

FIGYELŐ

CASSIRER A FELVILÁGOSODÁS FILOZÓFIÁJÁRÓL

Ernst Cassirer: A felvilágosodás filozófiája
Fordította Scheer Katalin
Atlantisz, 2007. 450 oldal, 3595 Ft

Ernst Cassirer a XX. század első felének legfontosabb filozófiatörténésze, neokantiánus filozófus, de nem új neokantiánus filozófiai rendszer kidolgozásán fáradozik, hanem a régi filozófiai rendszerek – a reneszánsz és a XVII. századi racionalizmus, a felvilágosodás és a klasszikus német filozófia – neokantiánus szellemű újragondolásával újja meg az újkor filozófiatörténetét, kultúrfilozófiáját, esztétikáját, majd a második világháború kényszerpályája következtében politikai filozófiáját, „az állam mítoszáát”. A FELVILÁGOSODÁS FILOZÓFIÁJA 1932-es, utolsó Németországban megjelent műve, melyen már érződik a humanizmus és a felvilágosodás értékeit fenyegető filozófiai attitűdök megerősödésére történő reflexió, de az egész még tisztán teoretikus vitának tűnik: mennyire igazolható vagy igaztalan a romantika közkeletű felvilágosodásellenes vádjai annak felszínes optimizmusát, „lapos” filantrópiáját, történelemellenes racionalizmusát illetően? A kritika mögött felsejlő programatikusan antihumánus, antiracionalista és történelmi mitológiákat aktívan újratereztető világ valóságként „holdkóros álm”-nak tetszett, amint azt önkritikusan több mint egy évtized múltán, immár Amerikában és angolul írt művében, AZ ÁLLAM MÍTOSZÁ-ban bevallja.

Az ELŐSZÓ-ban Cassirer a felvilágosodás filozófiájával kapcsolatos közkeletű vádak közül az eredetiség hiányával érvelő kritikákat elemzi. A XVIII. század valóban nem teremtett új filozófiai rendszert a XVII. századi metafizikák mintájára, ám megújította a filozófiai gondolkodásmódot: „Tartalmi szempontból a felvilágosodás kora jobban függött a korábbi évszázadoktól, mint amennyire ez számára tudatosult. A felvilágo-

sodás csupán az előző évszázadok örökébe lépett; inkább rendszerezett, osztályozott, kifejtett és tisztázott, mintsem valóban új, teljesen eredeti gondolati motívumokat alkotott volna. És mégis, mindezen tartalmi függőség és tárgyi kötöttség ellenére, a filozófiai gondolkodás teljesen új, egyedi formáját hozta létre. Keze alatt minden, amihez csak hozzányúlt, új értelmet nyert, új filozófiai horizontot tár fel még ott is, ahol csak a már meglévő gondolatkészletet használja és dolgozza fel, és csupán a XVII. század által lefektetett alapokra épít...” (11.) A régi gondolatok új alkalmazása – egyáltalán az eszmék „valóra váltásának” vágya – a kor igazi novuma, a „filozófiai szemléletmód” forradalma „a romantika által a felvilágosodás ellen indított per” újratárgyalásának kiindulópontja Cassirer könyvében: „meg kell tanulnunk, hogy e képződményt ne csak önmagában tekintsük, hanem újra felszabadítsuk azokat az eredeti öröket, amelyek ezt az alakzatot létrehozták és kialakították”. (17.)

A FELVILÁGOSODÁS KORÁNAK GONDOLKODÁSFORMÁJA című bevezető fejezet a haladáshit és az észak-kultusz kapcsolatát vizsgálja. A korszakot nem a tudás tárgyi tartalma izgatta, hanem az új ismeret szerepe az embert felszabadító erő kiterjesztésében; az ismeretek gyarapodása több, mint a tárgyi tudás felhalmozódása – a szellem haladása maga. „Ha a XVIII. század meg akarja nevezni ezt az erőt, és egyetlen szóban kívánja megragadni a lényegét, akkor az ész kifejezéshez nyúl. Az »ész« lesz a század egységteremtő központja: mindannak kifejeződése, amire e korszak sóvárog és törekszik, amit el akar érni és meg akar valósítani.” (22.) Ez a korszak önképe, amelyet azonban nem vehet át kritikátlanul a korszak történetírója: a mindig, mindenütt, mindenkire egyaránt érvényes azonos racionalitásba vetett hit (*quod semper ubique et omnibus*, ahogy a középkor tartotta) a *historizmus* után már tarthatatlan. „Az ész minden gondolkodó szubjektum, minden nemzet, minden korszak számára azonos. A vallási hittételek, erkölcsi maximák és meggyőződések, teoretikus vélekedések és ítéletek forgandó sokaságából kioldható valami szilárd és maradó, ami önmagában is megáll, és ami ebben az azonosságban és állandóságban az ész voltaképpeni lényegét fejezi ki.” (Uo.) A kultúrák különfélesége, az erkölcsök és szo-

kások történetisége a XX. század számára éppoly közhely, mint a felvilágosodás filozófusa számára az, hogy mindezeket „az ész ítélőszéke” előtt kell megítélni. Ez utóbbi „történetietlensége” mögött nagyon fontos – és a kantianus Cassirer meg az európai civilizáció számára az 1930-as években egyre fontosabb – előfeltevés állt: az emberi nem egységének posztulátuma. Az ész száradának naiv hite az ész univerzalizálásában és uniformitásában *a priori* kizárja „a fajok egyenlőtlensége” (Gobineau) antiaufklérista tételét, mivel a racionalitás normáinak egyetemes érvényességét tételezi korokon és kultúrákon, nemzeteken és vallásokon, földrajzi és „faji” különbségeken keresztül. Hume, akinek szkepszise a tárgyi tudás majd’ minden szféráját (a kauzalitástól kezdve a történelmi narratívákig) kikezdte, az emberi nem egységén alapuló egyetemes erkölcsnek éppoly rendíthetetlen híve volt, mint az ezt a hitét materialista metafizikával megalapozni vágyó Diderot. A „*modern analitikus szellem*” (26.) szétszedte a XVII. századi metafizikai rendszereket, de az *esprit de système* helyébe tett *esprit systématique* megőrizte a morál univerzalizálásának elvét, akár a newtoni mechanika vagy a geometriai konstrukciók modelljét fogadta el módszertanilag. Ha a racionális gondolkodás minden kor és minden hely minden emberére egyaránt érvényes normativitása nem is, az etika és a geometria, a politika és a matematika közös logikájának posztulátuma már problematikus lehet: „Ezen a téren Hobbes megelőzte a XVIII. századot. Politikai elméletének alapvető és legfőbb tétele, mely szerint az állam »test«, végső soron nem jelent mást a számára, mint hogy az államra is korlátozás nélkül alkalmazható a gondolkodásnak ugyanazon eljárása, amellyel a fizikai testek természetébe nyerhetünk bepillantást. Amit Hobbes általában a gondolkodásról állít, vagyis hogy az nem más, mint »számolás«, azaz összeadás és kivonás, minden politikai gondolkodásra is érvényes.” (38.) Hogy ez miért (lehet) baj, azt a Cassirerrel egy időben emigrált konzervatív politikai filozófus, Leo Strauss korábban konstataulta, mint a liberális kantianus filozófus, aki csak 1945-ös, AZ ÁLLAM MÍTOSZÁ-TÓL írt művében talál kapcsolatot a XX. századi totalis államideológiák és a LEVIATÁN logikája között. Leo Strauss TERMÉSZETJOG ÉS TÖRTÉNELEM című művében felfedi, hogy a matematikai konstrukciók analógiájára felfogott politikai állam az önkénynek, az akaratkultusznak veszedel-

mes teret nyit azáltal, hogy a kizárólag az emberi elme konstrukcióiként működő matematikai dedukciókhoz hasonlóan a politika, az állam sem ismer más, magasabb rendű törvényeket (morális maximákat, természetjogi normákat), mint az ész racionális, de mesterséges játékszabályai. Magyarán morálisan megítélhetetlen, etikailag elítélhetetlen, jogilag felülbíráhatatlan lesz az az államhatalom, „mely mint a kártyajáték” (Hobbes), szabadon szabja meg szabályait, csupán a már megegyezéssel létrejött játékszabályokat kell betartania. A megértést nagyban elősegíti, emeli ki Cassirer, hogy mi magunk csináltuk a „nagy *Leviatánt*”, ám az Egész, a Totalitás hiposztázisával részei – azaz alkotói – ellen fordul(hat). A hagyományos hatalmakkal ellentétben ekkor nincs többé apelátó, mert az utóbbiakat köti az *officium*, a társadalmi kötelezettség természettörvény által megszabott normája, ám a szerződésből született „*állami törvény a maga feltétlenségében és korlátlanágában*” nem ismer(het) más bírót önmaga felett, mint önnön akaratát. A racionalizmus a gondolat felszabadításának eszközéből a gondolkodók leigázását szolgáló elvvé válhat. „*Elsősorban a racionalizmus egységkövetelménye őrizte meg teljes hatalmát a gondolkodók felett.*” (43.)

A legegyszerűbbre való visszavezetés, a részekre bontás karteziánus módszertani ideálja is vezethet veszedelmes következményekhez, amit Cassirer a nivellálás kifejezéssel jellemez. Helvétius DE L'ESPRIT (A SZELLEMRŐL) című műve e veszedelmes redukció legtisztább paradigmája. „*E gyengécske, nem túl eredeti műnek a XVIII. századi filozófiára gyakorolt hatása azzal magyarázható, hogy tömör egyértelműséggel, már-már parodisztikusan eltúlozva fogalmazódik meg benne a korszak gondolkodásának egyik alapvonása. Éppen e túlzás révén derül fény e gondolkodásmód módszertani korlátjára és veszélyére. E veszély a nivellálásban rejlik, amely a tudatot fenyegeti, mivel alapvetően tagadja és csupán maszknak, álcának tekinti eleven gazdagságát.*” (46.) Ahogy Hobbes a LEVIATÁN egyforma alkatrészévé redukálta az egyént, akképpen Helvétius minden egyéniséget, minden szellemi és/vagy erkölcsi kiválóságot a fizikai érzékelőképesség egynemű közegébe húz le – s ezzel soha nem látott egységbe tömörítette a felvilágosodás filozófusait Turgotól Diderot-ig, Voltaire-től Rousseau-ig, akik talán a toulouse-i inkvizíció ellen sem lép-

tek fel olyan egyhangúan, mint A SZELLEMRŐL szerzőjének szellemtelen redukcionális zuma ellenében. „Nincs az az erkölcsi nagyság, amely túlemelkedne ezen a szinten: bármilyen magasrendű célokért küzd is az emberi akarat, bármilyen földöntúli javak és érzékfeletti célkitűzések lebegnek is a szeme előtt, mindig csak saját egoizmusának, becsvágyának és hiúságának foglya marad... Ugyanezen szemléletnek kell érvényesülnie a teoretikus világot illetően is. Ahogy nincsenek alapvető etikai értékülönbségek, Helvétius szerint éppúgy nem léteznek valóban radikális teoretikus formai különbségek sem. Minden az érzékelés egyetlen homogén masszájában oldódik fel.” (47.) Talán az is magyarázhatja – az őszinte morális megrökönyödésen túl – a felvilágosodás filozófusainak, köztük az analitikus gondolkodás tisztelőinek tartott enciklopédistáknak egyhangú felháborodását Helvétius szimplifikációit olvasván, hogy saját metodológiai eszményeik *ad absurdum* vitelét ismerték fel az erkölcsöt az egoizmusra, a gondolkodást az érzékelésre visszavezető nivellálásban. Cassirer szerint a századelőn Leibniz dinamikus és az individualitás elvét megőrizni képes filozófiája, a század második felében pedig Diderot természet- és morálfilozófiája, valamint Rousseau társadalom- és jogelmélete volt képes kikerülni az analitikus gondolkodási ideál redukcionista csapdáját.

A második fejezet a TERMÉSZET ÉS TERMÉSZETMAGISMERÉS témáját vizsgálja a felvilágosodás filozófiájának gondolkodásában. A természet megismerése nem pusztá tárgyi tudás, hanem a megismerő önfelfedezése: „A természetmegismerés nem egyszerűen kivezet bennünket a tárgyak világába, hanem olyan közzé válik, amelyben a szellem saját önmegismerését váltja valóra.” (61.) Ebben a fejezetben a XVII. század nagy tudományos felfedezései, Galilei és Newton fizikájának törvényei (ahogy azt Hobbes LEVIATÁNJA, illetve Voltaire NEWTON FILOZÓFIÁJÁNAK ELEMJEI című művében értelmezi) nem egyszerűen fizikai felfedezések, hanem az emberi szellem szabadságharcának fegyvertényei. Bár azt a „babonaszógot”, ami ellen az angol deisták vagy Voltaire kombattáns „angol leveleiben” harcolt, Hume maga sem kedvelte, ő az „intellektus előtt járó hit” vitáját inkább a racionális oldal pretencióinak gyöngítésével – mellyel távolról sem erősítette a *faith* pozícióit – kívánta megoldani. A *belief* a racionalista krédó és a vallási vakbuzgalom ellentéteinek „ironikus feloldása”. (92.)

„Sem a vallás, sem a tudomány nem képes »racionálisan«, szigorúan objektív megoldást nyújtani, be kell érniünk azzal, hogy mindkettőt szubjektív forrásból eredetjük, és ha az emberi természet bizonyos alapvető, eredendő ösztöneinek megnyilvánulásaiaként megalapozni nem tudjuk is, akkor is így kell értenünk őket.” (Uo.)

Míg Hume-nál bizonytalan empirikus vélekedéseink (*belief*) és még bizonytalanabb vallási hiedelmeink (*faith*) egyedüli fix pontként az emberi természet változatlanóságában gyökeresnek, addig Holbach és La Mettrie masszív materializmusában éppen az emberi természet *differentia specificája* vész el: „A természetben nincs semmi, ami igaz vagy igaztalan, jó vagy rossz volna; a természetben ugyanis a tökéletes ekvivalencia, minden lét és történet legszigorúbb egyenértékűsége és egyenlő törvénye uralkodik.” (100.) Innen már csak egy kis lépés Sade márki közömbös természetéig (Cassirer hivatkozik is Helvétius mellett Holbachra és La Mettrie-re), ám jó kantianusunk számára ez a hatástörténeti lépés megtehető. Ismer és idéz minden racionalista disszertent Angliából és német teológiai professzort, aki csak hozzászólt mondjuk a teodiceavitához, ám az isteni vagy ördögi márki kívül esik intellektuális és morális horizontján: kell még két évtizednyi történelmi tapasztalat, hogy Sade lenyűgöző logikája és rossz regényfolyama a felvilágosodás reprezentánsaként szerepeljen. Diderot dinamikus természetfogalma – mely nem a newtoni mechanika, hanem a cambridge-i platonisták „*plastic nature*”-ének örököse – kizárja az emberi természet mechanikus-redukcionista felfogását – és bevonja a biológia vadonatúj tudományágának eredményeit a La Mettrie embergépével ellentétes emberképének megrajzolásába, radikális nővumként értelmezi magát. „Újra kezdődik a dolgok rendje – idézi Cassirer Diderot motóját –, melyet Diderot a természetre vonatkoztat, arra a helyre is érvényes, amelyet ő maga foglalt el a XVIII. század eszmetörténetében. Az eszmék új rendjét vezeti be, és nemcsak hogy túllép az addigi eredményeken, hanem azokat a gondolkodási formákat is megbolygatja, amelyek ezekhez az eredményekhez vezetnek, és amelyekben ezek az eredmények biztos támaszra találnak.” (127.) A PSZICHOLÓGIA ÉS ISMERETELMÉLET című III. fejezet főként Locke és Descartes felvilágosodásra gyakorolt hatását elemzi, a szerzőnek a XVII. századi racionalista rendszereket vizsgáló DAS ERKENNTNISPROB-

LEM című műve folytatásaként. Bár egynémely francia felvilágosító episztemológiája a naiv realizmus határát súrolja (l. a már idézett Helvétius írásait), ám a megismerő szubjektum és a megismert tárgy egységes folyamatként való felfogása a meghatározó: „*A XVIII. század jellegzetes vonásai közé tartozik, hogy gondolkodásában a természet és a megismerés problémája igen szoros kapcsolatban áll egymással, sőt szinte elválaszthatatlan kötélek köti össze őket. A gondolkodás nem irányulhat a külső tárgyak világára anélkül, hogy egyúttal vissza ne fordulna önmaga felé is: egy és ugyanazon aktusban igyekszik megbizonyosodni a természet igazságáról és a sajátjáról.*” (29.) A karteziánus modellben „*az ész mint világos és megkülönböztetett ideák rendszere és a világ mint a teremtett lét fogalata között sehol sem távolghat szakadék: a kettő egy önmagában egységes lényegiség különböző kifejeződését, különböző megjelenítését nyújtja.*” (132.) Az enciklopédisták tudományfelfogása akkor is ezen a rejtett „karteziánus” premisszán nyugodott, ha harcos empiristaként Locke-ot tették meg a „*tudományos filozófia*” megalapítójának, mint D’Alembert hírneves BEVEZETŐ ÉRTEKEZÉSÉ-ben.

Miképp Descartes esetében a metafizikai rendszer szellemét a szubsztanciaként felfogott *cogitatio*, azonképpen Locke-nál a *reflection* ideáját, az önmagunkra történő reflexió önálló ismeretforrásként történő elismerését kívánták kiűzni a „*tudományos filozófia*” fellegrájából. Condillacnak AZ ÉRZETEKÉRŐL szóló értekezésében a tapintás kitüntetett ismeretforrásként való felfogása a legfontosabb dokumentuma Locke francia adaptáció történetének, de Voltaire ANGOL LEVELEI-től Helvétius A SZELLEMRŐL c. művéig a locke-i ismeretelmélet „*átmaterializált*” interpretációit találjuk, a gondolkodóképességnek a materiális érzékösségre történő redukcióját. A racionalitás fakultásának kitüntetett szerepe elleni támadásban találkoztak Locke angol és francia követői: „*Ha más kiindulópontból is, de Angliában és Franciaországban ugyanez a fejlődés indult meg. Hume ismeretelméleti szkepszise a pszichológián belül is minden eddig érvényes mérce visszájára fordításához vezet. A hume-i szkepszis úgyszólván a legalsót helyezte legfölülre: megmutatja, hogy az ész, amelyben az ember legmagasabb rendű képességét szokás tisztelni, a lelki folyamatok között teljesen önállótlan szerepet játszik.*” (144.) A Kantot, tudjuk, dogmatikus álmából fölverő kauzalitáskritikánál nem ke-

vésbé fontos Hume-nak A TERMÉSZETES VALLÁS-RÓL VALÓ PÁRBESZÉDEK című műve, mely az istenervek racionalizmusát kezdi ki. „*Kiderül, hogy a hit nem általános érvényű és szükségszerű észelveken alapul, hanem pusztán ösztönből, az emberi természet eredendő ösztönéből fakad.*” (145.) Nem a teremtett természet racionális rendjéből következtetünk Isten léteére, még csak nem is önmaga racionális természetéből kiindulva, „*gondolkodás és következtetés, illetve elméleti bizonyítások és következtetések révén sem juthatunk közelebb hozzá*” (uo.), hanem az emberi természet szubracionális szférájából kiindulva, irracionális félelmeink és antiracionális reményeink a legjobb istenervek, melyek ugyan észérvekkel nem bizonyíthatók, de nem is cáfolhatja őket a szenvedélyeink szolgálja szerepére kárthatott ész.

Persze nem a hume-i szkepszis jelenti Cassirer számára a megismerésprobléma XVIII. századi ideális megoldóképletét, hanem a XVII. század racionalizmusát megújítani képes Leibniz *sensus communis* koncepciója. „*Leibniz hangsúlyozza, hogy azok az ideák, amelyeket általában a közös érzékhez, a sensus communis-hoz sorolunk, magához a szellemhez tartoznak, és annak saját alapjából származnak.*” (154.) E kategória (ahogy később Kantnál is) az esztétikán keresztül oldja meg – vagy legalábbis oldja fel – az innata ideáknak mintegy kiszolgáltatott individuum autonómiadefektusának, illetve az érzetbenyomásokkal szemben szintoly passzív befogadó szerepre kárthatott szubjektumnak a problémáját, mégpedig már a cambridge-i platonizmusban is megfogalmazódott és Shaftesbury által továbbfejlesztett művészi kreativitás kategóriájának segítségével. „*Az esztétikai elmélet egy másik oldalról is beavatkozik a tiszta ismeretelméletbe. Azzal, hogy kivívja a tiszta képzelőerő jogát, azzal, hogy bizonyítani igyekszik, a »költői képesség« nem pusztán kombinatív, hanem eredendően teremtő képesség, a logika problémakörén belül, a fogalmak értelmére és eredetére irányuló kérdést illetően is fordulatot hoz. Berkeley, Hume, Condillac számára a fogalom csupán benyomások lecsapódása, azok egyszerű összege, vagy az a jel, amelyet a benyomásokra alkalmazunk.*” A költészet jelei viszont újra-teremtik, sőt megteremtik a megismert világot – így kerül Lessing esztétikája az episztemológiai fejezet csúcására – csakúgy, mint a következő, A VALLÁS ESZMÉJÉ-T VIZSGÁLÓ IV. fejezet záróakkordjában. Mivel a német felvilágosodás – az

angol, de főleg francia formájával ellentétben – „nem a vallás felszámolására törekedett, hanem éppenséggel annak »transzcendentális« megalapozására és elmélyítésére”. (182.) Az előzményeket illetően Cassirer elsőként a humanizmus és a reformáció vitáját eleveníti fel az eredendő bűn dogmája kapcsán. „Nikolaus Cusanustól Marsilius Ficinuson át Erasmusig és Thomas Morusig nyomon követhető ennek a humanista vallásos szellemnek a kibontakozása és folyamatos erősödése.” (183.) Ám még erősebbnek bizonyult a lutheri reformáció komorabb emberképe, mely elvetette a reneszánsz univerzalizmusnak az emberi szabadságot az isteni elrendeléssel összebékíteni vágyó koncepcióját. „A megbékélést nem kizárólag az isteni kegyelem működésétől várták – írja Cassirer a humanizmus felfogásáról az Erasmus–Luther vita bemutatásában –, nem egyedül arra bízták: a megbékélésnek az emberi szellem munkája során, a szellem kibontakozása révén kell végbemennie.” (184.) Ezzel szemben Luther, de még inkább Kálvin az augusztusi dogmához tér vissza, az emberi autonómia téziséretnek eszmeként ítélve el: „Ezzel elkerülhetetlenné vált a humanizmussal való szakítás, melyet A SZOLGAI AKARAT című írásában Luther teljes határozottsággal és kíméletlen tisztánlátással végre is hajt. Erasmus óvatossága kísérlete az emberi szabadság megvédésére, illetve kiállása az emberi akaratnak a bűnbeesés ellenére sem teljesen megtört autonómiája mellett Luther számára nem más, mint a vallásos szkepszis leplezetlen kifejeződése.” (186.) Cassirer szerint a XVIII. századi teodiceaviták ezt a polémiát játsszák le újra, de immár az eredendő bűn dogmájának vereségével végződve. „Az eredendő bűn gondolata az a közös ellenfél, amelynek legyőzése érdekében egyesülnek a felvilágosodás filozófiájának különböző irányzatai.” Voltaire vadembere emberséges természetes hajlamaival éppúgy e dogma cáfolataként született, mint Rousseau természeti állapotának embere, amely „se jó, se rossz” nem lehetett (azért nem aki, mert lényegében prehumán lény, „egy állat”), s ha van eredendő bűn, akkor az a tulajdonos társadalmak születése... A Pascal–Voltaire vitában éledt újra a kétfajta emberi természetfelfogás, és hiába minden metafizikai mélység, a kor optimista lendülete Voltaire-t hozza ki győztesnek: „Amit Pascal az emberi természet ellentmondásainak nevezett, az Voltaire számára csupán az emberi természet gazdagságának, teljességének, sokoldalúságának és mozgékonyosságának a bizonyítéka... Voltaire szerint ez a

csaknem korlátlan változatosság nem az emberi természet gyengeségét, hanem épp az erejét jelenti.” (192.) Persze két évtizeddel később már a CANDIDE szerzője is látja a rosszat – lisszaboni földrengés, hétéves háború, járványok és inkvizíciók –, de a tudásvágy hübriszeként felfogott bibliai bűnbeesést továbbra sem tekinti bűnnek, inkább a legfőbb emberi erénynek. Az élvezetekre vágyó ember mérlege lehet deficitese, ám a tudásvágyóé akkor is pozitív, ha a megszerzett tudás nem boldogít.

Persze Kantig nem akadt gondolkodó, aki az öröm/fájdalom kalkulus alól ki tudta volna venni az erkölcsi ítéletek szféráját, legföljebb megelőlegezni volt képes a kanti gondolatot, mint például Shaftesbury. „E tartalom nem az élet által nekünk juttatott öröm mértékétől függ, hanem az alkotóerők tiszta energiájától, amelynek az élet formáját köszönheti. Shaftesbury ezen a helyen keresi az igazi »teodiceát«, a lét végérvényes igazolását: nem az öröm és a fájdalom szférájában, hanem a szabad, belülről fakadó kivétel és a tisztán szellemi mintát és ösképet követő alkotás szférájában fedezi fel.” (202.) Maga Kant azonban – és nyomában természetesen Cassirer – Rousseau-ban látta a teodiceaproblémát más síkra helyező és ezzel lényegében megoldó gondolkodót. „Előtte még érvényes volt Alphonsus és Manichaeus el-lenvelése. Newton és Rousseau óta igazolt Isten léte-zése, és immár igaz Pope tétele.” (Kant: MEGJEGYZÉSEK A SZÉP ÉS A FENSÉGES ÉRZÉSÉRŐL.) Cassirer interpretációjában a rousseau-i megoldás lényege, hogy az individuális lét szintjén feloldhatatlan dilemmát társadalmi kérdéssé tette: „Ő az első, aki kiemeli a problémát az egyéni lét köréből, hogy határozottan és nyomatékosan a társadalmi lét irányába fordítsa.” Rousseau először is újragondolta a Pascal–Voltaire vitát, és nem osztotta felvilágosodásbeli riválisa véleményét azt illetően, hogy a szükségletek szaporodása és a fogyasztási javak bősége igazi gazdagodást jelent az emberiség számára: „Az a tarkabarka cifra-ság, amellyel a kultúra megajándékozta az embert, Rousseau számára is pusztá látszat és limlom. Ő is meg van győződve arról, hogy mindez a gazdagság csupán arra szolgál, hogy elterelje az ember figyelmét saját belső szegénységéről.” (204.) Ez a belső elszegényedés persze nem a teológiai értelemben vett eredendő bűn következménye, hanem a társadalmi ember tette. Ezáltal – írja Cassirer – Isten mentesül az emberi természet esendőségéért való felelősség vádjá alól, a vég-

telen bírvány, a korlátlan szerzési ösztön az önmagát alkotó ember teremtménye. Ezért a korrekció is csak az embertől jöhet: „*Semmilyen isten nem hozhatja meg azt: magának az embernek kell saját megmentőjévé és etikai értelemben vett teremtőjévé válnia. A társadalom eddigi formája ejtette a legmélyebb sebeket az emberiségen, ugyanakkor egyedül a társadalom képes arra, hogy átalakulása és újformálódása révén e sebeket begyógyítsa...*” (208.) Cassirer szerint a rousseau-i jogfilozófia ad megoldást a teodicea problémájára: „*És ezzel valóban egészen új alapokra helyezte: kivezette a metafizika köréből, és áthelyezte az etika és a politika középpontjába.*” (Uo.) Miképp Rousseau a „szabadságra kényszerítés” paradoxonával kényszer és szabadság kétezer éves dilemmáját oldotta fel kollektív megváltáselméletével, akképpen a német felvilágosodás „neológ” teológusai reneszánsz és reformáció, szabad akarat és eleve elrendelés kétszáz éves vitáját oldották békévé. „*Ugyanez a helyzet a megváltással és a megigazulással kapcsolatban is: ahogy senki más nem követhet el bűnt helyettem, ugyanúgy erkölcsi érdemeket sem szerezhet helyettem. E gondolat jelentős fordulópontot jelentett a protestantizmus belső fejlődésében. Újra felelevenedett ugyanis a Luther és Erasmus közötti vita, most azonban az utóbbi javára dőlt el.*” (210.) Pontosabban magát a szabadság vallásaként újradefiniáló protestantizmus javára: Franciaországban az eredendő bűn körüli vita a vallás és a filozófia közti küzdelem volt, Németországban az eddigi az ember eredendő romlottságát valló hit inkorporálta: „*az emberi szabadság vallásává vált ázaltal, hogy békét kötött a humanizmussal.*” (211.)

Franciaországban ez a békekötés elmaradt: a toulouse-i inkvizíció ítéletei az egyik oldalon, az „*écrasez l'infâme*” csatakiáltása a másikon. A humanizmus öröksége és a filozófiai filantropia a tolerancia eszméjébe torkollott (ennek katolikus vallási *pendant*-ja csak a XIX. századi liberális katolicizmusban, Lamennais, Tocqueville és Montalembert tanításában jelenik meg – a hierarchia részéről zéró toleranciával kísérve). A toleranciaeszmény forrása francia földön is protestáns: Pierre Bayle SZÓTÁR-a, mely az ENCIKLOPÉDIA vallási tárgyú szócikkeinek előképe. Diderot innen veszi az „*erényes ateista*” ideáját, valamint azt a gondolatot, hogy a vakbuzgóság és a babonáság jobban sérti Istent, mint a szkepszis vagy akár az ateizmus. Tudásunk hiányosságainak elismeréséért (azaz agnoszticizmusunkért) biztos nem büntet meg

egy jószágos istenség, ám ha saját véleményünk kizárólagos érvényesülése kedvéért embertársainkat megkínózzuk vagy megöljük, azért biztos büntetés vár – szól Diderot parafrázisa (215.). A toleráns Kelet mítosza is ekkor születik: Konfuciusz „*tiszta moralitásra redukált vallása*” Voltaire egyik kedvenc példabeszéde. A vallások különfélesége mögött éppúgy felsejlik a tiszta teoretikus igazság „*természetes vallásának*” hite, mint a szokások sokfélesége mögött az egyetemes erkölcs evidenciája. „*Az ember a dogma szűkös behatárolt világából egy mindent átfogó, valóban univerzális Isten-tudat szabadságára tör. A kornak ezt az alapérzését Diderot fogalmazta meg legerőteljesebben és legmarkánsabban FILOZÓFIAI GONDOLATOK című művében.*” (218.)

A „tiszta”, természetes vallás és a filozófia, az ész szövetségének a babonaszággal, a fanatizmussal, az előítéletekkel szemben legnagyobb hatású propagátora Voltaire volt, aki a Calasügy kapcsán írt TOLERANCIA LEVELE-ben Locke hetven évvel korábbi EPISTOLÁ-jával kívánt konkurálni. Fő érve a Krisztusban és Konfuciuszban közös humanitásvet alapvető mivolta a „morális” vallásokban és ennek ellenkezője a „Gyalázatost” reprezentáló, a világi hatalom emlőjén élősködő és annak nagyon is e világról való hatalmi eszközeit igénybe vevő vallások, pontosabban egyházak immorális gyakorlata. Elméletileg Lessing gyűrűmetaforáját megelőlegező módon hirdeti az emberies vallások erkölcsi ekvivalenciáját és intellektuálisan is kidolgozható közös teoretikus bázisát.

Ez utóbbi program az angol deisták szellemi szabadalma. „*Minden sokfélesége és megalapozási kísérletek különbözősége ellenére lényegében az angol deizmus fejlődésében is ugyanez az alap-tendencia érvényesül. A deizmus szigorúan intellektualista rendszernek indul: száműzni akarja a vallásból a misztériumokat, a csodákat, a titkokat, és mindent a megismerés világosságába akar emelni.*” (224.) Toland nem misztikus kereszténység-konceptiója, Tindal a teremtéssel egyidős kereszténységfelfogása, Collins szabadgondolkodó értekezése mind a kanti „*vallás a puszta ész határain belül*” előfutára Cassirer szerint. Ehhez azonban egy fontos lépés megtétele szükségeltetik: a konstruktivista racionalizmusnak át kell adni a helyét a gyakorlati ész primátusát elismerő posztulátumnak: „*Ezzel az angol deizmus fejlődésében is hangsúlyeltolódás megy végbe: a puszta intellektualitás helyett a tisztán »gyakorlati ész« kerül előtérbe, a tisztán »konstruktív« deizmust a »mo-*

rális« deizmus váltja fel.” (228.) A hume-i kétely kritikája ez utóbbinak sem kegyelmez – bár elnézőbb vele szemben. A TERMÉSZETES VALLÁSRÓL VALÓ PÁRBESZÉDEK-ben az intellektualista deizmus érveit szedte szét, A VALLÁS TERMÉSZETTÖRTÉNETE a vallások erkölcsnemesítő koncepcióját kérdőjelezi meg. A vallás forrása a félelem, alapja az emberi természet szubracionális ösztönvilága: „A vallásnak nincs sem logikai, sem etikai alapja, csupán antropológiai oka”, summázza Cassirer Hume vallásfilozófiai pozícióját. (235.) Aminek legfontosabb fegyverténye az, hogy a vallást történelmi kontextusában vizsgálta, az emberi szellem történelmi termékeként kezelte. Cassirer már műve bevezetőjében is kiemelt fontosságúnak tekintette, hogy a romantika közkeletű történelemellenesség-vádját alól tisztázza a felvilágosodás filozófiáját. A XVII. század kétségkívül érzékenyen volt a történelmi világ vonatkozásában – gondoljunk csak Hobbesra, aki tudománytipológiájában a mese, a mítosz és a költészet kategóriájába sorolta a történelmet –, ám a felvilágosodás megkísérelte a racionális ítéletek fennhatóságát kiterjeszteni a történelmi világra. „Az ész a történelemre, a történelmet pedig az észre vonatkoztatják”, és e szintéziskísérlet mindenekelőtt a vallástörténelem vonatkozásában bizonyult termékenynek (238.) – Spinoza biblikritikája a paradigmája ennek a kölcsönös egymásra vonatkoztatási próbálkozásnak: „Teológiai-politikai tanulmánya az első olyan kísérlet, amely a biblikritika filozófiai igazolására és megalapozására irányul.” (240.) E kísérlet lényege, hogy a BIBLIA nem a természetértelmezés kulcsa, hanem a természet részeként maga is lételméleti módszerrel kutatható lételem. „Így a BIBLIA értelmezéséhez és megértéséhez nem vezethet más út, mint hogy az empirikus kutatás eszközeivel dolgozzuk fel és vonjuk kérdőre.” (242.) Azaz Spinoza terminológiájával: témája nem a szubsztancia, hanem a *modus*, az egyedi létezők világa. A csoda nem Isten létét alátámasztó egyedi esemény, hanem maga az istentagadás, a természet teremtett rendjébe történő beavatkozás abszurduma. Ez utóbbi téma él leginkább tovább a XVIII. század filozófiájában: a természet törvényeivel ellentétes isteni intervenció képtelensége a francia felvilágosodásban, minimális valószerűsége Hume szkeptikus filozófiájában, ahol a kauzális kapcsolatot is a szubjektív szokás igazolja, az oksági láncot felfüggesztő csodát még az sem (ami persze nem zárja ki a csodavárás szubjektív szükség-

szerűségét, de ez más síkra helyezi át a problémát).

A megoldást Lessing vallásfilozófiája jelenti a Hobbes és Spinoza által kiküszöbölt vágyott individualitás rehabilitációjával (melynek metafizikai bázisa Leibniz *principium individuationis*): „a különös és az individuális Lessing számára nem pusztán negatív, hanem elsőrendűen pozitív jelentéssel bír”. (248.) Minden partikuláris nézet az egyetemes igazság része: „Ebből az alapgondolatból született meg Lessing *Az emberi nem nevelése című műve, amely új területre plántálja át a teodicea leibnizi fogalmát: ugyanis Lessing felfogása a vallásról mint az emberi nem nevelését szolgáló isteni terorról nem más, mint a történelem teodiceája, egy olyan igazolás, amelyre a vallás nem eleve adott, az idők kezdetétől meglévő lét, hanem saját változásalakulása, illetve annak célja révén tesz szert.*” (249.)

A romantika, mely csatakiáltásként a történelemellenesség vádjával vívja meg politicofilozófiai harcát a felvilágosodással, éppoly – nem még inkább – történelmi érzék nélkül való, midőn a XVIII. század értékeléséről van szó, mint a felvilágosodás filozófiája a „sötét” középkor megítélésében. „A romantika ugyanis, amely a történelmi horizont tágasságát és a történelmi beleérző képességet illetően mérhetetlenül felülmúlja a XVIII. századot, rögtön elveszti ezt az előnyét, mihelyst magát a XVIII. századot kell megfelelő történelmi megvilágításba helyezni.” (256.) Voltaire, a „Gyalázatos” kíméletlen kritikusa (mellesleg a történelemfilozófia terminus feltalálója) nemcsak megítélni, de megérteni is akarta XIV. LAJOS SZÁZADÁT – s ezzel az attitűdjével nemcsak Hume-ra és Gibbonra, de Turgot-ra és Condorcet-ra is alapvető hatást gyakorolt –, ám a romantika a megelőző évszázad tekintetében csak az előítéletes elítélés attitűdjét tudta elfogadni.

A karteizianizmus rideg racionalizmusa vonatkozásában volt is némi igazsága a romantikus reakciónak: a világos és meghatározott ideák nemigen tudnak mit kezdeni a történelem zavaros és konfúz kategóriáival. Ez utóbbiak „irracionalitásának” védelmét vállalta Vico: „fő műve, az ÚJ TUDOMÁNY a történelemfilozófia első tudatos tervezete. Ez a mű azonban, melyet Vico tudatosan Descartes ellenében írt, és a racionalizmusnak a történelemből való kiszorítását kívánja elvégezni, amennyiben a »világos és elkülönített« fogalmak helyett inkább a »fantázia logikájára« támaszkodott, semmilyen hatást nem gyakorolt a felvilágosodás filozófiájára”. (269.) Csak Herder értette meg a mítoszok nyelvét, miként a nemze-

ti nyelvek és a népi költészet történelemformáló szerepét.

A francia felvilágosodáson belül Montesquieu A TÖRVÉNYEK SZELLEMEÉRŐL című művében ment a legmesszebbre a történelmi tények tiszteletén alapuló társadalombölcselet kidolgozásában. Ám a tények elemzése nem végcél Montesquieu számára, hanem a bennünk vagy mögöttük rejlő normatívítás megragadása: „Bátran kijelenthetjük, hogy Montesquieu az első olyan gondolkodó, aki világosan és határozottan megfogalmazta a történelmi »ideáltípus« gondolatát. A TÖRVÉNYEK SZELLEMEÉRŐL politikai és szociológiai tipológia.” (271.) Ezért a különféleség kutatása nem vezet etikai és politikai relativizmushoz, hanem az egyetemes érvényesség bázisa: „Montesquieu inkább annak az érteleme az általánosságát, egyetemesét szeretné felfedezni bennünk, amely minden egyes államformában kifejezésre jut, a belső szabályt szeretné feltárni, amely uralja és irányítja őket.” (272.) Az éghajlat csak fizikai adottság, a törvényhozó politikai feladata, hogy aktív alkalmazásra tegye képessé népét. „Mindaz egy politikai filozófia körvonalait vetíti elé, de ettől még egy történelemfilozófia alapjai nem kerülnek lefektetésre.” Az államformák és az állampolgári erények (alapelvek) viszonya statikus: a monarchiát mindig a becsület vezérli, a köztársaságot a polgári erény. Mindazonáltal még az e fejezetben etalonként kezelt Herder is elismeréssel adózott A TÖRVÉNYEK SZELLEMEÉRŐL szerzőjének, aki elment addig a történelmi tipológia terén, ameddig a felvilágosodáson belül egyáltalán el lehet jutni.

Voltaire TANULMÁNYA AZ ERKÖLCSÖKRŐL szélesebbre kívánja tárni a történelem típusainak vizsgálatát: a politikán túli szellemi szféra, a szokások és erkölcsök, a művészetek és a tudományok világa is témája történelmi vizsgálódásainak. A normativitást nála a haladásíthet képviseli, ezzel válik fiatalabb enciklopédista kollégái – mindenekelőtt Condorcet – gondolkodói előkészítőjévé. Mindkettőjük számára antinomikus élességgel vetődik fel a probléma, „miképp lehet összeegyeztetni az emberiség haladásába vetett hitet a nem kevésbé szilárd meggyőződéssel, amely szerint az emberiség alapvetően mindig ugyanaz marad, és az emberi természet semmit sem változott?” (281.) A válasz: épp az emberi természet racionalitása, még inkább a racionalitás természete teszi lehetővé, hogy megítéljük a történelmi változásoknak kitett szokások irracionalitását, az erkölcsök embertelenségét.

„Természetesen az »ész« mint az emberi természet alapképessége kezdettől fogva adott, és mindeniütt egy és ugyanaz. Ebben az állandó és egységes léteben azonban sohasem lép elé: elrejtődik a hagyományok és a szokások rengetege mögött, és összeroskad az előítéletek súlya alatt. A történelem azt mutatja meg, miképp győzi le az ész lassanként ezeket az ellenállásokat, miképpen válik azzá, aminek természete szerint lennie kell.” (283.) A történelem tanulmányozása nem öncél, hanem az ész rejtőzködő teleológiája kibontásának eszköze. Cassirer kifejezésével: „Az észre büszke filozófus a történelem szavába vág.” (285.)

Lehet, hogy a történetíró Hume-mal is ez a helyzet, csak hogy a történelmi teleológiát is elvető filozófiai szépségszűrés kevésbé kényszeríti a történelmi tényeket szembe vevő – vagy legalábbis felülíró – konstrukciókra a történész-filozófust, mint az ész eszkatológiájának híveit. „Hiszen Hume már nem hisz abban, hogy behatolhat a történelem értelmének mélyébe és leleplezheti a tervét. Lemond arról a kérdésről, hogy mi az, ami a történelmi világot belsőleg összetartja, megelégszik a pusztán szemlélésével, anélkül, hogy megpróbálna egyetlen »eszme« fonálára felfűzni azokat az állandóan változó képeket, melyeket a történelem vonultat fel a szeme előtt.” (291.) Mellesleg Hume épp úgy hitt az emberi természet lényegi változatlanságában és változtathatatlanságában, mint Montesquieu vagy Voltaire, mint Diderot és Condorcet. Az individuálisként felfogott történelmi események mögött azonban Cassirer szerint képtelen volt felfedezni az individualitásnak azt a fogalmát, mely csupán a leibnizi metafizika monász fogalmából kiindulva tárulhat fel, s amelynek egyedül a herderi történelemfilozófia képes megfelelni a XVIII. században. „A történelemnek le szabad és le is kell mondania minden »általánosságban mozgó jellemzés« megalkotásáról” – írja Herder-értelmezésében. „Maga a Gondviselés sem egyhangúságra és egyformaságra törekedett, hanem éppen a változatosság, az új erők szakadatlan teremtése révén kívánta elérni célját.” (298.) Ám Herder nem a felvilágosodás megtagadásával, hanem meghaladásával dolgozta ki rendszerét, ez „egyike azon vereségének, amelyben talán leginkább jelenik meg a győzelme”.

A felvilágosodás történelemfilozófiai győzelmének a haladásként felfogott historizmus tekinthető, ám történelmi győzelmeképpen az emberi jogok elméletét és az ezen alapuló politikai deklarációkat szokták számon tartani. Eről szól a JOG, ÁLLAM ÉS TÁRSADALOM című VI. fe-

jezet. A természetes jogok ontológiai státusa a XVII. századi „felfedezésüktől” XXI. századi újradeklarálásukig alapvetően antinomikus: egyrészt mindig, mindenütt érvényes természeti norma, melyhez vissza kell térni, másrészt új kinyilatkoztatás, melyhez köthetően a francia forradalom „mintegy újrakezdeni” vágta a világtörténelmet. „*Ennek megfelelően a felvilágosodás filozófiája nem a megsemmisítés, hanem az újrateherítés aktusaként fogja fel saját feladatát. Legmerészebb revolúcióiban sem kíván más lenni, mint restitúció: restitutio in integrum, amelyből az ész és az emberiség visszanyeri eredeti jogait.*” (299.) Az igazságosság – a platóni modellnek megfelelően – a pozitív joghoz képest preexistens, az előtt létező és annak megítélésére hivatott örök idea, a mindenkori politikai hatalommal szemben érvényesítendő norma. Ennek legszebb újkori újrafogalmazása Grotius „*et si Deus non daretur*”-ja (a természetjog akkor is érvényes, ha Isten nem létezne). Ennek elenpólusa a voluntarizmus, mely teológiailag az ŐSZÖVETSÉG „*sic volo, sic jubeo, sic fiat*” isteni önkényéhez nyúl vissza (kálvinista predestináció), illetve szekularizált formában Hobbes LEVIATÁN-jában, melyben a szuverén akarata minden természetjogi (teológiai vagy morális) korlát nélküli abszolút törvényhozó, korlátlan hatalmú autoritás. A XVIII. század a „*halandó istenség*” (Hobbes a Leviatánról) voluntarizmusával szemben a hagyományos jusnaturalizmust választotta: „*A felvilágosodás filozófiája eleinte teljes mértékben ragaszkodott a jog effajta »apriorizmusához«, ahhoz az elváráshoz, hogy léteznek, léteznük kell általánosan kötelező és megváltoztathatatlan jogi alapszabványoknak.*” (311.) Ez az apriorizmus persze nem problémamentesen illeszthető össze az episztemológiai empirizmus elveivel (ez a harmóniában mozgás már Locke-nak sem sikerült). Voltaire, Locke francia filozófiai importőre úgy gondolja, hogy a természetmegismerésben egyedül üdvözítő empirista módszer nem alkalmazható az etika szférájában. Az erkölcs normái nem lehetnek tapasztalati eredetűek, mert amennyiben csak a rosszat tapasztaljuk, sohasem tudnánk a jó normativitását igazolni.

Az empirizmus sugallta erkölcsi relativizmus a felvilágosodás egyik legfontosabb filozófiai kérdőjét kérdőjelezi meg: az emberi természet uniformitásának – és az ezen alapuló egyetemes erkölcsnek – a hitét. (Láthattuk, hogy ebben még a filozófiai szkepszis nagymestere,

Hume sem kételkedett.) „*Diderot is rendíthetetlenül hitt az ember megváltoztathatatlan erkölcsi természetében, illetve az igazságosság ebből fakadó, szilárd alapelveiben: ez a hit alkotja roppant mozgékony, tisztán dinamikus világnézetének szilárd archimédészi pontját.*” (313.) Ebben a hitben akarta megingatni Helvétius „nivelláló” önzéselmélete, minden megismerést az érzékelés, minden erkölcsöt az érzéki élvezete visszavezető, az emberi természet kitüntetett voltát tagadó filozófiája. Az emberi természetet azonban komplexebben látja, mint a karteziánus racionalizmus sémái: a cogitatio mellett a hajlamok, az ösztönök, a szenvedélyek szerepe meghatározó, a „természetesség” normatív funkcióját is betöltő. „*Így tehát az a morál, amely a természet ellenségeként lép fel, kezdetből fogva tehetlenségre van ültetve.*” (314.) A tradicionális természetjogot megpróbálja minél természetesebbé tenni (például szexuális tabuk sokaságát a „természetes” attribútumával antropológiai adottsággként kezelni), a valláserkölcs „természetellenesnek” (és társadalomellenesnek) tekintett előírásaival szemben az emberi természetnek egyedül megfelelő permisszív erkölcsöt (és az ezen alapuló természetes jogokat tiszteletben tartó jogrendszert) naturális normaként kanonizálni.

Voltaire és Diderot természetjogi tanítása (az amerikai emberjogi deklaráció mellett) meghatározó volt a francia felvilágosodás filozófiai eszméit a francia forradalom politikai gyakorlata felé közvetíteni kívánó Condorcet gondolatrendszerébe: „*Condorcet történelem- és kultúrfilozófiájában, ahogy AZ EMBERI SZELLEMEK FEJLŐDÉSÉNEK VÁZLATOS TÖRTÉNETE című művében megnyilvánul, teljesen világosan és határozottan megfogalmazódik azoknak a motívumoknak a történeti viszonya is, amelyek az elidegeníthetetlen jogok gondolatához vezetnek. Condorcet kijelenti, hogy az emberi társadalommal foglalkozó minden tudománynak végső soron csak egyetlen célja lehet: szavatolni az emberek számára alapjogaik gyakorlásának tökéletesen egyenlő és lehető legnagyobb mértékű érvényesítését.*” (322.) A természetes jogok esszencialista felfogásával ellentétes logikát követ a *szereződésgondolat*, mely inkább a voluntarista teológia örököse, illetve a szigorúan vett logikán belül a genetikus definíció alesete. Hobbes matematikai modellje óta közhely, hogy igazán csak azt ismerhetjük meg, amit mi magunk alkottunk: a társadalomismeret csak akkor transzcendálhatja a természet megismerésének kontingenciáit, ha tárgyát – az államot és törvényeit – mi magunk hoztuk

létre, ha a politika és a jog teljes egészében a társadalmi szerződés teremtménye. „*Ha az ember valódi megismerésre törekszik, ki kell alakítania, az egyes mozzanataiból ki kell bontakoztatnia a megismerendőt.*” (324.) A Galilei-féle kompozitív-rezolutív módszer alkalmazása a társadalomtudományban azt jelenti, hogy tárgyát – az államtestet – mi magunk hozzuk létre, meghozzá a természetes testek (az egyes emberek) tökéletes transzformációjával, mellyel egyetlen egészé tesszük az individuális alkotórészeket. „*Uralom és alávetettség: kizárólag e két erő képes arra, hogy politikailag egyetlen testté alakítsa azt, ami természete szerint elkülönült, illetve, hogy e test létezését fenntartsa.*” (326.) A hatalom megszerzésére tett minden kísérlet nem egyszerűen politikai bűn, hanem a logika törvényével való szembeszegülés: „*Számára az uralom bármely korlátozására való törekvés nem jelent mást, mint gondolati gyökereinek kikezdését – azaz az uralom logikai tagadását.*” (Uo.) Az ember természettől fogva tökéletesen elszigetelt lény, minden emberek közti kötelék kizárólag mesterséges lehet, csupán a szerződés terméke. Grotius Isten lététől is függetlenül érvényes természetesség-fogalma az ember eredendően társas természetén alapszik: a szociabilitás minden konvenciótól független normái kizárják a szubjektív önkényt, a hatalom abszolút voltának pusztá feltételezését. „*A jog mint olyan állam előtti és állam feletti – és kizárólag ezen önállósága és függetlensége alapján lehet az állami élet szilárd támasza és megingathatatlan fundamentuma.*” (329.) Cassirer Kant-teológikus filozófiatörténetében természetesen Rousseau áll a morál- és politikai filozófia centrumában (ahogy metafizikában Leibniz, vallásfilozófiában Lessing, ismeretelméletben Hume és filozófusi attitűdjét tekintve Diderot). Azonban Kantot „*az emberi méltóság tiszteletére tanító*” Jean-Jacques politikaelmélete nemcsak a morális autonómia, hanem a jakobinus terror elméleti előzetese is volt (valamint a romantikus nacionalizmusé, de a késői alkotmánytervezeteket Cassirer nem – ahogy Kant sem – idézi). Rousseau-nál csupán a társatlanságra találunk érveket – ez Hobbeshoz közelebb viszi, mint Grotius természetjogi tanításához: „*Határozottan elutasította az appetitus societatis, az emberek egymáshoz úzó, eredendő társadalmi ösztön elméletét.*” (329.) Ugyanakkor szerinte a *bellum omnium*, a mindenki harca mindenki ellen hobbesi motívuma sem természet adta, csupán a társadalom

gerjesztette mesterséges szükségletek szülötte. De nem természet adta az egyén és a közérdek közti eleve elrendezett összhang sem: a természeti állapotban nincs rá szükség, mert az ember elszigetelten él, a társadalmi állapotban pedig immár lehetetlen, mert az egymásra utalt ember egymás ellenében él, csak egymás kárára érvényesítheti érdekeit. A különérdekeket képviselő magánszemélyek közti szerződés lehetetlen (az angol modell, azaz a magánérdekeket koordinálni képes társadalmi szerződés kizárt). A divergáló különérdekekből sohasem jöhet létre tényleges társadalmi egység. Az egyes ember szintjén is más entitást kell teremtsen a társadalmi szerződés, csak a *moi commun*, a közösségi én képes a közérdekkel összhangba kerülni, mert nem a többségi vagy empirikus közösségi akaratot (*volonté de tous*) képviseli, hanem *volonté générale*-t, általános akaratot, a törvényeknek való engedelmességben megtestesülő szabadságot. „*A szabadság azt jelenti, hogy olyan szigorú és megfellebbezhetetlen törvény betartására kötelezzük magunkat, amelyet minden individuum maga állít önmaga fölé. A szabadság voltaképpeni jellemzője nem a törvénytől való elfordulás vagy elszakadás, hanem annak önkéntes elfogadása.*” (332.) Az egyén emancipációja nem a közösség ellenében, hanem kizárólag a közösségben, a közösségen keresztül történhet. „*Rousseau etikáját és politikáját a törvény ereje és méltósága iránti lelkesedés jellemzi: voltaképpen ez teszi őt Kant és Fichte előfutárává.*” (334.) Amennyiben a „*magunk alkotta törvénynek való engedelmesség*” elvében a magunk alkotta s nem az engedelmisségen, az egyén totális önfeladásának etikai követelményén belül a belső erkölcsi motiváción és nem a totális külső követelményrendszeren van a hangsúly, ez a filiació elfogadható. „*Válódi egység csak úgy jöhet létre, ha az egyén nem csak átadja magát az egésznek, de fel is adja magát a kedvéért.*” (335.) Ám ha a totális állam követeli ki az „*egység és oszthatatlanság*” jakobinus jelszava nevében ezt az egyéni önfeladást, akkor nem a kanti morális autonómia, hanem a modern totalitarizmus előfutára lehet a *moi commun* teoretikusa. Cassirer még másfél évtizeddel később, Az ÁLLAM MÍTOSZA megírása idején sem sorolja Rousseau-t a modern állammitológiai elméleti előzetese közé, bár értékelése kissé kétértelmű: „*Rousseau nem adja fel az elidegeníthetetlen jogok elvét, de sohasem érvényesíti az állammal szemben, hanem úgy látja, hogy ez az elv éppen az államban testesül meg, és benne ver erős*

gyökeret. Formális szempontból ez az *alappelfogás úgy jut érvényre, hogy Rousseau, aki e tekintetben Hobbes módszertani példáját követi, szakít a szerződésméletet mindeddig meghatározó dualizmussal... Rousseau az állami szférán belül érvényesíti az „elidegeníthetetlen jogok» gondolatát, amely a természet-jogban lényegében azt a célt szolgálta, hogy az individualitás szféráját tisztán és biztosan elhatárolja az állam szférájától, és fenntartsa függetlenségét az utóbbival szemben.” (337.)*

A felvilágosodás filozófusai – Voltaire-rel az élen – érezték Rousseau radikális másságát, ám az egyszerűség kedvéért igyekeztek e gondolati radikalizmust a régi gondolati rendszerekhez való visszatérésként elítélni, s nem a modernitás „poszt”-modern (persze nem a mai értelemben) kritikájaként felfogni. Ez alól egyedül Diderot a kivétel, aki Helvétiuszt cáfoló művében el- és felismeri „*Jean-Jacques igazságát*”. Cassirer maga a kontinuitást tartja meghatározónak a genfi polgár és a felvilágosodás filozófiája között: „*Innen nézve úgy tűnik, mintha teljes, megszakítás nélküli folytonosság lenne Rousseau és a XVIII. század általános törekvései között – ezért aztán nehezen érthető, hogy nemcsak maga Rousseau élt abban a hitben, hogy a század teljes eszmévilágát kiforgatta a sarkából, hanem a korszak vezető szellemei is idegennek, betolakodónak tekintették Rousseau-t, miután jó ideig hiába igyekeztek bevonni saját köreibbe – olyan gondolkodót láttak benne, akinek megéreztek démoni hatalmát, mégis el kellett utasítaniuk, ha nem akarták elveszíteni világhéjük minden világosságát és feláldozni biztonságát.*” (339.) S ezt a biztonságot nem Rousseau „irracionalizmusa” veszélyeztette Cassirer remek elemzése szerint, hanem éppen hogy kíméletlen racionalista deduktívizmusa, mely A TÁRSADALMI SZERZŐDÉS-ben kiiktatott minden individualitást.

Diderot és Rousseau vitájában nem az enciklopédista képviselte a metodológiai racionalizmust, hanem A TÁRSADALMI SZERZŐDÉS szerzője, aki viszont tagadta az emberi racionalitás szabad fejlődéséhez kötött enciklopédista illúziókat: „*A kettőjük közötti voltaképpeni ellentét azonban nem itt kell keresnünk. Diderot és az enciklopédista gondolkodók körét az a meggyőződés hatja át, hogy az ember ráhagyatkozhat a szellemi kultúra haladására és átadhatja magát neki, mivel a haladás, pusztán a benne rejlő irányultság és az általa követett immanens törvény révén, magától elő fogja idézni a társadalmi rend egy új és jobb formá-*

ját.” (341.) Míg Rousseau szerint a szellemi szabadság az erkölcsi és politikai „szabadságra kényszerítő” állam kontrollja nélkül inkább eltávolít a morálisan elfogadható társadalmi rendtől, semmint közelít hozzá. „*Rousseau fel meri bontani azt a szövetséget, amelyet megbonthatatatlannak tekintettek. Azt az egységet, amelyről addig naivan és jóhiszeműen feltételezték, hogy az erkölcsi tudat és az általános kulturális tudat között fennáll, Rousseau problematikusnak, minden ízében kérdésesnek tekinti... A korszak etikai és elméleti eszményei között fennálló harmónia összeomlik.*” (343.) A voluntarizmusvita, mely a XVII. században teológiai szinten fogalmazta meg a mindenható akarat (kálvinizmus, Leviatán) versus az „örök és változatlan” természetjogi normák (Cudworth, Cumberland, Locke, Shaftesbury) koncepcióját, Rousseau-nál és Rousseau-val végérvényesen az akaratkultusz javára dől el: „*Az akarat birodalma elkülönül a tudás birodalmától. Mind céljaik, mind útjaik elválnak egymástól. Mert Rousseau éppen abban a szellemi-társas kultúrában látja az igazi humanizmusra leselkedő legnagyobb veszélyt, amelyet a XVIII. század e humanitás csúcspontjának tekint.*” (344.) Ha az elméleti racionalitás csúcspontja morális mélypont, ha az ember kulturálódása-kifinomultsága erkölcsi természetének totális elvesztésével jár, akkor totálisan újra kell teremteni az emberi természetet, és – ahogy majdan a jakobinusok fogalmaznak a Konvent nyitólülésén – „*újra kell kezdeni a világtörténelmet*”. A politikai akarat primátusát kell posztulálni a teoretikus ész ellenében. „*A szellemi értékek világában ugyanis az erkölcsi akaratot illeti az elsőbbség. Éppen ezért az emberi közösség rendjében is az akarat világa biztos és világos megformálásának kell elsőbbséghez jutnia a megismerés világának felépítésével szemben.*” (347.)

Cassirer ezt a gyakorlati ész primátusa első megfogalmazásaként értelmezi. Hiányzik azonban Rousseau rendszerében egy nagyon fontos kanti kritérium, a *legalitás* és a *moralitás* megkülönböztetése. A „*törvényeknek való engedelmességgel*” azonosított erény Rousseau-nál a törvények által történő „szabadságra kényszerítés”, és nem a morális autonómiának minden pozitív törvénytől független konstitúciója. Bár Rousseau leszögezi, hogy „*a szellemi szabadság semmiféle haszonnal nem jár az ember számára az erkölcsi szabadság nélkül*”, ha igaz van Cassirernek: „*Rousseau akkor is a felvilágosodás igazi gyermeke marad, amikor támadja és meghaladja azt.*” (348.)

Ám amikor a pozitív törvények (még ha magunk alkottuk is őket) átveszik az autonóm moralitás funkcióját (ha mást akarok, mint az általános akarat diktátuma, akkor nem azt akarom, amit a törvények szerint akarom kell), akkor nem a felvilágosodás szabadságfilozófiájának „megdicsőülését és legmélyebb igazolását” (uo.), azaz a kanti etikát készíti elő, hanem a „szabadság zsarnokságát”, azaz a közszabadság nevében minden morális függetlenséget és minden szabadságelvű alkotmányos garanciát felszámoló totális állami terrort.

Cassirer könyvét hetvenöt év után is a legjobb felvilágosodásmonográfiának tartom (az esztétikafejezetet kompetencia hiányában kihagytam, bár azt kevésbé érzem korszerűnek, mint a morál- és vallásfilozófiát bemutató részeket). Egyes fogalomtörténeti művek talán mélyebb elemzéseket prezentáltak a világháború utáni filozófiatörténetben, ám átfogó koncepcióját tekintve máig meghaladatlan a kantianus koncepciójú válasz arra a kérdésre, hogy „mi a felvilágosodás”.

Ludassy Mária

„...A DOLGOK ÉRTELME SZÉTOSZLIK, AKÁR A FELHŐ”

Angyalosi Gergely: *Ignotus-tanulmányok*
Universitas, 2007. 184 oldal, 2100 Ft

Évtizedekkel ezelőtt, még a hetvenes években hosszabb ideig foglalkoztatott Ignotus életműve, kutatásaimból azonban csak egy, nem is túlzottan hosszú tanulmány készült el. Ignotus jelentősége azonban azóta sem kérdőjeleződött meg előttem, ma is a magyar szellemi élet egyik fontos, az irodalomtörténet-írás számára megkerülhetetlen alkotójaként tartom számon. Örömmel fedeztem föl tehát az újabb könyvek közt Angyalosi Gergely kötetét, az *IGNOTUS-TANULMÁNYOK*-at. Részben azért, mert alkalmas ad régi vélekedéseim újragondolására, részben azért, mert változatlanul úgy gondolom, az Ignotus-életmű mélyebb megértése nélkül egész „modern” irodalmunk kerül fátyol mögé, a csak félig, jól-rosszul megértett fejlemények közé.

(A könyv anyaga) Angyalosi Gergely nem filológus, a Kulcsár Szabó Ernő által pozitivistának nevezett módszer nem vonzza. Életrajzot nem ad, e kérdéskör mellett elmegy, nézőpontja egy posztmodern ihletésű kritikátörténet. Abba persze e pillanatban nem érdemes belebonyolódni, hogy mi is a posztmodern, s Angyalosi melyik változatával hozható (ha hozható) összefüggésbe. Könyvének beméréséhez első menetben elegendő annyit leszögezni, az életrajzi és társadalomtörténeti kontextus nélküli szövegek értelmezése áll figyelme középpontjában: az Ignotus-életmű s a rá reflektáló, vele érdemi korrelációt alkotó, álláspontját erősítő vagy tagadó elődök és kortársak szövegei. Ez, kritikátörténeti munkáról lévén szó, nemcsak elfogadható, de majdhogynem természetes is. A kérdés inkább az: az a szövegkorpusz, amelyet az Ignotus-életműből kiválaszt és értelmez a szerző, mekkora és milyen súlyú? Másképpen kérdezve: reprezentálja-e az egész életművet? Vagyis e szövegkorpusz vizsgálata elegendő-e az életmű releváns magyarázatához? Nos, az első probléma itt, ezen a ponton merül föl. Angyalosi Gergely csupán néhány Ignotus-kötet anyagára hivatkozik, a rendkívül nagy terjedelmű, gazdag életmű hírlapokba szétszórt anyagát a jelek szerint nem vonta be az értelmezésbe. Márpedig Ignotus legalább négy évtizeden keresztül (a XIX. század kilencvenes éveitől a XX. század harmincas éveig) ha nem is napi, de két-három napi rendszerességgel publikáló újságíró volt. A változó határú Magyarországon kívül 1919 után Csehszlovákiában, Romániában és Ausztriában is szerkesztőségek tagja (sőt egyik-másik lapnak szerkesztője) volt. (Ausztriában: Bécsben ráadásul német nyelven írt s publikált: a *Völkzeitung* hasábjain például egy „osztrák” publicista életműve rejtőzik.) Az életművet alkotó szövegkorpusz becslésem szerint csak ötjegyű számmal írható le, s erről a szöveganagról egyelőre bibliográfia sem készült. A csak néhány kötet alapján tett megállapítások tehát legalábbis kockázatosak: nyugodt szívvel senki sem állíthatja, hogy amit e kötetek anyaga elárul a hajdani kritikusról, csupán annyi s olyan a teljesítmény.

A meritési bázisnak ez a szűkössége, persze, nem zárja ki annak lehetőségét, hogy a számba vett írásokról önmagukban ne lehetne érdemi észrevételeket tenni. Ha egy-egy cikket kiemelünk a szövegkorpuszból, s a kiemelt tex-