekintette. Diderot-nál az állat (és Helvétius csak érzéki embere) „*conscience momentanée de son existence*”-áról (pillanatnyi tudatáról) a „*conscience de l’homme entier*”-re (az egész ember tudatára) való zseniális átmenete után a fizikailag-szervileg determinálnak felfogott tudatosságról a társadalmiasságra való átmenet ugyanolyan megalapozatlan, mint Helvétius logikai bakugrása a fizikai szükségletről a társadalmi érdekre. (336–337.) Sőt talán sokkal gyengébb, mert Helvétius „partikuláris szükségletek kergetésén keresztül a társadalmi — többségi — érdek eléréséhez” elmélete tulajdonképpen a kibontakozó társadalmi tendenciáknak adekvát öntudata. „A közösségi érdek, mely az egész aktus indítékaként jelenik meg, mint tény, mindkét részről el van ugyan ismervé, de mint ilyen nem indíték, hanem úgyszólván csak az önmagukra reflektált különérdekek háta mögött nyomul előre.” (Marx: *Grundrisse*.) S ahol már a fennálló „törvénye” a privátérdek — közjó *quid pro quo*-ja, akár a cinikus *Mandeville* „private vices are public benefits” („magánbűnök — közhaszon”), akár a filantróp *Pope* „partial devil is universal good” („részleges rossz általános jó”) megfogalmazásában, ott derül ki a legvilágosabban, hogy a racionalitás princípiuma milyen gyenge norma az atomizáló érzéki vágyak, fizikai szükségletek és az ezeket kiterjesztő egyéni érdekek ellenében (pontosabban nem is szembeállítható norma): éppen az önzéselmélet jelenti ennek a társadalomnak a „racionalizálását”. A diderot-i elv, az elvont öntudat a konkrét érdeknél jóval nehezebben transzponálható az ember és társadalom viszonyának vonatkoztatási rendszerébe. Márpedig ez a „*transactus*” Diderot célkitűzése: találni legalább egy olyan területet, melyen az ember *ex definitione* és empirikusan egyaránt többnek bizonyul érzéki lénynek. E szférában lehetne az ugrópontja az egész művet (és az egész életművet) meghatározó nagy bizonyításának, hogy „még egy olyan rosszul rendezett társadalomban is, mint a mienk, ahol a diadalmas bűnök gyakran tapsolnak és a bukott erény csaknem mindig nevetségessé válik, semmi többet nem kell tenni a boldogságért, mint hogy jó emberek legyünk”. (345.) Erről a bázisról kellene elméletileg megválaszolni és ennek alapján gyakorlatilag megoldani azt az antinómiát, hogy „Fel kell-e áldozni egy forradalom véletlenjeiben a jelen nemzedék boldogságát a jövő nemzedék érdekében?” (346.) Ez utóbbi kérdés nemcsak azt sugallja, hogy Diderot a forradalmi terror tisztítótüzevel sem rokonszenvezett jobban, mint a „mindenki magáért” polgári poklával, hanem azt is, hogy az első részben adott megoldásával maga is elégedetlen (azzal ti. hogy a partikuláris érdek — sőt élet — feláldozásának, azaz a fizikai értekek emberében élő erkölcsi ember önfeláldozásának a „*filozófusok túlvilága, az utókor*” valóságos magyarázója lehet!). Igaz, ez az „utókor”-eszmé gyakran visszatér mint az individuum és az emberi faj közötti gondolati közvetítés lehetősége. A híres „Falconet-hoz írt levél”-ben az utókorhoz való viszony reprezentálja az egyes ember „nem-beli tudatát”. Persze az egyedül (történelmi) *időben élő* emberiség korszakai között a tárgyi(asult) tevékenység termékei az igazi közvetítők: „*Ha őseink semmi olyat sem alkottak volna, ami számunkra is fennmaradt, s mi*

semmi olyat sem teremtenénk, amit unokáink is élvezhetnek, a természet hiába akarta volna, hogy az ember tökéletesíthető legyen."²³

Hogy a sajátosan emberi tevékenység keresett területe Diderot-nál csak az értelem érdekszférájába eshet, az várható, de konkluzív érveket az érzékek érdeke ellenében csak úgy adhat, ha a „racionalitás” történelmietlen tulajdonságainak egy részéről lemond. A racionális emberi természet nem lehet egyszerűen a „*perfectibilité*” alapja, hanem magát is tökéletesedési folyamat alanyaként kell felfogni. A racionalitás nem tekinthető többé embertől fogva változatlanul létező hatodik érzéknek vagy komplexebb ösztönnek, hanem a csak emberre jellemző *tevékenység által kialakított-tökéletesített*, csak emberre jellemző „*ösztönnek*”: „la raison n'est qu'un instinct perfectible et perfectionné”, a tudományok és művészetek pályáján (*dans la carrière des sciences et des arts*) vált az értelem az érzékek szolgálatából azokat konkrét esetben megelőzni, irányítani képes fakultássá. (341.) Hogy valaki — igaz, korábban kiemelkedő — *tudományfejlődési* koncepcióval szálljon szembe a „*coucher avec une belle femme*” teleológiájú erkölccsel, s próbáljon megfelelni az egyének feláldozása szükségességének kérdésére, az e korban nem is volt olyan egyedülálló. Talán inkább csak annak a helvétiusi gondolatmenetnek a negációja, mely szerint az illusztrálja, hogy minden emberi tevékenység ható- és végoka az érzéki szint, hogy a tudományos tevékenység is mindig az *érzékeléssel* kezdődik.

A *tudomány „pour soi seul”, a „tisztán emberi okokért”* való emberi tevékenység modellje; amelynek mozgása — fejlődése — a *közvetlen* érdekre való vonatkoztatás nélkül — az „*egyedül önmagáért*” kutatott igazságok megközelítésén keresztül történik. S éppen ezen öntörvényű haladás kiteljesedése kapcsolódik a hasznosság világához, az ipari-technikai felhasználhatósághoz. Helvétius „ha minden ember egyetért a geometriai bizonyítások igaz voltával, ez annak a jele, hogy közömbösek e bizonyítások igaz vagy hamis voltát illetően”²⁴ tételének igaz vagy hamis volta egyáltalán nem hagyja közömbösen Diderot-t: „Közömbösek! Kérdezze meg erről az építész, a festőt, a tervezőt, a mérnököt, a technikust, a mechanikust, a konstruktórt, az optikust, a geográfust, az asztronómust, a Tudományos Akadémia csaknem minden osztályát!” A régi, ill. új módszer-magyarázat elméleti igazságát és gyakorlati alkalmazhatóságát védő „*partizánok*” között folynak Diderot szerint az emberi történelem legtermékenyebb küzdelmei; „la chaleur des protecteurs de la méthode ancienne et celle des agresseurs de la méthode nouvelle”, a régi védői és az új harcosai a tudomány területén nem indifferensen, de az eddigi eredményeket megtartva — ez Diderot fejlődés-ideálja! — győznek vagy veszítenek, egyaránt az emberiség „hasznára”. Ezért értékeli magasra a szorosabban vett tudományfejlődésen belül a közel egyenértékű rivális elméletek „*küzdelmét*”. (A newtoni és a karteziánus fizika konfrontációját — korai newtoniánus, későbbi

²³ Lettre à Falconet; Asszat—Tourneux kiad., XVIII, 179. A folytatásban ezt az „emberiség emlékezetéhez” kapcsolódó tevékenységet éppen a közvetlen hasznosság feláldozásával („*consacrer l'utilité*”) jellemzi. „Az individuum eltűnik, de a nem elpusztíthatatlan: ime, ez az, ami azt az embert igazolja, aki élettevékenységét az utókor oltárán áldozza fel.” (180.)

²⁴ Helvétius, II. szakasz XVI. fej. Az igazság kedvéért meg kell mondani, hogy bár Helvétius elmélete kizárja az „*önértékű*” igazságkeresést teljesértékű motívumként, még inkább társadalmi megbecsülés tárgyaként való elfogadását, ez a rész „*közömbös*” igazságú természettudomány és az „*ideológia*”, az érdek determinálta filozófia—etika etc. megkülönböztetéseként nem hamis.

karteziánus, s még későbbi, a mechanikát a múlt, a kémiát a jelen, a biológiát a jövő tudományának tartó elkötelezettsége ellenére — nagyon egészséges „relativizmus” inspirálójának tartotta.) Ezért nemcsak a régi, rigorózusabb és az új, nagyvonalúbb teória képviselőinek részigazságát ismeri el pl. az infinitezimálszámítás születésekor (347.), hanem korábban szokatlan toleranciával tekint a természetfilozófiai, sőt metafizikai spekulációk — a termékeny tévedések — világára. Nem egyszerűen a zseniális tévedések és apró igazságok szembeállítására erejéig, hanem az előbbieket szerepét felfedvén ez utóbbiak megfigyelésében. (Példája a *leibnizi* monadológia, mely őt magát is jelentősen befolyásolta egy dinamikusabb természetkép kialakítása kísérletében és az „*élet-tudományok*” jelentőségének felismerésében; vö. 348.) Szerinte ha az egész emberi megismerés — miként Helvétiusnál — az ideák kombinációja lenne (a tudomány magyarázata pedig, hogy az emberek kombinálják ideáikat, ha érdekükben áll e kombináció), akkor nem lehetne igazi, tulajdonképpeni *tudományfejlődésről* beszélni (legfeljebb új érzéki tapasztalat — pl. felfedezések — esetében). Ahhoz azonban, hogy a tapasztalat *szisztematizálásánál* több lehessen a tudomány, nemcsak a „*physica cave metaphysicam*” és a „*hypotheses non fingo*” korjelszavakat kellett megkérdőjelezni, hanem ezzel együtt azt a *tapasztalat-fogalmat*, a „*tiszta tényeket*” prezentáló empirián alapuló absztrakciós (Helvétiusnál kivonós) *általánosítás-elméletet*, amely a materialista ismeretelmélet egyedüli formája látszott lenni (s volt is a filozófiatörténet jelentős periódusában).

„*Mindig a tapasztalás nyomán kell lépegetnünk, és sohasem szabad megelőznünk a tapasztalást*”²⁵ — itt Helvétius az előítéletellenes empirizmus legfőbb előítéletét fogalmazta meg.²⁶ Diderot a tudományos tapasztalás — megfigyelés — *előfeltételévé* teszi az előzetes feltevés, az igazolandó hipotézis meglétét; azt, hogy tudjuk, *m i t* figyelünk meg. „*De vajon véletlenül teszik-e a megfigyelést, csak véletlenszerűen tapasztalnak az emberek? Nem előzi-e meg a tudományban a tapasztalatot mindig egy feltevés, egy analógia, egy szisztematikus eszme, melyet a tapasztalat megerősít (confirmera) vagy lerombol?*” (349.)²⁷

A helvétiusi ideál világos: „A nagy felfedezésekhez úgy jutunk el, ha tényről tényre haladunk” (uo.), és elrettentő ellenpéldaként Descartes, aki prekonceptiójához keresett tényeket. Diderot példája — pontosabban ezen egész elméletének fő forrása — is Descartes, akinek filozófiai feltevései, éppen azért, mert nem kullogtak az eddig elfogadott-megfigyelt empirikus „tények” után, a tudomány továbbhaladásának és e haladás irányának tudatossá tételéhez jelentősen hozzájárultak. Igaz, hogy ez a hozzájárulás még jelentősebb lehetett volna, ha maga Descartes kidolgozza elmélete-elvei tudományos teóriaként való igazolhatóságának elveit: „Én megbocsátom Descartes-nak, hogy előre elképzelte az ő mozgástörvényeit, az, amit nem tudok soha megbocsátani az, hogy nem mutatta meg, hogyan lehet tapasztalatilag bebizonyítani, hogy ezek a természetben valóban olyanok, mint amilyeneknek elképzelte.” (Uo.)

²⁵ Helvétius, XX. fejt.: „Az ember kirándulásai és felfedezései a szellemi birodalmakban mindig ugyanazok voltak.”

²⁶ Vartanian elemzi La Mettrie „L’Homme-Machine”-jához (ed. & introd. by A. Vartanian, Baltimore 1966) írt bevezetésében, hogy a felvilágosodás általános — különösen pedig erkölcsi — előítéleteit igen kevésbé osztó La Mettrie itt meghátrált, és a feltevést, a tapasztalat „elé” szaladó hipotézist nem merte a nevével nevezni.

²⁷ Ugyanezt fejti ki bővebben az „Enciklopédia” „Conjecture” címszava; a gondolat jelentőségéhez lásd Popper „Conjectures and Refutations”-ében az orientáló hipotézis, a heurisztikus elméletek szerepét.

A tapasztalatot megelőző, a természettudományos kutatás irányát meghatározó hipotézisek eme nagyszabású rehabilitációjával nemcsak a modern metafizikákat tisztázta a tudományellenesség népszerű vádjá alól, hanem a tudományok fejlődésének meghatározását is kivette a — Helvétius által nagyon materialisztikusnak (i. e. igen kevés ember által befolyásolhatónak) tartott — véletlen kezéből. „Helvétius azt mondja, hogy véletlenül találjuk meg a keresett dolgot . . . de nem előzi-e meg a kísérletet mindig meghatározott elmékedés vagy valamely rendszeres ideál, melyet a tapasztalat által igazolnak (*à vérifier par l'expérience*).” (376.)

A kísérlet, a tapasztalat *tudatos* szelekciója szerepeltetésével ki lehet ütni Helvétius kezéből a feltalálások és felfedezések véletlennel való álmagyarázatának fegyverét; legalább a tudománytörténetben egy olyan fejlődés-hipotézishez eljutva, melyben nem „Kleopátra orrán” múlik a változás vagy változatlanúság. Diderot a technika „szükségei” általi meghatározottság (ha lehet még fontosabb) felfedezésével, a *tudomány*, „felfelé” (*filozófia*, metafizika) és „lefelé” (*technika*) való kapcsolódásának a kidolgozásával szakítani képes a végső soron irracionálisztikus véletlen-elmélettel. (Melyet Helvétius azzal a „demokratikus” kiegészítéssel próbál elfogadhatóbbá tenni, hogy elvileg mindenki tehet véletlen-felfedezéseket; ami megint végeláthatatlan vitákat provokál arról, hogy a *tudomány mindenki által elsajátítható jellege*, az, hogy végső soron a mindenkiben meglévő *bon sens* „terméke”, egyenlő-e azzal, amit Helvétius állít, ti. hogy az egyes elméletek kialakításában semmi szerepe sem volt a tudós társadalmi, teoretikus és világnézeti, sőt akár individuálpszichológiai „beállítottságának”²⁸)

Helvétius valóban *szisztematikus* gondolkodó: az „*égale aptitude*” (egyenlő képességek) elve és az ember tökéletes transzformálhatósága, az empirista episztemológia — az „ez fehér” és „ez fekete” konstatálása mint a megismerés kiinduló- és végpontja — és az ilyen igazságok „demokratikusan” egyenlő esélyű felfedezhetősége egyetlen töretlen logikai láncsor szemei. Ez azonban azt is jelenti, hogy — bármennyire is hangsúlyozza Diderot a materializmus, a monizmus alapelveinek közösségét (316.) — végső soron csak előfeltevéseivel lehet szembeszállni. Diderot-nál valóban döntő — nemcsak gnoszeológiai — jelentőségű annak bizonyítása, hogy az ember (az elme és operációi) nem redukálható az „érzéket-tények” addíciójára és absztrakciójára (kivonására). Ehhez azonban annak kimondása is szükséges, hogy az ember elméleti és praktikus tevékenységének *igazsága* és igazolhatósága nem a triviális tényekre való visszavezethetőség. Helvétius rezüméje így hangzik: „Ügyszólván valamennyi filozófus egybehangzóan vallja, hogy a legmagasztosabb igazságok, mihelyt leegyszerűsítettük és a legapróbb elemeikre szűkítettük őket, tényekké változnak, és ettől fogva az elme számára nem mondanak többet, mint ez a

²⁸ „Az a tény, hogy általában el- és felismerik azokat az igazságokat, melyeket Newton és Locke munkái tartalmaznak, vajon azt jelenti-e, hogy általában képesek ezeket felfedezni? Tagadom.” (325.) „Helvétius itt összekever két, ugyancsak különböző dolgot: a *megtanulás* és a *felfedezés*, *feltalálás* könnyedségét.” (347.; az én kiemelésem — L. M.) Sőt, ha megfordítjuk a helvétiusi tételt, s az, hogy a tudomány és művészet legnagyobb értékeit minden normális ember képes élvezni, érteni, azt jelentené, hogy csak akkor képes ezek elsajátítására, ha maga is képes aktuális megalkotásukra — márpedig a megtanulás és a megalkotás azonosságát célzó hosszadalmas fejtegetésnek Helvétiusnál nincs más értelme —, akkor nem több, hanem kevesebb lehetőséget biztosítottunk az empirikus egyének számára: „Ez lenne Helvétius embere, aki semmit sem képes meglátni a maga kis tehetségén túl.”

kijelentés: *a fehér fehér, a fekete fekete.*²⁹ Erre kivételesen Diderot kérdése is felelet: „*Mais cette reduction, est-elle toujours possible?*” („*De vajon ez a visszavezetés mindig lehetséges?*”; 351.) Helvétius szerint *szükséges*, mivel e tautológiáktól való elszakadás vagy a „tiszta érzéletektől” („*sensations stériles*”) történő alkotó eltávolodás, ezek transzcendálása tenné *közölhetetlenekké* az igazságokat.³⁰ Tehát Helvétius ugyanazzal a váddal illeti az autonóm-aktív gondolkodás feltevését, mint Diderot a passzív és privát érzéletek végső autoritásának az állítását. Helvétiusnál nyilvánvaló „politikai” funkciója van e „fekete-fehéren kimondható” (324.) igazságoknak: azt a legkönnyebb beláthatóvá tenni, ami „érzéketesen” vitathatatlan. Itt megfelelkezik saját „érdekleméletéről” (arról, hogy a háromszög és az erény definíciója nemcsak szabatosságában különböző), s az elme előtti igazolhatóságról a társadalmi törvényeket átalakító belátásig olyan direkt átmenettel tér át, hogy Diderot — aki maga is ilyen „következtetéstípussal” kísérletezik — kényszerül az elméleti igazság és a gyakorlati igazságosság közti hosszabb és bonyolultabb utat hangsúlyozni. Keserű példája a szabadkereskedelem elméletileg „igazolt” elvei és a megfelelő reformpolitika közti szakadék, melyet az érdekellentétek szinte áthidalhatatlanná tesznek: Turgot, Necker és Linguet vitájában nemcsak evidenciákat vágnak egymás fejéhez. (352.) A fehérre-feketére való visszavezethetőség, még ha lehetséges lenne is, elégtelen a jó—rossz, igazságos—igazságtalan elméleti levezetéséhez, s főleg praktikus programként való bevezetéséhez.

4

Miután Diderot gondosan megmutatta, hogy milyen nehéz a fizikai tény-igazságokról az erkölcsi és társadalmi praxis princípiumaira való ugrás, neki-lát, hogy ugyane *salto mortalét* (mely a felvilágosodás filozófiai menetrendjéhez tartozott) az észigazságok, ill. a mechanikánál „magasabbrendű” biológia bázisáról megtegye. A tapasztalaton túllépni tudó teória, a természettudomány léte csaknem olyan közvetlenül kapcsolódik az „erény lehetősége az aktuális erkölcsi gyakorlat, az empirikus erkölcsstelenség ellenére” problémájához, mint *Helvétiusnál az érzékelés ismeretelméleti predominanciája az érzékiség morálteleológiájához*. Sőt néhol Diderot még határozottabban vallja a *természettudományos megismerés* és az *erkölcsi gyakorlat* „közös logikáját”; azt, hogy az ember minden tevékenység típusában az aktuálisan adott mögé tud menni — a tapasztalati tények és az empirikus erkölcsi gyakorlat tudatos meghaladásával — az emberi természet kitüntetett természeti adottságai révén. A szenzualizmus és a racionalista tradíció közti választás gyakran Diderot-nál is „erkölcsi” kérdés (amikor a szenzualista pozíciót veszi át, akkor az erény, a morális szabadság nála is „üres szó” — „Levél a vakokról”, D’Alembert-dialógus, „Levél Landois-hoz” stb. —, míg a teoretikus aktivitás tételezése mindig összekapcsolódik egy racionalisztikus morálfilozófia megalapozásával); de az erkölcs- és társadalomelmélet levezethetősége az ismeret- és természetelmélet premisszáiból számára is a materialista monizmus egyetlen lehetséges

²⁹ Helvétius, II. szakasz XXIII. fej.

³⁰ Helvétius, II. szakasz XII. fej.

útjának tűnt. A másik alternatíva Rousseau programja, aki expliciten az erkölcsi gyakorlat szempontjai szerint vezeti le választásait az „elméleti” filozófia, a természetbölcselet stb. vonatkozásában. Ez azonban, idealisztikus, aszkétikus volta ellenére, éppúgy *erkölcsi relativizmushoz* vezet Diderot szerint — mivel *nem természetadta az erény elve*, hanem a *magunknak adott* törvényeknek való engedelmeskedés —, mint az empirizmus egyszerű erkölcselméleti extrapolációja (Helvétius). És Diderot a tradicionalisták (*természetjog-teoretikusok*) között találta magát, mikor élete utolsó évtizedében „*az erény mesterséges*” tézisével, azaz *Helvétiuszal és La Mettrie-vel, akiket marquis de Sade, és Rousseau-val, akit Robespierre vallott ősének*, szállt szembe („Réfutation” és a „Claude et Néron”). A természetjogi princípiumot analóg argumentációval akarja szembeállítani az elvtelen gyakorlati erkölccsel, mint a filozófiai posztulátumokat a „nyers” tapasztalati tényekkel. (Azt azonban kevésbé tudja megmondani, hogy egy erkölcsi ideál miképpen orientálhatja az erkölcsi gyakorlatot, azt, hogy egy metafizikai eszme hogyan befolyásolja a természettudományos kutatás konkrét kísérleteit.)

„*A törvények nem adhatnak nekünk ideát az igazságról; nekem úgy tűnik, hogy a törvények előfeltételezik az igazság ideáját.*” (355.) — Ez az elvont, pozitív jogot „logikailag” megelőző, igazság-idea néhol kiegészül az empirikus erkölcs-telenséget empirikusan-történetileg megelőző erkölcsi ideák (inkább: érzések) nem kevésbé halvány s bevallottan bizonytalan leírásával. „Sem állítani, sem tagadni nem kívánom, hogy a vadembernek volt vagy nem volt valamely ideája az igazságról.” Ugyanakkor számtalan helyen tétélezi az „*homme sauvage*” tudattalanul erkölcsös gyakorlatát, igazságérzetét, pl. hogy a saját munka termékét saját terméknek tekintette; csakúgy, mint az „*homme civilisé*” erkölcs-telen gyakorlata ellenére intakt igazságvágyát, az örök erkölcsi normák és az erény tiszteletét az igazságtalanságot törvényerőre emelő zsarnokságban. Bár Diderot is világosan látja, hogy ha az *erény gyakorlati elvetését* teljesnek-általánosnak tekinti, akkor az *erkölcsi fogalmak elméleti ismerete* éppoly kevésbé biztosíthat arról, hogy teória és praxis eme kilátástalan divergenciája valaha és valahogy megszűnhet, mintha maguknak az erkölcsi törvényeknek és fogalmaknak a kialakítását a környezet, a valóságos „erkölcsi” gyakorlat kezébe adná. Ott is, ahol „*az erény nem hasznos*”, kell hogy „szüllessenek olyan erényes emberek, akik elveik szerint élnek és halnak meg”. (391.) — „Kell”, mivel a totális „demoralizáció” nem lehet a majdani moralitás bázisa. Ez a pozíció még Helvétius felszínes, „fenomenológiai” leírásaival szemben is gyenge vára a humanizmusnak. „Európa legtöbb népe spekulációban tiszteli az erényt; gyakorlatban viszont megvetik”³¹ — mit mond erre Diderot, aki legtöbbször maga is csupán erre a teoretikus tiszteletre hagyatkozik? „Egyáltalán nem hiszem. Úgy tűnik nekem, hogy ezen az egész oldalon több a szellemeskedés, mint az igazság... Úgy érzem, hogy ez a munka legkedvesebb illúzióimtól foszt meg.” (391–392.) Melyek ezek az illúziók? Mindenekelőtt az, *lévén az ember az egyetlen erkölcsi lény, az ember szükségszerűen erkölcsi lény*, azaz amíg az ember ember marad, kizárja a tökéletes demoralizálhatóság lehetőségét. „Amidőn Ön definiálta az embert, azt mondta, hogy az ember egy olyan állat, amely kombinálni képes az ideákat. Vajon milyen ideákat kombinál az ember; nemde mindenkifölött nyugalma, jóléte, biztonsága ideáit, olyan

³¹ Helvétius, IV. szakasz XIII. feje.

fogalmakat, melyek közel állnak az igazság fogalmához?” (356.) Függetlenül attól, hogy a „Réfutation” jó része épp azt teszi kétségessé, hogy az egyik ember jóléte, boldogsága magától értetődően kapcsolódik a Jóhoz, a másik ember javához, a biztonság, boldogság feltételezett tudattartalmairól ezek megvalósítására, gyakorlati létére való következtetés, ha lehet, még megalapozatlanabb, mint az, amelyiken Diderot ironizál, ti. hogyha Helvétius szerint azért megyek el egy filozófiai vitára, mert fizikai lény vagyok, ez annyit tesz, mint azt mondani, „megyek, mivel lábam van”. (304.) Az embernek feje van, tehát feje fogalmainak megfelelően cselekszik; csak hogy a rossz éppúgy racionalizálható, mint az erény, mint az ember lényegi erkölcsi lehetőségei! Akinek fejében az aktuális társadalom létező erkölcstelenséget tudatosító fogalmak vannak, az nem az igazságosság ideájával asszociálja önnön jólétét. Erre — bár rossz lelkiismerettel — Diderot is azt mondja, hogy ezeket a fejeket le kell vágni; de nem azért, mert menthetetlenül integrálódtak a dehumanizálódott társadalomba, mint a „*vertu-terreur*” asszociációi mondanák, hanem mert nem integrálódott az emberi nembe, mert természeti deviáció, „*monstre*”; lévén hogy az emberi nem fogalmához hozzá tartozik az emberiség fogalmának és érzésének megléte.

Az, hogy Diderot *ex definitione* zárja ki az „erkölcs a gyengék menedéke” divatos cinizmusát, tulajdonképpen az emberdefinícióhoz kapcsolt erkölcs-fogalom tautologikus voltát mutatja. „Az erős ember nem bronzember. Ha bronzember lenne, nem volna többé ugyanazon faj, mint a hús-vér ember; akkor nem lehetne közös morálja az emberi fajjal; mivel a morál az organizáció közösségén alapul, forrása fájdalomnak, szükségletek közössége, ugyanazok az örömeik és egyazon ellenszenvük, ugyanazon vágyak és szenvedélyek megléte.” (356.; az én kiemelésem — L. M.)

Az emberi faj egységének természeti bázisa — a közös szervezet — lényegében változatlan a történelmi-társadalmi transzformációkban, tehát ezek ellenére is meg tudja őrizni a vele valamiképpen „konstans konjunkcióban” levő moralitás minimumát. Ezt az arrogáns szimplifikációt nem magyarázhatja, hogy Diderot-t nem elégítette ki a *jövő társadalom morálját* így vagy úgy az államhatalom jogi törvényeihez kötő koncepcióknak — az általános akarat vagy a nagyobb rész érdeke realizációjának — humanizációs lehetősége; s főleg a felfogásokban azon kérdés megválaszolatlansága, hogy *hogyan éljünk a jelen, rossz berendezkedésében*”. Az, hogy itt még erősebben fogalmaz Rousseau vidéki magány-idealizációjával szemben — „Horatius procul negotiis-ja Maecenas villájában”! (433.) —, egyáltalán nem azt jelenti, hogy saját párizsi házat vagy akár a király kegyencnőinek ajánlott avagy cárnői kegyhez címezett reformtervezeteket megoldásnak tartotta volna (nemcsak a privát lelkiismeret, hanem sokkal inkább a legmagasabbrendű erkölcsi értékeket általánossá tevő társadalomhoz vezető „közút” — a jelen berendezkedésből való kiút — keresése szempontjából). Az erkölcsnek a társadalom előtti (hogy „fölötti” lehessen) természetétörvénye tételezésének az a magyarázata, hogy a nihilizmust itt már nem az egyes ember esetleges embertelen természetéé tekintik (mint az „Enciklopédia” „Természetjog” cikkének „hőse” esetében), hanem az aktuális társadalom törvényei felismerésének és felhasználásának („Rameau”). S ez utóbbiról kellene kimutatnia, hogy bár *standard* viselkedés, *nem normatív*; bár a jelen körülmények között természetes, az ember fogalmát figyelembe véve „természetellenes”. Diderot azon 1760 után írt művei, melyek konzekvens naturalizmusukkal gyöngítik valamely racionalisztikus „norma-

tív természet” erkölcsi kompetenciáját,³² csak az *erkölcsnélküliséggel, sohasem az immoralitás művészetével* kacérkodnak. A tahiti lányokba nevelt promiszkuítás nem veti fel azt a dilemmát, amit az a prostitúció, melyre a „Rameau” remek logikájú „LUT”-je készíti fel leányát. Ez utóbbihoz hasonló környezeti hatások alól megint csak akkor van remény a menekülésre, ha az ember nem „nevelhető”-modifikálható határtalanul, azaz rossz atya vagy „kormányforma” nem semmisíthet meg egy olyan „emberi magot”, melyet a *természet adott* (és csak a természet vehet el — a „szerencsétlenül születettek” *szörnyeitől*).

Ha a „*természetes*” norma ambivalenciájának *sade-ista* felhasználhatóságát nem is láthatta előre, azt, hogy az az *emberi „szervezet, mely az alap alapja”* (a morál bázisa az emberi nem egysége, melynek alapja a szervezet uniformitása), egy olyan természettörténeti folyamat terméke, melynek a túlélő erősebb — az alkalmazkodóképesség — ad törvényt, nem tartotta triviális ellenvetésnek. „*A világ az erősebb otthona*”, tér vissza többször (elsősorban szenzualista színezetű írásaiban: „D’Alembert álma”, „A fiziológia elemei”). A természetjog általánosságáról azonban nem tudott lemondani abban a jogállamban, melyben „Rameau” normái általánosak.³³ De tegyük fel egy pillanatra, hogy a természeti *struggle for life*-ban tökéletesedett emberi szervezet szilárdabb bázisa a morálnak, mint a történelem küzdelmeiben kialakult társadalmi „szervezetek” törvényei. Vajon a testi organizmus mindent — morált is — meghatározó funkciói a *szabadság, választás, az erkölcsi felelősség* számára több teret biztosítanak, mint a társadalmi struktúrában ránk osztott szerep?

Az emberi test *kifele* némileg autonóm gépezet: észlelése, gondolkodása, reakciói közvetlenül *saját* belső állapotai és állapotváltozásai által meghatározottak, s a külső-környezeti hatás csak ezeken keresztül válthat ki még egy egyszerű reflexet is; az ember reakciói talán többet mondanak az ember természetéről, mint arról a természeti objektumról, okról, mely ezeket kiváltotta. A (Locke követőinél jóval dezintegráltabb) „*karteziánus*” iskola ezzel a koncepcióval a szenzualistáknál dialektikusabb ember-képet — az ember-gépet — konstruált: az emberi akciók direkt determinánsai az ember „*belső*” természetében zajló folyamatok, és az emberi reakciók nem direkte a *külvilág* kauzális láncának részei. *Ismeretelméletileg* ez az idézett diderot-i gondolatmenet a jelenlevő tárgytól, külső környezet aktuális affekcióitól kísérelte meg függetleníteni a gondolkodást: „rosszul aludtam, rosszul gondolkodom; fájdalom van, s szellemem szétszórt, megerősödöm és visszanyerem szellemem frissességét”. (405.) De állítsuk csak az „Anti-Seneca” — *La Mettrie* — egy részlete mellé, mely az erény „*természettudományosan*” értelmetlen jellegét hangsúlyozza: „Ha jót vagy rosszat cselekszem; ha reggel erényes és este bűnös vagyok,

³²Pl. a már említett „Suite de l’Entretien”-ben Bordeau doktor és Mademoiselle de l’Espinasse „*természettudományos*” szexológiája, mely azt bizonyítja, hogy a szexuális szokások valóban szokások, *konvenciók, azaz nem létezik „normális”, „természetes”* nemiség, lévén, hogy a „*természetellenes*”, az ún. „*perverziók*” *éppoly természetesek*, mint a momentán morálisan megengedett. „Mindaz, ami létezik, nem lehet sem a természet ellenére, sem természetellenes létező . . .” (Assézat—Tourneux kiad., II. 187.)

³³„Őn úgy látom, csúfolódik vélem, filozófus uram. Őn nem tudja, kin nevet. Nem sejti, hogy én most az udvar, a város túlnyomó részét képviselem. Gazdagjaink — legyenek bármily rendű-rangú emberek — vagy bevallják önmagukban, vagy elhallgatják mindazt, amit most én mondtam Önnek; mindenképpen tény, hogy ők ma pontosan úgy élnek, mint ahogy én élnék, ha gazdag lennék.” (Diderot: „Mindenmindegy Jakab meg a gazdája” és „Rameau unokaöccse”, Budapest 1960, 279.)

a vérem ennek az oka, ez sűríti, oldja fel, állítja meg vagy sietteti az érzetet, mint amikor inkább az egyik utat választjuk, mint a másikat, az agyvelőmben préselt s onnan az idegeimbe visszatérő fluidumok készítenek arra, hogy egy parkban inkább jobbra forduljak, mint balra. És én mégis azt hiszem, hogy én választottam, és örülök szabadságomnak. Valamennyi cselekedetünk, a legszabadabbak is, ehhez hasonlatosak.”³⁴

A keringési zavar nem erkölcsi kérdés, az erény mesterséges, azaz csak a társadalmi együttélés — La Mettrie-nél szükséges — szabályozója; innen történelmileg is, logikailag is csak egy lépés Sade „közömbös természetéig”, mely ötletért a márki „La Vérité” c. versében le is rója háláját a „L’Homme-Machine” szerzőjének. „A gyilkosság egyáltalán nem valamiféle destrukció; aki elköveti, nem tesz többet, mint hogy variálja a természeti formákat, máshogy rendezi el az anyagi elemeket . . .”³⁵

Ez persze éppúgy nem következik a „lélek testi” tételéből, mint III. Richárd konklúziója a jámbor lelkek üdvözülése tanából:

Anna: Megölted a királyt?

Gloster: Megengedem.

Anna: . . . ő, erényes volt, nemes és szelíd.

Gloster: Örüljön hát az ég ura, hogy ott van.

Anna: Az égben van s oda te sohasem jutsz.

Gloster: Köszönje meg nekem, hogy odaküldtem:

Ott volt a helye, nem köztünk a földön.

(I. felv. 2. szín; ford. Vas István)

De következhet: s e cinikus *ad absurdum*-vitel valójában felszínre dobja e vilásképek latens és leküzdhetetlen antinómiáit.

Node lehet, hogy Sade szellemével való kísértés fölösleges, mert Diderot a tudati tevékenységek testi meghatározottságát nem mindig kapcsolja össze a morálisan megítélhető cselekedetek közvetlen természeti determináltságával. Illetve csak akkor, amikor az egyes embert emberi és nem-emberi környezetével egyaránt szerinte is csak a „*sensation*” köti össze, és más reális kötelék nincs is (pl. „*Entretien*” stb.). „*Az akarat nem kevésbé mechanikus, mint a megértés. Egy ok nélküli akarat tette khiméra . . . Azt mondják, hogy az akarat szüli a vágyat; ez éppen fordítva van: a vágy az, amely az akarat szülője. A vágy az organizáció gyermeke.*”³⁶ Vagy e Hobbes-szerű levélrészlet: „Ha jobban megnézzük, rájövünk, hogy a szabadság pusztán szó, értelem nélkül való; nincsenek, nem is lehetségesek szabad lények; nem vagyunk mások, mint ami az általános rendből, a szervezeti adottságokból, a nevelés és az események együttes hatásából következik.”³⁷

Ezek meglehetősen közhelyszerű fejtegetések, mint ahogy az a klasszifikáció is, mely az ember természeti, ill. társadalmi determináltságát akképp tipizálja, hogy: 1. vagy Rousseau-val mondjuk, hogy van valami természeti jószág,

³⁴ La Mettrie: *Anti-Seneca*; „Filozófiai művek”, Filozófiai Írók Társasága XXX., Budapest 1968, 293.

³⁵ Sade: „*Dialogues destinés à l’éducation des jeunes demoiselles*” (Fiatal lányok nevelésére szánt dialógusok!). Idézi *Vartanian*, La Mettrie „*L’Homme-Machine*”-jának Bevezetésében.

³⁶ Assézat—Tourneux kiad., IX, 351—352. (Az én kiemelésem — L. M.)

³⁷ *Lettre à Landois*; Assézat—Tourneux kiad., XIX, ill. „Válogatott művek”, 124—125.

melytől a társadalmi fejlődés megfoszthat, 2. vagy Helvétiuszal, hogy a rossz emberi természetet csak a társadalom teheti jóvá. (316.) Csakhogy Diderot „táblázatában” minden hely logikusan ki van töltve, s logikailag legkevésbé sem kizárható a természeti és társadalmi determinánsok negatív egysége: 3. „Az ember abszolút bűnös lény, félig természete, félig társadalmi helyzete miatt.”³⁸

Az „abszolút” depraváció állapotát azonban sohasem lehetne meghaladni; a két rossz közül, éppen azért, mert a normatív természetre alapozott értékeitetek konfúzusak-képlékenyek, inkább a természetileg adott normák lehetnek azok, melyeket a társadalom nyilvánvaló dehumanizáló hatásával szembe lehet szegezni. Valahol a *rousseau-i* „Vallomások” és „Hitvallások” patetikus logikája és a *voltaire-i* „ha nem létezik, ki kell találni” cinikus stílusa között van Diderot *ad naturam* döntése: „Nem, drágám, a természet nem tehetett rosszá bennünket; csak a rossz nevelés, a rossz példák, a rossz törvények, melyek rosszul kormányoznak bennünket. Ha ez téves lenne, végül is megelégednék azzal, hogy szívem mélyén megtaláltam e meggyőződést, és fájdalmasan rátekintek akkor is, ha a tapasztalat vagy a reflexió talán kiábrándít. Mivé válhatnék különben? Vagy egyedül kellene élnem; vagy úgy kellene tekinteni magam és a világot, mint akit csak bűnösök vesznek körül.”³⁹ Azaz, ha nincs Természeti Norma, akkor ebben a társadalomban Rousseau-nak igaza van: egyedül kell élni vagy embermegvetés közepette. De „a materializmus az embergyűlölet ellenszere”.⁴⁰ Az erkölcs „evilágisága” nemcsak a tradicionális túlvilág hiányát jelenti, hanem azt is, hogy az emberi és erkölcsi világ ideáljai számára azon világ valóságában, abban a „rossz berendezkedésben”, abban a „megrontott nemzedékben” stb. is *modus vivendit* kell találni, amely az erkölcs és az ember részére oly kevés lehetőséget látszik adni. Nem kell „úgy tekintenem magam, mint akit bűnösök vesznek körül” — mivel az ember *ex natura* nem bűnös, sőt egy naturalista providencializmus jóvoltából „jó”; azaz minden ember csakúgy, mint Sophie szerelmese, a szíve mélyén érzi az igazság összes attribútumait, melyekre a reflexió oly nehezen tud reális referenciát találni. „Úgy tűnik, hogy ezen két vadember között (most már vadember is van, jog is van — fél tucat oldallal előbb Diderot még azt állította, hogy nincs ideája, vajon van-e a vadembernek ideája az igazságról; itt különben az egyik vad a gyümölcs megtermelője, a másik a tolvaja! — L. M.) van valami primitív jog, amely áthatja cselekedeteiket, és amelynek a majdani írott jog csupán interpretációja, exemplifikációja és szankciója. A vadembernek meglehet nincs szava, mellyel megjelöli a jót és a rosszat; csak kiáltani képes, de vajon e kiáltásnak nincsen jelentése? nem több-e, mint egy állati üvöltés? A dolog olyan lenne, amilyennek ő (Helvétius — L. M.) lefesti azt, ha két vadállat között játszódna le az ügy; de az ember nem vadállat, és ezt a különbséget nem lehet negligálni, amikor cselekedeteit megítéljük.” (387–388.) Kell lennie egy ilyen méltányos természetes jognak (jogérzéknek), különben a filozófia a „rossznak adna felhatalmazást” (*autoriser le méchant*; 388.); s még inkább mert *jus naturalis* nélkül tehetetlen lenne az *injustitia socialis* ellenében.

A „Réfutation” egyik elsődleges bizonyítandója, hogy „a fizikai és a morális közötti különbség éppoly szilárd, mint az állat és ember, az érzékelő és a gon-

³⁸ Lettre à Deschamps; Assémat—Tourneux kiad., XIX, 435.

³⁹ Lettre à Sophie Volland, 1960. dec. 1.; Assémat—Tourneux kiad., XIX. (Az én kiemelésem — L. M.)

⁴⁰ La Mettrie: Epikurosz rendszere; „Filozófiai művek”, 190.

dolkodó lény között”. (303.) S néhol az ember—állat distinkciót lényegében csak a morális és fizikai különbségének „kvalifikációjával” tudja fenntartani, mivel az ember fizikai természetét (organizáció) egyértelműbben emberinek találja, mint a történelmi társadalmak erkölcsi elveit, a természettörvényben több erkölcsit talál, mint a történelmi jogban. „Néhányan azt gondolják, hogy a történelem tanulmányozásának meg kell előznie a morálteóriákat; én nem osztom ezt a véleményt. Számomra hasznosabbnak tűnik az igazságosság és igazság ideájának előzetes megszerzése, mielőtt megismerkednénk azokkal a cselekedetekkel, azokkal az emberekkel, akikre alkalmazni kell . . .”⁴¹

E radikális ahisztórizmussal nem állt egyedül kortársai közt (s maga választotta őse, *Hobbes*, hű követőjének bizonyult, akinek filozófia-definíciójából — természettudományok plusz politika — „nem-rationális”, empirikus jellege miatt kimarad a történelem). Csak ezzel a történelmietlenséggel tud más morált tételezni, mint azt, amely a történelmileg uralomra jutott erkölcstelenség elől el akar menekülni („egyedül kell éljek”); vagy mint azt, amely ezt ki akarja használni és szolgálni.⁴² Már csak az a kérdés, hogy ebből az *a priori* konstruált *más* morálból miképp lehet — lehet-e egyáltalán — a történelmihez-társadalmihoz visszatérni. Pedig ez a visszatérés, a természeti normáknak a történelmi tények világába való „levezethetősége”, pontosabban a történelmi társadalmakba való bevezethetősége az egész természetjogi konstitúció *raison d'être*-je. Paradox módon éppen egy ilyen történelemfölötti standard hivatott betölteni az emberi történelem egysége-folytonossága biztosítójának funkcióját. A *történelmi relativizmus* azt jelenti Diderot számára, hogy a történelem eddigi értékei-eredményei fennmaradásának nincs semmi „objektív” biztosítéka. Szerinte Rousseau a második „Értekezés” hisztórizált antropológiájából tényleg levonhatta a „Társadalmi szerződés” azon konzekvenciáját, hogy az ember tudatosan lemondhat bizonyos történelmi termékeiről — tudomány, művészet —, mert ezek „csak” történelmileg, s nem természettörvényileg tartoznak az emberi nem fejlődéséhez — ezért is kerülhettek kollízióba a történelmi fejlődés emberi—erkölcsi lehetőségeivel. Ez az „értékmegőrzés” filozófiájának — és az egész életművének, beleértve nem legeredetibb írásait, pl. „Enciklopédia”, is — központi kérdésévé vált. Az „erkölcsmentes” szférában felismerte a „nembeli” fejlődés *kontinuuus* (nem valami naiv-optimista vagy reakciós értelemben véve folytonos) jellegét, azt, hogy mennyire a múltbeli „felhalmozás” függvénye a jelen fejlesztése és fejleszthetősége; s szinte megszállottan kereste az emberi nem elért fejlődési fokát feltétlenül a jövő bázisaként megőrizni tudó „törvényeket”. A művészetek továbbélése eleve csak „szilárd” — tárgyi(asult) — formájukban lehetséges; az erkölcs, mely néha az emberi természet fiziológiai funkcióihoz válik hasonlatossá, az emberi szervezet természettörvényeivel fennmarad; a tudományos (és technikai) ismereteket pedig például az „Enciklopédia” hivatott rögzíteni. „Ha idővel kitörne az a forradalom, melynek magja talán most csírázik ki glóbuszunk valamely ismeretlen zugában vagy itt lappang titkosan a mi civilizációnk kellős közepén, amely majd felfogatja a városok rendjét, szétszórja a régi

⁴¹ Plan d'un université; Assézat—Tourneux kiad., III, 493.

⁴² „Csakhogy akinek jó a hírneve, annak nincsen feltétlenül arannyal tömött zacskója, azt viszont lépten-nyomon tapasztalom, hogy manapság, ha valakinek pénzes zacskó lóg az övéen, annak jó hírneve is van. Az embernek arra kell törekednie . . .” („Rameau”, 277.)

népeket és újakat hoz felszínre, és visszahozza a tudatlanságot, a sötétséget, meg a barbárságot, ha egyetlen teljes példány fennmarad ebből a műből, *akkor nem vezett el minden*” — írja a VIII. kötet Bevezetőjében. (Az én kiemelésem — L. M.)

Diderot végeredményben vállalja, hogy Helvétius szavaival élve — „*éppen annyi értelme van moral sense-ről beszélni, mint matematikai érzékről*”. Maradjunk a példánál: a matematikai fogalmak magyarázatához éppúgy szükséges feltételezni valami olyan fakultást, mely meghaladja a fizikai érzékelőképesség kereteit, mint akár a Helvétius vázolta ésszerű társadalomkép kialakíthatóságának magyarázatához olyan emberi képességet feltételezni, amelyek meghatározottsága nem merül ki az empirikusan észlelt „ésszerűtlenségek” abszorbeálásában. Csak így lehet képes az ember meghaladni a múltat és szembefordulni a jelenben „tapasztalatilag adottal”. Azoknál a lapos *ad hominem* érveléseknél, melyek azt bizonygatják, hogy Helvétius érdek nélkül írta érdekelméletét, jóval jelentősebb — általánosabb — azon argumentáció, mely bizonyítja, hogy lehetetlen ezen extrém empirizmus alapján bármely olyan kritikát racionálisan megalapozni, amely ennek az empiriának a meghaladására-megtagadására irányul. A tapasztalat csak *m ú l t b e l i* tapasztalás lehet, s egyedül ennek alapján hogyan lehetne egy olyan társadalomideált kialakítani, amelyben csak emberit tapasztal az ember. „Egyedül az érény az, amellyel félelem nélkül összekötheted a jövőt” („Père de famille”); ez az érény azonban nem lehet empirikus generalizáció egy olyan társadalomban, mely „az örültekházába küldené a bátor embert, aki elég ostoba ahhoz, hogy szembeszálljon esetleges embertelen hajlamaival, míg halhatatlanságról biztosítja a bűnöst, aki lelkiismeretfurdalás nélkül kiéli ezeket”.⁴³ (Ámbár ez utóbbival nemcsak a rossz „berendezkedést” bírálja, hanem azt sem zárja ki, hogy a „természetes” hajlamok embertelenek legyenek.) A La Mettrie (és Helvétius) leírta „empirikus” emberi természet mellett van — kell legyen — egy másik, „preszkriptív” emberi természet, melyet az ember *kitüntetett természeti* státusza reprezentál. S az emberi természet „kiváltsága” éppen abban áll, hogy olyan természet, amely a pillanatnyi, sőt minden eddigi tapasztalat ellenére tudatában, terveiben képes konstituálni egy az „empirikussal” ellentétes jövő-képet, elsősorban erkölcsi gyakorlatában az érény — azaz az *önfeláldozás*: a korai „Sur le mérite et la vertu”-tól az „Éloge de Richardson”-on át a késői „Claude et Néron”-ig ez az érény definíciója! — motivációjára. „Az állat csak a jelen pillanatban él, semmit sem láthat ezen túl. Az ember a múltban, a jelenben és a jövőben él; a múltban, hogy tanuljon tőle; a jelenben, hogy élvezze a pillanat gyönyörét; a jövőben, hogy dicsőséget alkosson maga és a jövő emberiség számára. Az emberi lényeghez tartozik, hogy létét az ember meghosszabbítsa, nézetek, tervek és egész fajának fejlődését felölelő anticipáció révén.”⁴⁴

Az, amivel az ember egzisztenciáját „meghosszabbítja”, igazán emberivé teszi — bár a pusztá lét természeti adomány —, a „*kultúra*”, az ember teremtette mesterséges természet tartozéka. A múlt „tanulságos” *tárgyai*, a jövő számára készítendő „dicsőséges” *dolgok*, az őstől örökölt és az utódokra örökített emberiesített objektumok „érzékileg” is igazolják, hogy az ember számára nemcsak a jelen érzéki gyönyöre, a ma társadalmi tapasztalata realitás. S azt is, hogy az emberi jövő nem kötődhet egy olyan *erényhez*, mely meg-

⁴³ Essai sur les règnes de Claude et de Néron; Assézat—Tourneux kiad., III, 217.

⁴⁴ Lettre à Falconet; Assézat—Tourneux kiad., XVIII, 175.

semmisítené az emberi idő, a történelem azon termékeit, melyek egyedül adhatják egy emberséges erény uralma számára a kezdőfeltételeket. „Azt akarom, hogy a társadalom boldog legyen, de én is boldog akarok lenni.”⁴⁵ S az emberi boldogsághoz már éppúgy hozzá tartoznak azok a „heroikus hiúságok” (dicsőségvágy, „utókor-hit”), melyekkel a civilizáció, a kultúra történelmi valósága és lehetőségei igézik az embert, mint a pillanat gyönyöre. Ha más élvezet is lehet ellenállhatatlan, nemcsak az, melynek művészetéről *La Mettrie* ír, akkor akár igaz is lehet: „Felvilágosítjátok az embereket, szolgáljátok a társadalmat a magatok kárán: ez mesterséges gyümölcs, csírája a hiúságban van, nem a természetben.”⁴⁶

Azzal, hogy Diderot a „magatok kárán” is szolgált közjót, az önfeláldozást követelő erényt tette erkölcsi értékhierarchiája csúcsára, a felvilágosodás Helvétius–Holbach képviselte „fősodra” ellen úszott. „Minthogy a polgári társadalomban mindenféle tényleges közösség felbomlik, hogy átadja helyét a pusztá áruviszonynak, minden a polgári világot adottként elfogadó, a polgári társadalom igenlésének talaján álló filozófia — ha nem akarja a maga etikáját transzcendens mozzanatokra felépíteni, tehát evilági immanens etikát kíván alkotni — az erkölcsben, illetve az erkölcsben is történelmileg konstituálódó nembeli értékeket a látszólag egyedüli, minden más viszonyt „maga alá soroló” hasznossági viszonyból kellene hogy levezessen. „Holbach — mondja Marx — az egyéneknek minden tevékenységét, amely kölcsönös érintkezésük által megy végbe, hasznossági és használati viszonyként ábrázolja, például a beszédet, a szeretetet stb. A valóságos viszonyok tehát, amelyeket itt előfeltételez: beszéd, szeretet, az egyének meghatározott tulajdonságainak meghatározott tevékenységei. Ezeknek a viszonyoknak mármost eszerint nem a rájuk nézve *saját-ságos* jelentése van meg, hanem egy harmadik, beléjük csempészett viszony-nak, a *hasznossági vagy használati viszony*nak a kifejezései és ábrázolásai” (Marx–Engels: „Német ideológia”).⁴⁷

A hasznossági viszony szűkösségén túlmutató emberi-erkölcsi viszony tételezése éppen „kivételes” jellege miatt elitarisztikusnak is tűnt; mivel a teoretikus tevékenység adta szellemi, a művészetek kifinomította „érzéki” öröm még nagyon kevés individuum boldogság lehetőségei közé tartozik. *A zsarnokság árnyéka* azonban *illuzórikussá teszi a privat-jöembőség erkölcsös-ségét*: az „azt akarom, hogy a társadalom boldog legyen, de én is boldog akarok lenni” mellett minden bizonnyal egyenrangú kikötés az, melyet a szimmetria kedvéért így lehetne megfogalmazni „erényes akarok lenni, de azt akarom, hogy a társadalom is erényes legyen”. Csakhogy „a boldogságon keresztül kell erényessé tenni az embert” holbachi programjánál semmivel sem konkrétabb „az erényen keresztül kell boldoggá tenni az embert” diderot-i célkitű-zése. Erről megintcsak ő maga vall a legőszintebben: „Igen fiatal voltam, amikor megragadt az az eszme, hogy az emberről és az erkölcsről való elmélke-

⁴⁵ Observation pour la confection des lois; Assézat—Tourneux kiad., III, 491.

⁴⁶ La Mettrie: Anti-Seneca; „Filozófiai művek”, 320.

⁴⁷ Vajda Mihály: „A mítosz és a ráció határán”, Budapest 1969, 258—259. A „hasznossági viszony” „bárgyúsága” elleni diderot-i tiltakozáshoz logikájában legközelebb *Adam Ferguson* „Essay on the History of Civil Society”-ja áll. „Az, aki azt hiszi, hogy a dráma *Othellóját* zsebkendője elvesztése foglalkoztatja, nem téved többet, mint az a gondolkodó, aki az ember bármely és bármilyen erős szenvedélyét csak a nyereségnek vagy a veszteségnek tulajdonítja.” I. rész, „General Characteristics of Human Nature.”

désünk fő feladata abban áll, hogy bebizonyítsuk az embereknek, az a legjobb módja a boldogság megszerzésének, ha mindenekfölött hűek maradnak az érényhez. Azonnal elkezdtem meditálni ezen a kérdésen. Még mindig medítálok.”⁴⁸

5

Ez a lezáratlanság elméletileg rokonszenves lehet és főleg a teoretikus tisztesség tanúbizonyossága is. Diderot nekilátott, hogy a történelmi-társadalmi tapasztalattól elvonatkoztatva elmélkedjék az erkölcsi világ első elvein, s az, hogy ezen elvek között egyet sem talált, mely megnyugtatóan megválaszolná nihilizmus és relativizmus, aszkézis és arisztokratizmus ugyanezekre a princípiumokra néha nem is jogosulatlanul hivatkozó kihívását, indirekte megmutatja, hogy a történelemtől való elvonatkoztatás jogosulatlan absztrakció. De Diderot-nál ezen elvonatkoztatás sikerén múlik a társadalomkritika juszifikálása. Azaz, hogy van valamely „mindenki számára közös ideája az általános igazságosságnak, mely (történetileg vagy logikailag — L. M.) elsődleges a pozitív joghoz képest”; tehát, régi jó séma szerint: van autoritása meg- és elítélni azt. (288.) Ekképp a megalkotatlan etika metapolitika is kellett volna legyen. A természetjog elvont etikai elveiből többnyire csak meglehetősen formális társadalom-reguláló princípiumok vezethetők le. Például ez, amely kb. kétszáz éve közös „képlettel” megadható: „Az evidens, hogy egy jól berendezett társadalomban a bűnös ember nem tudja megsérteni a társadalmat anélkül, hogy önmagát ne sértené meg.”⁴⁹

Csak hogy Diderot-nál folytatása is van az idézetnek. „A bűnös tudja ezt. De amit még jobban tud, az az, hogy sokkal többet nyer bűnösségéből, mint amennyit veszít mint annak a társadalomnak a tagja, amelyet megsértett.” Ez mindenestre alaposan aláássza Diderot *laissez faire* liberális illúzióiról táplált esetleges illúzióinkat. Meglehet, az egoizmuselméletté szublimált társadalom valóságos gyakorlatával szemben táplált elégedetlenség önmagában még nem pozitív pozíció; de éppen a „Réfutation”-ban a polgári program olyan alapaxiómáit is megkérdőjelezi, hogy ezen ellenvetések megfogalmazása már maga is állásfoglalás. A politikai princípiumok viszonylagos tisztázatlansága mögött nem mindig az az elméleti megoldatlanság húzódik meg, mint meg-alapozatlan morálfilozófiája ingadozásai mögött: Diderot *nem ebben a szférában* kereste a társadalmi problémák megoldását; éppen ezért válhatott néhol radikálisabbá a forradalom, demokrácia kérdésében különben radikálisabb Rousseau-nál. Diderot a *termelőmunka humanizálhatóságával* kapcsolatban olyan igényeket vet fel, melyek minden kortársi koncepció, társadalompolitikai prognózis kereteit szétfeszítik: és ez látszólagos „technicizmusának” titka. Ugyanakkor — illetve pontosan a „dolgok gyökeréig”, a munkáig, természetig hatoló radikalizmusa alapján — az egyszerű *elosztás*, a *luxuskritika* szintjén látszatra „liberalisabb” kortársainál. Pontosabban a pozitív oldalait is felfedi a felszínes kortársi kritikák célpontját jelentő felszíni negatívumnak (fényűzésnek stb.), és azok alapján keresi a kibontakozást.

Természetesen e téren is túlinterpertáció lenne egy egységes, főként szisztematikus Diderot-kép rekonstrukciója. Nemcsak arról van szó, hogy az „Encik-

⁴⁸ Assézat—Tourneux kiad., VI, 438—439.

⁴⁹ Observation pour la confection des lois; Assézat—Tourneux kiad., III, 492.

lopédia”-tól a „Könyvkereskedés szabadságáról” írt művén át a már említett közgazdász-vitában (Necker, Turgot, Linguet) való állásfoglalásáig közös az egyébként elégtelennek tartott liberális reformok melletti kiállás. Igaz, hogy ezek a fennálló régi rendi alapokat változatlanul hagyó javítgatásait jelentik; de Diderot sohasem képviselte azt az álláspontot, hogy minél rosszabb a régi rend, annál jobb. Azonban — talán a fizokraták békés hatalomátvételének reményét leszámítva — egyetlen reformtervezetet sem tekintett a feudális formák ellenére kibontakozható valóban új, az „emberi” társadalom lehetőségének megteremtésével azonosnak. Sőt, Oroszországból való hazatérte után a „felvilágosult despotizmus” filozófusi-reformpolitikai szolgálatát talán a valóságosnál is veszélyesebbnek ítélte: a renovált régi rend nemcsak hogy nem perspektíva, de gyöngítheti a jövő erőinek öntudatosodását. Explicit formában először éppen a „*Réfutation*” szakít a Montesquieu-tól Voltaire-ig, Helvétiustól Holbachig húzódó „jó zsarnokkal a zsarnokság ellen” felfogással. A „Seneca élete” („*Vie de Sénèque*”, másképpen a „Claudius és Nero uralkodása”) ürügyén elmondott „*Intelmek*”, csakúgy, mint az „*Uralkodók elvei*” anti- „*Antimachiavell*”-je, mind azt sugallják, hogy az *antidemokratikus úton elrendelt reformok, az abszolutizmust végső soron erősítő liberalizáció* (Turgot miniszterségének tanulságai; Katalin és Frigyes „filozófus” uralkodói kép-mutatása) *legfeljebb a nem-rendi társadalom ellentmondásait „vezethetik be”,* de még a „burzsoá belenövés” ellentmondásos programjának igazi lehetőségeit sem közelítik meg.

Helvétius helyeslően idézi a porosz királynak a berlini Akadémián elhangzott szavait: „Semmi sincs jobb, mint az önkényuralom, igazságos, humanista és erőny fejedelem uralma alatt.” Diderot nemcsak a jelen nemzedéket félti egy „forradalom véletlenjeitől”, a jövő nemzedéket még kevésbé kívánja feláldozni a ma viszonylagos komfortjéért, odavetve az önkényuralom véletlenjeinek. „Őn az, Helvétius, aki dicsérőleg idézi egy zsarnok eme maximáját! Önkényuralom egy igazságos és felvilágosult fejedelem alatt mindig rossz. Erényei a legveszedelmesebbek, követelményei a legrosszabbak; megzavarják a nép érzelmeit, szeretni, szolgálni, tisztelni késztetik az utódot is, bármilyen legyen is az; akármilyen gonosz vagy ostoba. A hatalom — akarva vagy nem akarva —, ha „jó” elszoktatja a népet attól, hogy szembeszegüljön az akaratával, mivel a hatalom jól akar, jól uralkodik. Ekképpen az ellenzéki-sé joga, amelyet eddig tiszteltek, s amely nélkül a nép csordává válik, eltűnik; elvetik és megvetik az ellenszegülést, a tiltakozást, mondván, hogy ugyis az Úr vezet a gazdag legelőkre. Egyike azon legnagyobb katasztrófáknak, melyek egy nemzetet érhetnek, épp az, hogy két vagy három igazságos, kedves, felvilágosult önkényuralkodó következék: a népet ahhoz a boldoguláshoz vezeti, hogy tökéletesen elfelejti privilégiumait, azaz a legtökéletesebb szolgálathoz . . . Tétélezzük fel, hogy Angliában három Erzsébet következik egymás után, és az angolok Európa utolsó rabszolgái lennének!” (382—383.)

Újra visszatér az a vád, melyet már a „*Réflexions*” megfogalmaz: „a szerző nem látta eléggé undorító állatnak a zsarnokságot”; az azonban, hogy a jó zsarnok rosszabb zsarnokságot jelenthet, korántsem volt közhelyszerű korában. A Katalin cárnő kedvességeitől el- és megmenekült Diderot-ra már nem áll Robespierre floréali beszédének „bűnlajstroma”, ti. hogy az enciklopédisták „a zsarnoktól várják a zsarnokság megszüntetését”, hogy „az érdek uralmát a nép jogai előtt istenítették”, de még az sem, hogy „Angliát tekintették a lehetséges berendezkedések legjobbjának”. Ez utóbbi illúzió elvetése nemcsak

azért releváns, mert megintcsak egy eddig egyedül Rousseau képviselte radikalizmushoz közelíti, hanem azért is, mert pozitív politikai programjában — publikus írásait figyelembe véve — Diderot követelései ritkán mentek túl az angol liberális demokrácia korlátain. „*Amit Ön itt lefest, az legfeljebb republikánus, de nem demokratikus berendezkedés*” — írja az angol parlamentarizmust dicsőítő — demokráciaként dicsérő — helvétiusi sorok után; de a demokrácia „igazi” természetéről nem tudunk meg többet, mint hogy a reprezentacionalizmus kevesebb nála. *Anglia detronizálása a demokratikus ideál és ideális demokrácia szerepköréből inkább rezignált, mint forradalmi felfedezés.* A közvetett-képviselési demokrácia *nem „a” demokrácia valósága, de legalább valóság,* s Diderot — bár messze nem olyan teoretikus tudatossággal, mint Montesquieu vagy Rousseau — a politikai perspektíva keresésében is a jelen feltételei alapján kialakítható jövő lehetőségek felfedezője kívánt lenni. (Az adott társadalmi és politikai intézmények között *nem* talált egyetlen olyan pontot sem, amelyről kilátás nyílna emberibb jövő felé, ezért szorítkozik valamely moralitás-minimum megőrzése és a technikai, tudományos bázis fejlődése korántsem kielégítő programjára.) „Úgy képzelik, hogy kinevezvén a képviselőket, a törvény minden hatalmat megvéd és megőriz a nép számára; az angol nemzetet a világ legjobban kormányzott s épp ezért a legerényesebb népének tartják. Én úgy vélem, hogy a képviselés csaknem semmibe sem kerül annak, aki képvisel, s nem azokhoz, akiket képvisel, hanem az udvarhoz húz inkább. Azt válaszolhatják, hogy csak a becsületes ember kap képviselési jogot...” (417.); de — Diderot Walpole példáját idézve igazolja — az angol képviselési rendszer és a közérdek *ideális harmóniáját* tétélező helvétiusi értékelés csaknem annyi illúziót tartalmaz, mint a felvilágosult despoták „észrevétlen” forradalmához fűzött reményei. „Ezek a képviselők a fővárosban gyűlnek össze, és itt választják el saját érdeküket a képviseltek érdekeitől.”⁵⁰ Ezt Diderot sem kétli, csak ezen elválasztás eredményét éppoly kevésbé látja a *képviseltek* java számára biztosnak — s főleg: bebiztosítottnak —, mint „a jó zsarnok jó zsarnokságot — s főként; jó utód-zsarnokot — nemz” elméletét. A belső brit berendezkedés latens ellentmondásai még nyilvánvalóbbá válnak Diderot számára a liberális őshaza és a leigázott gyarmatbirodalom ellentéte tükrében. *Az amerikai függetlenségi harc egyedüli „világi”* — reális — reménye maradt (az 1783–85-ben írt „Seneca élete” — vagy „Claudius és Nero” — *a saját munkán alapuló amerikai farmer-rendszerben* az igazi republikanizmus biztosítékát látja; ezért az előbbi megőrzését — a *viszonylagos vagyonegyenlőséget* — az utóbbi, a társadalmi-politikai demokrácia előfeltételének tekinti). „Mi az oka Anglia különösen nagy hatalmának?” — kérdi Helvétius. — „A kormányformája.”⁵¹ „De minek tulajdonítható Skócia és Írország szolgasága, a jelen kegyetlen háború atrocitásai a gyarmatokkal szemben?” — ez Diderot kérdése. — „A nagyvárosok kereskedőinek a kapzsisága az ok.” (422.) S az angol képmutatás leleplezése (Diderot, mint csaknem mindenki, politikai-társadalmi kérdések kapcsán akkor moralizál, ha társadalmi-politikai alternatívát nem talál), Montesquieu, Voltaire, Helvétius — és csaknem az egész „standard” felvilágosodás — általánosan kötelező eszménye vonatkozásában, akkor még nem volt triviális. „Az angolok meg lehet

⁵⁰ Helvétius, VI. szakasz VII. fej. (Az én kiemelésem — L. M.)

⁵¹ Helvétius, VI. szakasz, Jegyzetek.

otthon a zsarnokság ellenségei, de külföldön ők a legkegyetlenebb despoták.” (Uo.)

Hasonlóképpen megáll az illúziórombolásnál az angol példa idealizációján alapuló, de általános formájú helvétiusi állítások kapcsán. *Az egyenlőtlen gazdagság melletti egyenlő boldogság és egyenlő hatalom helvétiusi posztulációját,*⁵² csaknem hasonlóan dogmatikus formában követi a kritika: „Kétlem az egyiket, tagadom a másikat”; a hatalom függ, és egyre inkább függ a gazdagságtól, a polgárok boldogsága pedig mindkettőtől. (421.) Kivétel lehet a munkán alapuló tulajdon birodalma, mely Amerika lehet, ha — a „Claude et Néron” „Intelmeinek” megfelelően — fenntartja a megművelt föld és a földművelő magántulajdona ekvivalenciáját. Természetesen a tulajdon esetében Helvétius, a „konvencionálizmus” (törvény a megállapodás, az igazság a törvények terméke) képviselője is természetes jogokról beszél. E kérdésben késői természet-jog-teoretikusunk, Diderot a munkán alapuló tulajdon elméletét Locke „*Treatise of Government*”-jéből adoptálja; a nem saját munkán alapuló „civilizált” magántulajdonról viszont csak annyit mond, hogy kialakulásának helvétiusi magyarázata — a véletlen-elmélet — „frivol”. (Helvétius a gazdasági egyenlőtlenséget végeredményben a szerencsék egyenlőtlenségével „magyarázza”.) Európára — vagy Európának? — azonban nincs receptje, sem az egyenlőtlenség gyógyszere, sem egy e terápiára fátaszakodó jövőkép értelmében. Diderot csak arra szorítkozik, hogy mintegy feltételezze a helvétiusi társadalomideál „premisszáiból” való kiindulást — melyet, mint a fentiekből kitűnik, korántsem tart ideális társadalomnak — „immanens” bírálatában is megpróbálja megmutatni, hogy az érdek társadalmának „előfeltevéseivel” ellenkeznek még bizonyos helvétiusi korrekciók is (mint pl. a pénz teljes állampapírrá alakítása avagy a pénztulajdon részleges nivellálására vonatkozó képzelgések). Ebben a társadalomban nincsen, nem is lehet fejlődés a gazdagság „konvencionális jele”, a pénz nélkül: „Rombold le ezen alapvető hajtóerejét, és általános stagnációt szülő állapotot teremtesz.” (419.)

Az, hogy a XVIII. század vége felé a természetjog-elmélet mennyire tartalmatlanná — és régi pretenzióival tarthatatlanná — vált, akkor lett teljesen átláthatóvá, amikor a tradicionálisan a természetjoghoz tartozó politikai „követelményrendszert” a konvencionálizmus, az igazságot a pozitív jog által konstituílnak felfogó koncepció oldaláról következetesebben meg lehetett fogalmazni. Helvétius a polgári társadalom, Rousseau a politikai állam álláspontjáról, a törvények előtti jogra való hivatkozás nélkül,⁵³ „leveztette” azt a liberális, ill. demokratikus ideált, amelyek között Diderot is ingadozott. Ő viszont a „*notion de justice antérieure à la loi*” (az igazság törvény előtt létező ideája) (396.) feltételezésével elméletileg nem tudott eljutni a „racionális rend” juszifikálásához, még kevésbé ezen igazságok evilági voltának (realizálhatóságának) valószínűsítéséhez. Emögött kétségkívül azon következtetlensége húzódik meg, hogy sohasem tudott határozottan szakítani a polgárság „ama felemelő tudatával, hogy kíméletlen egyedi érdekének kielégítése éppen a megszüntetve-megőrzött egyedi érdek, az általános érdek megvalósítása”. (Marx: „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie.”)

⁵² Uo.

⁵³ Rousseau a „Társadalmi szerződés” első fogalmazványában (Gallimard kiad., III.) szinte szó szerint a „*De l'Homme*” formulájával fogalmazott: „az igazság mindig feltételezi a megalkotott jog törvényeit”.

Persze filozófiai funkciója, *teoretikusan tisztázott szerepköre* van ennek a törvények előtti igazságnak; sőt haloványan még a tradicionális természetjog „megváltási mechanizmusát” is visszaidézi (a történelmi bűnbeesésnek és a természetes jóság insurrectiójának teóriáját). Azonban — szintén a természetjogi tradíciókhoz híven — a történelmi társadalmakban a Természeti Norma pusztán *tudati tény* (minden normális egyed — hogy Helvétius kifejezését használjam — *ismeri*); s ez még az esetleges erkölcsi relativizmus ellenében is gyenge vár volt, nemhogy a politikai pragmatizmus cinizmusával szemben. Legfeljebb a „jó” („igaz”) ontológiai bizonyításának lehet nevezni a következő diderot-i argumentációt: létezik az egységes, az egész emberi nemre érvényes Jóság és Igazságosság *idea*; amelyet a tökéletlen, dezintegrált és jogtípró társadalmak tapasztalatából *nem* szerezhetnénk meg; mivel a tökéletes és univerzális, a szükségszerűen igaz nem származhat a rossz, a részleges és kontingens világából; ez eszme csak valamely az empirikus jogokat, pontosabban jogtalanságokat logikailag megelőző realitást tükrözhet; amely tehát valóságos volt; így valóságos *lehet*; melyre biztosíték a kiindulópont, azaz, hogy valóságosan létezik az egyes emberek tudatában.

Diderot szerint csak a helvétiusi „*Justice suppose lois établis*”⁵⁴ inverziója mutathat *kiutat a törvényerőre emelt igazságtalanság birodalmából*. *Nem lehet igaz a helvétiusi diagnózis: „a zsarnokság csak igazságtalanságot követel és követ el, és lelkiismeretfurdalás nélkül”*.⁵⁵ Ha az ember fogalmában bennefoglaltatik (pontosabban: belefoglaljuk), hogy igazságtalanságot nem tud lelkiismeretfurdalás nélkül elkövetni, akkor „bizonyítva” van, hogy az emberek legalábbis nem érzik jól magukat a despotizmusban (nemcsak azok, akikkel szemben, azok sem, akik elkövetik az injúriát!), ergo az meghaladandó és meghaladható állapot. Ezekben a despotizmusokban is van, sőt „ezekben a despotákban is kell legyen valamennyi jóézés, jóakarát, emberiség, mivel hogy mégsem vadállatok”. (388.) „Egy gazember úgy beszél és cselekszik, ahogy neki tetszik, de nem érezhet úgy, ahogy akar.” (389.) Az emberek szinte úgy kényszerülnek *tiszteelni az erényt*, mint a gravitációt egy zuhanó tárgy. Csakhogy így az a paradox helyzet áll elő, hogy — ugyanúgy, ahogy a *racionalista* ismeretelméleteknek tévedéseméletet kell konstruálni, azaz azt kell megmagyarázniuk, hogy *miképp lehetséges tévedés* (pl. szabadakarattal etc.) — egy eleve adott egységes természeti standard esetén a „*természetellenes társadalmak*” *létének lehetősége magyarázandó*. Ez a „paradoxon” is abból az igényből születik, hogy az embertelen környezetben az emberiség — és ezzel egy emberi jövő — lehetőségét igazolja. Ez utóbbit ugyanis csak formálisan nézve „túl erős” állítással teheti, a Jó ismerete, az erény *tisztelete* (lásd 390—397.) olyan „ontológiai” hatalmat kap, hogy szinte az a kérdés, hogy empirikusan hogyan létezhet igazságtalanság, ha egyszer az Igazság a „legvalóságosabb létező”? Az ember „az igazságot az igazságért szereti”, az ember, legyen bűnöző vagy tyranus — „képtelen megvetni az erényt, bárhogy gyűlöli”; „semmi sem hamisabb annál, hogy az ember az erényt csak érdekből szereti”; „olyan nemzet⁵⁶ ahol a bűnt tisztelik és az erényt megvetik, nem volt és nem lehet soha”..-

⁵⁴ Helvétius, IV. szakasz VIII. fejt. (vö. Rousseau, ih.). („Az igazság feltételezi az intézményesített törvényeket.”)

⁵⁵ Helvétius, uo. és IX. fejt. (Az én kiemelésem — L. M.)

⁵⁶ Uo. Helvétius a IV. szakasz XIII—XXIV. fejezetében a fordítottját írja; Diderot kritikája itt kimerül a tiltakozásban (lásd 390—397.).

Enélkül azt állíthatnánk, hogy egy „nép a romlottság végső stádiumában van” (*la nation est au dernier degré de la dépravation*; 398.), ahol már lehetetlen lenne „a partikularitás és a mindenki közös kötelessége közti közvetítés” (uo.) minden jövőbeli restaurációja. Csak emfázissal sikerült a preszociális etikai normákról a „normális társadalom” területére áttérni.⁵⁷ Az, hogy az egyéni erkölcsi tudat lehessen a majdani társadalmi humanizáció keze, általános filozófiai elvei vonatkozásában még több koncessziót követel Diderot-tól, mint midőn ezt az erkölcsi *érzék* és a morális értékek ismeretét csupán a magán-moralitás megalapozására idézte fel. Ez utóbbi „csak” a társadalom-történettel szembeni *antihistoricizmust* kívánta meg, az erkölcsi tudat és társadalmi tevékenység közti „transactus” már a tulajdonképpeni (természet-filozófiai) vagy természettudományosan felfogott) természet-történet elvetését is. „Volt olyan idő, melyben az ember átmeneti állapotban volt az állattól? Nem gondolnám, az ember mindig ember volt, azaz olyan állat, amely kombinálja az ideákat . . .” (397.) — Mindez azért, hogy az erkölcsi igazságérzet és az emberi öntudat *örök* korrelációjával kizárja egy olyan társadalom lehetőségét, melyben az ember az embertelenségben „otthon” érezhetné magát! (Akiben az öntudat s tudatában az igaz ideája nincs meg, az még vagy már „nem ember”; uo.) Ez a társadalomfilozófia *antropológiai* alapvetésének legbeváltabb formája, de Diderot-nál ez válik be legkevésbé.

Egyetlenegy szerepet — igaz, legföljebb a „tagadót”, az intrikusét — mégis el tud játszani az Igaz azon ideája, melynek emanációja a jog, a törvények. Leleplezheti a partikuláris és közérdek *praestabilita harmoniáját* tételező helvétiusi teodíceát. Megmutatja, hogy az „*intérêt commun de tous*” vagy ugyanolyan apriorisztikus — azaz sterilen spekulatív — princípium, mint bármely más sohasem volt természetes jog, avagy az empiria egyszerű „általánosítása”, azaz nem normatív elv. „De ez az érdek miképpen valósíthatná meg az egyes akaratok harmóniáját, ha ezek mindegyiké partikuláris, s semmi mást nem kíván és nem tart igazságos tettek, mint ami neki teljesen megfelelő. Én mindig csak kérdezek, nem nyilatkozom.” (397.) Persze az a kérdés is az „út érdektől érdekig” nehézségeinek kinyilatkoztatása. Avagy, ha *racionális* ideál s nem empirikus elv az az érdek, melyre Helvétius apellál, akkor az *ideális közérdek* és a *reális partikularitás* közötti közvetítés elméleti és gyakorlati keresése nem lesz könnyebb, mint Platón ideái és az empirikus-egyes közti „*harmadik ember*” problémájának megoldása. „*Helvétiusnak több platonizmus van a fejében, mint gondolná.*” (393.) Itt két — Rousseau-énál jóval absztraktabb, ha úgy tetszik, „platonikusabb”, politikailag kevésbé „realista” — tudatosan történelmietlen jogideál vitatkozik. Diderot platonizmussal vádolja Helvétiusot, s igaza van; de az értelmes önzés elméleténél az önzetlen értelem teóriája nem kevésbé idealisztikus. Bár Diderot enyhíti önnön platonizmusát, igaz, koncepciója koherenciáját gyöngítve: az egységes emberi erkölcs tudata ugyan az emberiség egyetemes, etikus és szabad gyakorlatának *egyedüli* záloga, de a történelem nem feltétlenül váltja be „letéiteit”, lehetőségeit, „*mivel érezni, tudni és tenni nagyon különböző dolog*”. (397.)

⁵⁷ E Diogenész lámpásával *jó embert találtam*, de hiába kerestem *egy boldog népet*. (Az én kiemelésem — L. M.) „Avec la lanterne de ce Diogène, j'ai trouvé un homme du bien, mais je chercherais inutilement un peuple heureux” (391.) — s mégis *ezen az esetleg megtalált jó emberen múlik*, hogy egyáltalán kizárjuk azt a „*totale dépravation*”-t, amelyben már lámpással sem lelhetjük meg a Jóság földi helytartóját, *hanem* a törvények embertelenek és annyira meghatározzák az embert, ahogyan azt Helvétius állítja . . .

Helvétius fejében nemcsak a véltnél több platonizmus, a feltételezettnél kevesebb „epikureizmus”, materializmus van, mint ez Diderot későbbi kritikái megjegyzéseiből kiderül. *A vallás ügye az ő számára priméren egyházpolitikai kérdés*, az államügyek appendixe. Így sem az a patetikus istenellenesség, amely Diderot-t az emberi autonómia védelme közben magával ragadja, sem azok a kínzó kérdések, melyek az Abszolútum transzcendens támasza nélkül a relativizmus, s a mögötte ólálkodó nihilizmus kísértését, kihívását vetik fel (lásd Sophie Volland-hoz írt leveleit!), nem kerülnek be e papokkal való polémia pusztán politikai problémái közé. „A zsarnok olyan lény, akit egész szívemből gyűlölök, s Isten a legfőbb zsarnok.” (447.) Méghozzá ez a legmegalázóbb zsarnokság az ember számára, mert még az igazság sárbatiprása is lehetővé teszi, hogy az ember tudja, hogy ez igazságtalanság; a boldogtalanná tett nép is érezheti, hogy leigázása embertelenség; de Isten az igazság emberfölötti megszabója a leigázó fantáziában, s minden valóságos igaztalanságot a „végső” isteni Igazság tiszteletével övezet, míg az örök boldogság biztosításával bődítja az embert. (Uo.) „*Ha lenne túlvilág, pokol, az emberek csak úgy tekinthetnének istenre, mint a rabszolgák az uraikra. Ha meg tudnák ölni, megölnék.*” (448.; az én kiemelésem — L. M.) (Hol van Isten minden metafizikai meghalása ettől a humanista istengyűlöletől, mely mintegy megalázónk *megölésére* hív fel!) *A filozófiának* a vallás eszményei, s nem képviselői az elsődleges ellenfelei: arról kell beszélni, hogy mi az ember helye a világban a vallás, s miért más a filozófia szerint, s nem arra szorítkozni, hogy mi a papok pozíciója az államban, s milyen kellene legyen, ill. ne legyen. *Nem az egyházatyák erkölcsseit, hanem a valláserkölcs elégtelenségét kell „leleplezni”*; általában a vallásos világképet konfrontálni az emberi öntudattal, s nem a kereszténységre vagy még inkább kizárólag a katolicizmusra szorítkozva. (398.) „Nem kedvemre való ez a frivol distinkció Jézus Krisztus és az egyházatyák vallása között.⁵⁸ Ténylegesen ez egy és ugyanaz a dolog.” (448.)

Magában még úgy is folytatja a gondolatsort, hogy nem elég a valláserkölcs embertelenségét demonstrálni: csak egy emberibb erkölcs elméleti és gyakorlati megvalósítása lehet az egyedül *érvényes* ellenérv.⁵⁹

Hasonlóképpen a teremtésteóriákra is egyetlen érvényes választ ismer el: egy a bizonyításban a természettudományokra hagyatkozó immanens természetkép felrajzolását. S ehhez, mint már implicite a szenzualizmus ismeretelméleti kritikája kapcsán utalt rá, egy materialista szándékú gnoszeológia (különösen ha az kimerül egy egyszerű empirizmusban) önmagában nem elegendő. Magához az ismeretelméleti materializmus megalapozásához, csakúgy, mint egy monista filozófiai világkép kialakításához, az ember—természet viszony ontológiai tisztázását is szükségesnek tartja. Ezt a *tervet* inkább megközelíti a *holbachi* „Természet rendszere”. *Helvétius* egyrészt *túl keveset* állít — az érzékelés külső (kauzális) meghatározottságára szűkítvén az ember materialista magyarázatát; másrészt *túl sokat*, midőn e materializmushoz szükségesnek tartotta az egész embernek a fizikai érzékelésre való redukcióját. A *keresztény emberkép* könnyen összeegyeztethető az elsővel (gondoljunk a jezsuiták empirista episztemológiájára!); s még könnyebben szembeállítható a második

⁵⁸ Lásd Helvétius, IX. szakasz XXX. fej.

⁵⁹ Egy sor *Sophie Volland-hoz* írt levél jóval összetettebbnek láttatja az „isten megölése” utáni emberi-erkölcsi világ problémáit, mint „*Crudeli*” magabiztossága az „*Entretiens d'un philosophe avec la maréchale de ****”-ben.

evidens ellentmondásaival. „En jobb szeretem a világos, egyértelmű és határozott filozófiát, olyat, amilyen a ‚Système de la Nature’-é s még inkább a ‚Bon Sens’-é. A ‚Természet rendszere’ szerzője nem ateista az egyik oldalon, deista a másikon: az ő filozófiája egységes egész.” (398.)

Elméletileg vitathatatlanul Diderot-nak volt igaza: a filozófiai valláskritika nem egyenlő a jezsuiták orgyilkosságainak és a főpapok ágyasainak leírásával, ahogy az embernek *minden* isten előtti megalázó másodrendűségének tagadása sem a pápai politika bírálataival. A kérdés „teoretizálásából” azonban az is kiderül, hogy azt a politikai programot, melynek fő tevékenysége *kimerül az egyházellenesség* (és a parlamentarizmus) jelszavainak a hangoztatásában, — sőt minden, végső soron a politikai szférára hagyatkozó reformelképzelést — elégtelennek tartott, anélkül azonban, hogy praktikusán Európára érvényesen akár egyetlen ellenjavaslatot tett volna. Itt ő is csak a közhelyszerű kikötéseket ismétli (demokrácia: kis „polisnyi” területekhez stb.). „Mindaz, amit Ön megelőzően elmondott, áll a köztársasági kormányformára, s erre teljesen igaznak is tűnik; de a demokratikus állam az akaratok összhangját tételezi fel, . . . ami csak egészen kicsi köztársaságokban lehetséges, és ekképp a társadalom egyetlen olyan formájának, amelyben a boldogság lehetséges, a biztonsága mindig kétséges.” (390.; az én kiemelésem — L. M. Vö. „Contrat Social” !)

Helvétius a politikai hatalom reformját végső soron csupán a társadalom „spontán” gazdasági fejlődése útját megtisztító eszköznek tekinti. A „nevelés” fejlesztését — „ilyenkor két szempontból kell tekintenünk az embereket: 1. mint polgárokat, 2. mint ilyen vagy amolyan foglalkozású polgárokat”⁶⁰ — azonban az első területen, a jó citoyenné (állampolgárrá) nevelés terén tartja fontosabbnak. *Diderot* — jóllehet a magánélet és a közélet, a szakmai és az állampolgári tevékenység közötti szakadást ezzel nyilvánvalóan nem, s egészen biztosan nem mechanikusan, szünteti meg — a szakmai specializáció (munkamegosztás, fejlődés) pozitív hatásainak (termelékenység—többlettermék, össztársadalmi „luxus” növekedése) kibővítése-kiteljesítése révén keresi a kiutat a jelen fizikai és erkölcsi nyomorúságból.⁶¹

6

A téma, melynek kapcsán kifejti a XVIII. század egyik legkonceptiózusabb fejlődésfogalmát, franciásan felszínesnek tűnik: „De l’Émloi du Temps” (427.). Ugyan kortársai közül *egyedül talán csak Rousseau-ra jellemző plebejus-öntudattal* vág vissza *Helvétius* „a gazdagok büntetése az unalom” teóriájára. „Így tehát az unalom csaknem olyan félelmetes betegség, mint amilyen a nincstelenség.”⁶² — „Íme egy gazdag ember morfondírozása, akinek sohasem volt gondja,

⁶⁰ Helvétius, X. szakasz V. fej.

⁶¹ Ez nemcsak a felülről csinált liberális reformok elégtelenségének felismeréséből adódik, hanem a kor jogosult illúzióival szembeni néhol jogosulatlan pesszimizmusából is, mely minden, az adott — alacsony — gazdasági-technikai színvonal melletti *forradalmat* csupán a gazdag és a szegény egyszerű „helycseréjének” tekint. „Mettre le pauvre au régime du riche”, ill. „mettre le riche au régime du pauvre” az „appétit du riche”, és az „appétit du pauvre” ugyanaz marad (430.); s főleg, éppoly kevésbé lesz *mivel* kielégíteni ezt az „étvágyat”, pénzvágyat. A politikai (polgári) forradalom ipari (gazdasági-technikai) forradalom nélkül nála keveset tehet; s néha megfélekedzik arról, hogy az utóbbi sem mindenható *szociális* forradalom nélkül.

⁶² Helvétius, VIII. szakasz III. fej.

hogy meglesz-e az ebédje!” (429.) A fényűzés — a termékfölség megítélésében ő a *kevésbé* moralizáló. A technika, a technológia terén is produkál ellentmondásokat a fejlődés, de számára egyedül itt látszik a terület belső ereje, energiája, pozitív perspektívája által legyőzhetőnek a negatív oldal. Ez a szféra „az embernek örök ellenségével, a természettel való hosszú harcának” terrénuma, amely „küzdelenben” a diderot-i elemzés szerint a *természet* valamiképpen „*emberi*”, „*társadalmi*” lesz. E fejlődés-kép azonban sohasem válik egy *történelemfilozófiai* tabló részévé, mivel az *emberi természet szocializálódására* való kiterjesztését az *emberi társadalom humanizálhatósága* lehetősége gyengítésének tekinti. Mert abban igazuk van a „moralistáknak” (ez Diderotnál = Rousseau), hogy az embernek a természet erőivel vívott küzdelmének a sikeressége az e küzdelenben kiteljesedő társadalmi és erkölcsi ellentmondások feletti győzelemre önmagában nem biztosíték. Így a *természet emberi megváltoztatását csak a Rousseau által már meghaladott változatlan emberi természet állításával* lehet igenelni, különben a természet „humanizálásának” az emberi természet „dehumanizálása” lehet az ára.

A befejező rész a kiindulás Rousseau-polémiájára rímel: „*Igen, Monsieur Rousseau, én jobban szeretem a kifinomult bűnöket, amelyeket selyemkabátban követnek el, mint a vad ostobaságot állatbőrben.*” (411.) Ezt a „preferenciát” itt azonban nemcsak a több bűnt ellensúlyozó boldogságtöbblet igazolja, hanem, bármilyen drasztikusnak is tűnik az átmenet, az a terméktöbblet, amely a selyemkabátok és a bűnök „*rafinériáját*” lehetővé teszi. Diderot dramaturgiája sem nélkülözheti a felvilágosodás társadalomfilozófiájában közös „*natura ex machinā*”-t; csakhogy ő a selymet és kabátot gyártó manufaktúrák meghagyásával, sőt tökéletesítésével — a „luxus” lehetőségével — élő és visszaélő társadalom emberében szólaltatja meg a természet hangját, ha mondjuk a „*Veszedelmes viszonyok*”-típusú „*vice raffinée*” szeretetreméltóságát a selyemfrakk már nem biztosítja. Arra nézve inkább talál kritériumot, hogy a selyemkabát és gyártása fejlődik, mint viselője és gyártója tökéletesedése vonatkozásában: ennyivel több és egyúttal kevesebb is e konklúzió-kísérlet a kezdeti anti-Rousseau-nak az individuális boldogság-lehetőség növekedését valló koncepciójánál.

Amikor Diderot megpróbálja a *munkát*, legalábbis a *munkafolyamat* és a *munkatermék* tökéletesedését a tudomány és művészet haladása mellé egyenrangú fejlődési faktornak fölvenni, sőt ez utóbbiakat meghatározó (nála persze nem a „determináns”, hanem a „kondíció” értelmében) alapként jellemezni, a „moralizáló” szempontnál mélyebb problémával kell szembenéznie. Itt nemcsak a tudományos, művészeti progresszió és az esetleges erkölcsi regresszió *külső*, hanem maga e tevékenység, a munka fejlődésének *belső ellentmondásosságával* találja szemben magát. Nem apellálhat az öntörvényűség, a „magánvaló célokért” történő tevékenységre a partikuláris érdek, a fizikai szükségletek motivációja ellenében olyanformán, mint a művészi alkotás vagy a tudományos kutatások esetében: a társadalmi „tények” és „tapasztalás” tényleg Helvétius leírását látszanak igazolni. „Nem az erkölcsi szép érzése készíti munkára a munkást, hanem az itálra elkölthető huszonnégy garas ígérete.”⁶³ Megkülönböztetni, mondjuk így, a munka „filozófiai” fogalmát, melynek alapján a napi tapasztalatot, a tények többségét „*deviációnak*”, valamiképpen nem-igazinak lehet ítélni, igencsak idegen a XVIII. század nominalista öntuda-

⁶³ Helvétius, V. szakasz, Jegyzetek.

tától.⁶⁴ Ezért amikor Diderot Helvétius e tételével s az ezt igazoló jelenségekkel polemizál, a valamiképpen „normatívnak” nevezhető tapasztalatra hivatkozik, amely akkor is általános mérce, ha a legkevésbé sem átlagos mérvű. „Van olyan munkás, önmaga és munkája tiszteletére kényes, akinek hiába ajánlanának fel bármennyi pénzt azért, hogy rossz munkát végezzen. Van például olyan, aki kiváló az orvosi műszerek művészi megmunkálásában, mivel jól ismeri ezek működését; s amikor ez rossz orvosok kiszolgálásával többet kereshetne, mint jó műszerek készítésével, nem ‚determinálja’ őt a pénz összege . . . Ő (Helvétius — L. M.) semmi különbséget nem tesz egy olyan munkás között, aki néhány szerszámot fabrikál, annak igazi ismerete és öntudat nélkül, és aközött, aki azzal a tudatos szándékkal gyártja ezen eszközöket, hogy ezekkel a betegség ellen harcoljanak.” (413.) Diderot példája az egyedi-empirikus formája („én ismertem ilyen orvosi műszerész . . .”) ellenére több egyszerű eseteleírásnál. Nemcsak azt mutatja meg, hogy szerinte melyek *a munka* „mint olyan”, *mint igazi emberi tevékenység feltételei* (a tudatosság, a tevékenység céljának és a felhasznált technológia egészének ismerete ismét kitüntetett szerepet kap); hanem mintegy *malgré lui* azt is, hogy *mikor nem lehet pozitíve beszélni az emberi munkáról*, mikor lesz az valójában a felpint pálinka „eszköze” (annak a munkásnak az esetében, akire áll a helvétiusi leírás, mivel nem ismeri sem a munkafolyamatot, sem terméke rendeltetését). *Ez utóbbi lehetőség általánossá válását* azonban „*a priori*” elveti: az emberi tevékenységhez mint emberi tevékenységhez hozzá tartozik a „miért” és a „hogyan” tudata, s nem lehetséges olyan történelmi tendencia, mely amíg az emberi természet emberi marad, a „*conscience*”-t kiküszöbölhetné. *A technika tökéletesedését* csak mint mind *több* ismeretet feltételező folyamatot tekinti: ezért, amikor a későbbiekben a bizonyos társadalmi körülmények közt *embertelenítő munkáról* ír, ezt inkább a technikai fejlettség *elégtelességével*, a fizikai nehézséggel magyarázza. A GÉP a közeli jövő messiása kell legyen, melyet az emberi szellem szül . . . (Ez Diderot-nak, a *polgári* ideológusnak talán egyik legnagyobb tévedése, de Diderot-nak, a *plebejus* gondolkodónak egyik legjogosultabb „extrapolációja”).

A munka, csakúgy mint minden, ami Diderot-nál *az emberi természet tartozéka*, meghatározó funkciót nyer (hogy a kísértő organicizmus szellemében szóljak) az emberi faj fejlődésében, de maga modifikálatlan marad; megint csak az az „első mozgató”, amely a történelmi haladás és hanyatlás végokai közé tartozik, de alapjában történelmileg „romolhatatlan”, így téve lehetővé

⁶⁴ Egy invariábilis „emberi természet”, melyhez képest minden empirikus társadalmiság „elidegenedés”, persze nem volt összeegyeztethetetlen ezzel a „nominalizmussal”. De éppen azért nem, mert egy természetadta, és a történelmi transzformációk között is konstans változatlanosság „létét” szegte szembe a társadalmi valósággal. Diderot dolga, aki (függetlenül „ugyanezen” emberi természet feltételezésétől) egy tevékenység, mégpedig a *munka* kapcsán kísérte meg kimutatni a jelen embertelen „felszíni” formái mögötti valamely „természetes” — antropológiai — ősképe, amellyel jelen formáját konfrontálni lehetne. Ezt a dilemmát mi sem illusztrálhatja jobban, mint az a tény, hogy a *par excellence* *emberi* munka példajaként felhozott típusok — az önálló alkotást, tudatos tervezést leginkább feltételező, inkább „technikusi” tevékenységek — voltak azok, amelyeket a Diderot által is várt és elvárt *gépi* nagyipar *elsőként elsorvasztott*. (Annak ellenére, hogy ez a fél-technikusi réteg történelmileg talán a legnagyobb szerepet játszotta az *ipari forradalmat* bevezető feltalálásokban!)

az általa lehetővé tett romlásból a kiutat. A természetben aratott első győzelmek társadalmi csatavesztést jelentettek: a munka(megosztás) teremtette többlet az egyenlőtlen elosztást involválta („une distribution trop inégale de la fortune”; 415.); antagonizmust teremtett ember és ember között („így a társadalom két osztályra oszlik, a gazdagok igen szűk és a szegények igen számos osztályára”; uo.). A természettel való harc adott fokán azonban ezek az ellentmondások nem oldhatók meg, csupán éppen a kiváltóok, a többlettermék további növelésével: nem a szűk réteg „luxus”-igényeinek — „szubjektív” szükségleteinek — a „természetesre”, az „objektív” szükségesre való visszaszorításával, hanem ezek extenziójával. Ez meglehetősen merész és a „standard” felvilágosodás alapállásától idegen következtetés, de Diderot itt — meglehet, hogy a „Réfutation” ezen részeinek „inédit”, kiadatlan volta miatt — végigviszi e gondolatsort; s a kibontakozó kapitalizmust nála sokkal humánusabbnak, racionálisabbnak látó Helvétiuszal szemben a „termelés a termelésért” elv pozitív mozzanatainak és a mesterséges „luxus”-szükségletek jó oldalának az „apologétájává” válik. *Az emberi fogyasztás, a „szükséglet” vonatkozásban nincs objektív-természeti mérce* (az elosztás „lefelé” történő nivellálása már csak ezért is keresztülvihetetlen).

„Ne szóljatok szükségről. A legalja
Koldús is, bár teng, bír fölöslegest.
Ha természetnek többet, mint mire
Szüksége van, nem adsz, az emberélet
Az állatéval egy értékű lesz.”

(Shakespeare: „Lear király”, II. felv. IV. szín;
ford. Vörösmarty Mihály)

Ha nem is blanc verse-ben, de lényegében ezt fejti ki Diderot elég hosszadalmas „luxus-apológiájában”; melyben újra és újra megfogalmazza valóban dialektikus paradoxonját, miszerint ha az adott fokon megszüntetjük azt a hajtóerőt, mely (mint mondja) „az erkölcs korrupcióját, az ízlés dekadenciáját, a művészetek korrumpálását” is kitermelte, nem jobb, hanem semmilyen művészetet és műveltséget nyerünk. Ahogy a jelen állapotban, melynek „minden fejlődés motorja” a pénz — a gazdagság utáni hajsza —, ezt összetörvén csak „az általános stagnációt”, nem ellentmondásmentes fejlődést, hanem visszafejlődést érnének el. „S vajon ez az állapot üdvös lenne-e a tudományok, a művészetek fejlődése, az emberi tökéletesedés számára?” — kérdi Helvétius luxus- és aranypénz-ellenes hipotetikus intézkedései kapcsán.⁶⁵ „Őn mindig védelmezi Jean-Jacques-kal szemben a tudást és ime, itt Őn kaput nyit az általános tudatlanság előtt . . . Aki kvalifikáció nélkül az arany ellenségének vallja magát — az a tudatlanság védelmezőjének nyilvánítja magát.” (419—420.) Persze a „luxus történelmi meghatározása” („definition historique de luxe”), a pénz mint „az élvezetek megsokszorozásának” alapja, az ember „természeti” és társadalmi szükségletei kielégítésének eszköze, egyszerű extenziójával, növekedésével nem biztosítja az emberi (erkölcsi, de nemcsak erkölcsi) ellentmondások felszámolását. (Még kevésbé, mint a fényűzés felszámolása.) Diderot — a szokásos fordulattal — maga mondja meg, hogy nincs megoldása, csak azt tudja, hogy Helvétius, ill. Rousseau programja nem az. „Mindez

⁶⁵ Lásd Helvétius, VI. szakasz XII. feje.

azonban csak töredékes vázlat, de én csupán jegyzeteket írok és nem értekezést.” (416.)

A „jó” és „rossz” oldal megkülönböztetése — bár szkematikus volta miatt csaknem olyan mechanikus, mint az egyoldalú elvetés vagy mindenoldalú apológia — olyan dolgok felfedezését és felfedését (e kettő éppen gondolkodói lelkiismeretessége miatt nem mindig esett egybe: bizonyos jószándékú érvelések gyengességének kimutatása a jó szándékot szolgáló jobb eszköz megmutatása nélkül a rossz apologetájává tesz) tette lehetővé számára, melyek a „másik” oldal meglétének feltételezése nélkül csak cinikus erkölcsmentességet vagy moralizáló „primitivizmust” engednének meg. Mert „a” munkánál még (mint a luxus esetében is) megkülönböztetheti általános (az emberi természetre vonatkoztatott) és történelmi meghatározását (mely utóbbi szinte a keresztény bűnbeesés világa, melynek jelenségeire igaz Helvétius „végső analízise”, minden embernek a szubhumán szint eszközeként való hasznosítása). De egy olyan, nyilvánvalóan csak társadalomtörténetileg értelmezhető kategória, mint a *munkamegosztás* kapcsán az egyéni elembertelenedő és az összemberi értéknövekedés elválaszthatatlansága miatt csakis ugyanazon történelmi tendencia meghosszabbításán keresztül igenelheti a „pozitív oldalt”, melynek elméletileg sem konstituálható más valósága, mint a dehumanizáció árán elért eredmények. Az egész eddigi fejlődés, a civilizáció szükségletei, a tudomány és művészetek fényűzése, a mind több tudást igénylő alkotómunka, a természettel való harc frontvonalainak fokozódó szélesedése annak a specializálódásnak, munkamegosztásnak az eredménye, amelynek történeti tendenciája az egyes ember embertelen munkakörülményeinek mind általánosabbá válása s az, hogy „az embert erre a munkára redukálja” („*réduire l'homme à ces travaux*”), azaz „*automatává teszi*”. (430.)⁶⁶ A „kétfrontos harc”, a szimultán vita Helvétius „gazdagember-meditációjával” (a munka mint unaloműző jó)⁶⁷ és Rousseauval, aki a civilizáció szörnyűségei elől az „*erdőbe*”, a munkamegosztás társadalmi függősége elől a vadság természeti függőségéhez menekülne, legalábbis a *merre nem lehet elindulni* erejéig kijelöli a kiút körvonalait. „Sohasem gondolt Ön arra, mennyi nyomorúsággal jár a bányászat, a faúsztatás, a kubikusok munkája . . .” — kérdi a vacsoragondokkal sosem bajlódó Helvétiusotól. „Hartz bányái emberek ezreit temetik el végelethatatlan mélyükben, akik előtt csaknem ismeretlen a Nap fénye, és közülük kevés éri meg a harmincéves kort.” Mindenütt „a társadalmi rendek többségének halálos fáradsága”! „És hány ugyanilyen műhely van magában Franciaországban? talán még kevesebb számú, de nem kevésbé keserves körülményű!” Azonban Rousseau vadember-mítosza azokat az egyedüli eszközöket rombolja le, melyekkel az ember megkönnyítheti munkáját, melyekkel nem munkával tölthető időt szerezhet, amelyek csakis a civilizáció arzenálját alkotják. „Oh, Jean-Jacques, milyen rossz ügy védője lett Ön, midőn a természeti állapotot védelmezte a társadalmi állapottal szemben!” (430.) Helvétius itt a kisebb rész boldogságát dicsóítja, de Rousseau „demokratikusan” még *ezt is* elveti; márpedig a kunyhóból egy kényelmesebb kunyhóba való költözködéssel megkezdődött az

⁶⁶ Szimpatikusnak tűnik J. Proust („*Diderot et l'Encyclopédie*”, Párizs 1962) értelmezése, mely a társadalmi és a technikai munkamegosztás implicit megkülönböztetését tételezi a munkamegosztás „jó” és „rossz” oldalának elvontsága mögött; igaz, a direkt marxi terminológia alkalmazása másutt („*division sociale du travail*”, ill. „*division du travail social*”) túlinterepretációnak tűnik.

⁶⁷ Helvétius, VIII. szakasz III. fejj.; lásd „*Réfutation*”, 429.

az út, mely a kunyhóktól a palotákig vezetett, és amely állandóan *növeli* a paloták és a kunyhók közti — távolságot. Ez utóbbi azonban már nem írható az „*ennemie constante, la nature*” kegyetlenségének a számlájára (aminek a kultúra által kezünkbe adott fegyverek letételének rousseau-i programja kiszolgáltatná nemünket (431.)); ez már a civilizáció „vívmányai” közé tartozik, amely függőségi rendszerével lehetetlenné teszi a rész megoldásokat: „Ha bezáratná ezeket a szörnyűséges sírokat, az államot csődbe kergetné és Szászország alattvalóit vagy éhhalálra, vagy kivándorlásra ítélné.” (Uo.) A végletekig növekedett az a mesterséges, kölcsönös és kiszámíthatatlan függőség, amely Rousseau-t, talán még inkább, mint az „egyszerű” egyenlőtlenség, a „*retour dans la forêt*”, a „távol a társadalomtól” eszközpizmusához vezette; s amelynek itt Diderot is ragyogó (azaz kellően sötét) leírását adja: a munka társadalmi méretű megosztása lehetetlenné teszi az embert a legembertelenebb munkára redukáló iparágak vagy részterületek felszámolását, ez olyan nyomort tenne általánossá, melyet a vadság munkamegosztás előtti általános nyomorúsága sem ismerhetett.

A *túlfejlődés* problémájának reális problémaként való elismerése — Rousseau restriktív programja ezen alapul! — az „optimista” organicista evolucionizmus vádjá alól felmenti Diderot-t. Neki azonban ugyanazon szféra vonatkozásában kell kimondania, hogy lehetséges *túl messze menni*, melynek még *meszszebbre* haladására hagyatkozva a többi társadalmi terület elégtelen vagy torz fejlődését felszámolhatónak vélte (néha túlságosan is direktén). Az *ipar, a technika lényegében demokratikus* — csak valóságos tömegtevékenység lehet a valósága! —, még inkább, mint bármely politikai állam, akár Rousseau-é is: „*A technika nem az állam, hanem a nép ügye.*”⁶⁸ A „Réfutation”-ig az ipar Diderot szemében csak fejletlenségével, sohasem túlságos előreszaladásával vált probléma forrássá. „Helvétius jogosan mondja, hogy a gazdagember jóléte egy olyan gépezet, amelyet mindig újra meg kell csinálni. Éz az én szememben még igazabbnak tűnik a mi társadalmunk vonatkozásában. *Én nem úgy gondolom, mint Rousseau, hogy benne mindazt, amit csak lehet, le kell rombolni; de meggyőződésem, hogy az emberi ipar túl messze ment . . .*” (431.; az én kiemelésem — L. M.) A „fényes” és „boldog társadalom” ellentmondását végső soron *ugyanazzal az eszközzel* kívánja megoldani, mint amely a boldogság nélküli fény (a „paloták”) teremtője volt: a munkás munkájának egyszerűsítése („*simplifier son ouvrage*”; uo.), a vadság, a természettel való kemény küzdelem állapotától való még radikálisabb eltávolodás révén. Hogy ez közelebb visz-e „az ember boldogságához általában”? Az újra visszatérő organicista allegória itt inkább pesszimiztikus lehetőségeit látszik kimeríteni: „*Sajnos! A civilizáció társadalmá lehet, hogy megindult azon gyászos tökéletesedés felé, amelyet mi élvezhetünk*, csaknem olyan szükségszerűséggel, mint ahogy öreg korunkban ősz haj övez bennünket.” S vajon a visszafogás, a civilizáció „gyászos tökéletesedésének”, fonák fejlődésének feltartóztatása lehetséges-e, s ha igen, mit oldhat meg? A „*törvényhozónak*”, a politikai hatalomnak a társadalom — torz vagy elégtelen — fejlődésébe való *beavatkozását* lehetőnek tartja (csakúgy mint „egy modern és felvilágosodott törvényhozó” azon törekvését is, hogy a vadság és civilizáció együttes ismerete alapján ezek jó oldalainak kombinálásával kísérletezzon), de legfeljebb szükséges rossznak. A kultúra közepette a vadság állapotának (eredeti egyenlőség

⁶⁸ Assézat—Tourneux kiad., XIV. („Enciklopédia”). Idézi J. Proust, VI. fejt.

stb.) restaurációja azon célból, hogy egy olyan „környezetet teremtsen, amely Prométheusz gyermekének haladását visszatartaná”⁶⁹ — lehetséges program, de nem pozitív perspektíva. Hogy mennyire így van, hogy „a civilizáció emberének rögzítését a vadság gyermekkorra és a mi aggkorunk állapota közé” a természeti szükségszerűséggel fenyegető „öszülésnél” alig kecsgetetőbb kiútnak tartja, azt a kifejezően keserű kép is igazolja: Prométheusz gyermekének eme „rögzítése” garanciát jelent — a *keselyű* számára. (432.)

Az, hogy „Prométheusz gyermeke” inkább a tűzzel, mint sziklához kötve véli kiszabadíthatónak a Pandora szelencéjébe zárt reményt, nem meglepő. A *politikai hatalom* „isteni” *intervencionalizmusának elutasításával* azonban azt is meg kell mutatni, hogy a *mesterségek* titánjának örököséként mivé (és a „felvilágosult törvényhozónál” többé) teheti az embert. Diderot a „jó” *munkamegosztás*, az interperszonális függőség pozitív oldalának kiteljesítését vázoló perspektívarajzával válaszol a partikuláris és osztársadalmi „érdek” problémájának helvétiusi megoldására; de nem ad feleletet a „rossz” oldal feltárásából kibontott rousseau-i koncepcióra, legfeljebb szavakban visszahangozza annak „igaz konzekvenciáit” (az „általános akarat” objektív, pre-, ill. szupra-individuális jellegéről).⁷⁰ Mintegy azt sugallva, hogy egy jól működő manufaktúra modelljéről mintázott társadalom ugyanolyan, sőt több objektivitást és realitást biztosít a valóságos általános érdekeknek, mint a közjó primátusának érvényesítését az államhatalomra, a demokratikus alkotmányra bízó politikai filozófia.

Az emberiség fejlődésének prométheuszi életútjával megint felidézte azt az organikus fejlődésideált, amelyet, bár rengeteg fenntartással, de a kortársi koncepciók néha vulgáris voluntarizmusával szemben Diderot adoptálni igyekezett. De itt az *iparnak, a technikának* — azaz a *természettel való harc* „fegyvereinek” — *fejlődéséről* lévén szó, az evolucionizmus naturalista jelzői metaforikusnak tűnnek. Elveti a „*concert des volontés*”-t — az akaratok összhangját — minden megelőző feltétel, logikailag „preindividuális” szociális organizáció objektivitása nélkül, a partikuláris érdekek spontán mozgásából „kihozó” helvétiusi koncepció ahisztorizmusát. Elutasítja Rousseau pesszimista hisztoricizmusát, mely szerint minden eddigi társadalmi objektivitás egy eleve negatív, az embert maga alá vető és az ember által nem uraltató történelmi fejlődés produktuma, s az emberi cselekedetek és a történelmi tendenciák diszkrepanciája a történelem lényege; ezért az ember csak úgy tudja szubjektív szándékait, humanizációs céljait keresztülvinni társadalmában, ha a megteremtendő racionális rendnek kevesebb köze van a kialakult „természetes” (azaz történeti — nem „tudatosan tervezett”) fejlődéshez, mint a történelmi fejlődést megelőző fél-állati természeti rendhez. Diderot-nál van olyan evolúció, az individuális akaratok, célok és érdekek olyan kooperációjának a kifejlődése, melyben a függőség kialakulása potenciálisan nem csökkenti, hanem növeli az egyéni képesség kibontakozását, lévén, hogy ezek a képességek maguk is ebben az emberi együttműködésben alakultak ki. Itt az ideális munkameg-

⁶⁹ „Un milieu qui retarderait les progrès de l'enfant de Prométhée” (az én kiemelésem — L. M.) — a „retardáció” nyilvánvalóan nem különösképpen jócsengésű szó Diderot számára. Figyelemreméltó a civilizáció embertelensége tengerében kis, kultúrátlan, de emberséges szigetek teremtése programjának hasonlósága némely utopisztikus szocialista elképzeléssel: tudatosan alacsonyabb technikai szint a magasabbrendű *emberi-erkölcsi* értékek érdekében. (432.)

⁷⁰ „Minden individuális akarat változó, de az általános akarat örök.” (442.)

osztás avagy a munkamegosztás idealizációja rejlik az „organizmus funkciói” és az „organikus fejlődés” diderot-i képei mögött. „És hogyan keletkezett ez az ipar? Vajon egy év terméke-e, egy évtizedé, két vagy három évszázadé? Ez termékei felhalmozásában létezik, miként Lyon manufaktúrája az anyagaiban: ezek a csodák nem egy ember munkái, hanem emberek több generációjának teremtményei, amelyen nemzedékek egymást követően munkálkodtak, amíg a textilgyár eljutott a mesterség azon fokára, melyen a minket olyannyira gyönyörködtető kelméket ontja, egyazon mesterség (*art*) tökéletesedése révén; ez néhány ezer év evolúcióján keresztül történt... Ha egyetlen idegpálya parancsára fel lehetne emelni egy óriási tömegű ólmot, meglepődnék; de ha az emberek tömege maga között felosztja ezt az ólomtömeget, s minden egyes ember egyszer vagy kétszer viszi a ráeső részt, ez nem lesz többé elérhetetlen erőfeszítés.” (395–396.) Ez az evolúció eredményeivel igazolja magát, s azzal, hogy az individuumot integrálva gazdagítja is: legalábbis a diderot-i képlet szerint, mely *ex definitione* mestersege mesterének tekinti az embert. (A kooperáció sokoldalúvá tesz, a gép, a munka egyszerűsítése pedig kizárólag a fizikai nehézség elhárítását jelenti: az az iparszerkezet, mely *Diderot* szeme előtt lebegett — az *ipari forradalom előestéjén* — jogosulttá tette ezeket az illúziókat; különösen mivel *Diderot* a munkatevékenység áttekintését, „cél-racionalitását” az ember „antropológiai attribútumának”, az ember-lét elidegeníthetetlen feltételének tartotta.) Talán több az utopizmus a termelékenységnek és a többletterméknek a specializáció általi összetársadalmi növekedése és az egyéni jólét növelése közötti közvetlen kapcsolat tételezésében. (Igaz, *Diderot* rendszerint csak versus *Rousseau* annyit mond hogy a munkamegosztás és a többlettermelés megszüntetése, „lerombolása” *n e m* emberibben tesz egyenlőbbé.)

A technikai és iparfejlődés a jelen feltételek bázisán felvázolható jövő lehetőségei alapján is csak akkor fogadható el, ha az egyedül e fejlődés által nem biztosított, de egyedül e fejlődés által biztosítható „igazságosság-erény” („csak egy erény van, az igazságosság”; 312.) valamely „transzcendens” természeti erő (az emberi természet romolhatatlan racionalitása) jóvoltából változatlan marad, miközben az ember a természetet munkája, embertarsaival való viszonyát munkamegosztása kiterjesztésével átformálja. E nélkül a *Rousseau*-énál jóval vulgárisabb *erkölcsi idealizmus* nélkül *Diderot* az *erkölcsi érzéketlenség* alapján „haladó” *Nova Atlantis technicista utópiájának* kísértésétől tartott. *A természeti erők leküzdésével azonosított társadalmi fejlődést* (politikában igazi haladást nem ismer) csak az e fejlődéstől független *erkölcsi lényegi állandóságával* összekapcsolva nevezi haladásnak. Ami morálfilozófiai posztulátum (rossz gyakorlati erkölcs mellett és általános az erkölcsi jó tudata és tisztelete), ami a politikai pesszimizmus ellenszere (a zsarnokság nem formálhatja át saját képére az erkölcsi embert, az ember erkölcsi „norma-tudatát”), az egyúttal az esetleges technikai „túl”-fejlődés vagy a pozitív, de a politikai-társadalmi feltételeket nem érintő ipari progressió emberi kompenzálója, humanizálója. *Helvétius* „kereskedő-embere” és a *Diderot*-féle „*Prométheusz* gyermekének haladása” a jelen embertelen valóságához, ill. a jövő emberi lehetőségeihez kötődő teória ellentétévé mélyül a befejező részben; de ezen jövő lehetőségek realitását olyan tautológiák „bizonyítják”, hogy ha önmagát kommentálná itt *Diderot*, a „*Réfutation*” legszarkasztikusabb soraira lehelhetnének. „*Az emberek üldözhetik az igazságot, de nem vethetik meg azt, mindig aggodnak érte. Mit tehet az igazság az emberiség üdvéért? Idővel mindent. Azt*

nem tudom, hogy hogyan fogja ezt tenni; de az igazság úgy végzi és úgy fogja végezni mindörökké, hogy ő lesz a legerősebb. Azon kisszámú ember, akinek a természet lángészt és bátorságot adott, bizonyítják az Ön tévedését; a műhatatlan emlékezet, az utókor hálája a hős iránt sohasem ér véget. Az irigy emberek, a tudatlan emberek, a hipokrita emberek, a kegyetlen emberek, az érdekemberek, amilyen az Ön embere is, uralkodhatnak azokon a századokon, melyeket Ön vizsgál; de az Önök neveit a jövő kor el fogja felejteni vagy csak olyan sírfeliratokon fogja megőrizni, mint amilyent én adok itt Önnek.” (446; az én kiemelésem — L. M.)
A polgári forradalom Diderot-t, de a *polgári társadalom* Helvétiuszt „verifikálta”.⁷¹

Az időtlen igazság és igazságszolgáltató idő⁷² teoretikus mélységére kár szót vesztegetni. Az okos összhangú manufaktúra mintájára elképzelt társadalmi racionalizáció, a termelési tapasztalatok átadása és állandó tökéletesítése modelljétől ihletett értékmegőrző kontinuitás-koncepció kifejtése után ezen emfatikus részek (melyekben különben Diderot igen kegyetlenül „megfizet” Helvétiusnak azért, mert „műve legkedvesebb illúzióit ragadta el”; 391.) csak azt bizonyítják, hogy az általa vázolt ipari—gazdasági—technikai fejlődést a humanizáció szükséges (ez Rousseau-polémiája lényege), de nem elégséges feltételének tekinti. A természet „humanizálása” haladás, nemzedékek munkájának, a természettel való harcának egymásra épülő eredménye, kumulatív folyamata; de az ember—ember viszonynak, az emberi természet embe-ribbé tevésének Diderot-nál *nincs története*: itt az „*état policé*” nem magasabbrendű, mint az „*état sauvage*”. Diderot „metafizikai fordulatának”, tudatosan vállalt természetjogi történelmietlenségének ez a *raison d'être*-je. Az „idővel mindent” fordulatán azért nem lehet ironizálni, mert felszínes formája mögött az a felismerés húzódik meg, hogy *jelenidőben* a haladás legegységelműbbnek tűnő eszközeit — a tudományos-technikai fejlődés fegyvereit — a reális, az érdekember, „Helvétius embere” az emberiség öncsonkítására használhatja, a nagyobb rész boldogtalanságán keresztül hasznosítja. Amit Diderot *a felvilágosodás*, a polgári filozófia társadalom-„nevelő” hatalmának *határaitól* Helvétius „De l’Homme”-ja kapcsán írt — *az emberek nem lettek egyenlőbbek, de az emberi természetet jobban ismerjük*” (319.) —, az a „Réfutation”-ra is kiterjeszthető. Diderot filozófiai programjának azonban van valami valóban „időtlen” igazsága, éppen azért, mert minden idők történelmi feladatát fogalmazza meg: „*Faire de l’homme un centre commun auquel tout vient aboutir.*”⁷³

⁷¹ Egészében persze a polgári társadalom, a „jó luxus” társadalma — mint a feudalizmussal szembeni egyetlen látható lehetőség — Diderot jövőképe is. Igaz, kevesebb lelkesedéssel, és több „realista” fenntartással fogadja ezt a perspektívát, de elfogadja: „*Kevesebb lesz a nagy bűn, de több a kis véték; ezek azonban olyan vétékek, amelyek hozzájárulnak az evilági jóléthez, és nem jár értük büntetés a túlvilágon.*” (416.) (Az én kiemelésem — L. M.)

⁷² E diderot-i „jövőkép” egy rímes ríposztban is visszatér:

H.: „Érő nélkül mit tehet a jóakarát?” (IX. szakasz XXI. fej.)

D.: „Mindent, ahogy az idő halad.” (447.)

„Egy tévedést eltemet egy tény vagy egy másik tévedés; de az igazság, ha egyszer megszületik, új igazságot szül, és két igazság marad meg és diadalmaskodik az idővel.” („Réfutation”, 447.) (Az én kiemelésem — L. M.)

⁷³ „Tedd az embert egy olyan közös középponttá, amelyben minden végződik.” „Encyclopédie”, „Homme” címszó.