

Olay Csaba*

Érzelmek, filozófia, irodalom Nyitó megfontolások

Romantika, szerelemfilozófia, érzelemfilozófia – a kifejezések az újkori filozófia sajátos szellemi konstellációja felé mutatnak, melynek döntő sajátása az érzelmek kitüntetett szerepe. Az irodalom esetében ez nem meglepő, hiszen tematikájában kezdetektől nagy szerepet játszik az érzelmek ábrázolása, ahogy közmondásossá vált közhelyek is mutatják: „Az irodalom két témája: a szerelem és a halál”. A filozófia esetében ezzel szemben az érzelmek kiemelt helye nem régi keletű, felértékelésük éppen a romantika korára tehető, viszont ennek ellenére nem mondható, hogy az érzelmek váltak volna a mérvadó gondolkodói áramlatok fő tárgyává. A közelmúlt kortárs filozófiájában viszont érdekes új fejlemény, hogy az érzelmek az utóbbi évtizedekben szokatlan egyértelműséggel váltak egyre inkább témává a filozófiai kutatásban. Az érzelmek, szenvedélyek vizsgálata ugyan hagyományosan része a filozófiai vizsgálódásoknak, mégis az ész, értelem és gondolkodás témáival szemben valahogy mindig alárendeltebb szerepben tűnik fel minden érzelem, hangulat. Az irodalom kérdését kissé háttérbe szorítva néhány nyitó megfontolást szeretnék megfogalmazni arról, mi köze a filozófiának az érzelmekhez, és miért van kitüntetett helye e területen az érzelmeknek.

Már a „filozófia” kifejezés eredeti jelentése is az érzelmek irányába mutat: a névben rejlő görög *phileo* ige egy érzelmre utal, melynek tárgya a – szintén értelmezésre szoruló – „bölcesség” (*sophia*). Novalis pregnáns szójátéka is erre utal: „Mein Lieblingsstudium heißt im Grunde wie meine Braut. Sophie heißt sie – Philosophie ist die Seele meines Lebens und der Schlüssel zu meinem eigenen Selbst.”¹ Ismeretes módon a *phileo* igéből képzett *philia* mellett az ógörög nyelvhasználatban szerepel a keresztény gyökerű *agapé* és a szexuális vonzalom irányába mutató *erosz* is.² A filozófia önértelmezésének kérdésében meghatározóbbnak bizonyult a szóösszetétel másik eleme, a bölcesség, mely aláhúzza a filozófiai tevékenység intellektuális jellegét, jóllehet

* A szerző az ELTE BTK Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékének egyetemi docense; olay.csaba@btk.elte.hu

¹ Levéltöröredék Schlegelnek. 1796. *Novalis. Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs.* Hrsg. H. Ritter, G. Schulz, H. J. Mahl, 6 köt., Stuttgart, 1960–1997, II, 188.

² Lásd a három fogalom megkülönböztetéséhez pl. André Comte-Sponville: *Kis könyv nagy érényekről.* Osiris Kiadó, Budapest, 2005, 18. fejt.

több klasszikus gondolat értelmezi kifejezetten a szóban forgó „szeretet” mi-benlétét.³ A filozófiai tevékenység intellektuális jellegével párosul a klasszikus antikvitásban egy nagy hatású, klasszikus emberdefiniáció, mely felől nézve érthetővé válik az a kétszeresen másodlagos helyzet, melybe az érzelmek és szenvedélyek kerülnek: az ember eszes élőlény, s ezzel egyrészt a filozófia fő művelési formája, végbemenési módja az észhez kapcsolódik, másrészt az ember érzelmei, szenvedélyei értelmi képességeihez képest alárendeltként jelennek meg. Eltekintve attól, hogy önértelmezése szerint a filozófia művelésének képessége mindig az ész, értelem, az érzelmek és a szenvedélyek jelentőségét kijelöli, hogy már a klasszikus görög gondolkodás az emberi lét egyik, jóllehet inkább problematikus, ambivalens alapvonásának láttatja azokat. Hangsúlyozni kell, hogy ez az értékelés az értelem, az ész primátusának feltevése felől kézenfekvő, ám az ész primátusa a német idealizmus környékén és utána megrendül és megkérdőjeleződik. A német idealizmushoz kritikailag kapcsolódó gondolkodók körében az ember alapmeghatározása már nem triviálisan az „eszes élőlény”. A romantika bonyolult szellemi képződményében egyes pontokon megfogalmazódó előzmények után több 19. századi gondolkodó – Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche – szakít határozottan ezzel az antropológiai alapképlettel, és az elmozdulás iránya alapvetően összefügg az érzelmek, szenvedélyek tárgyalásával.

A 20. század fordulójának gondolkodása bizonyos értelemben fordulatot hoz: megjelennek olyan gondolati programok, amelyek az ember eszes lényként való megragadását indokolatlan leszűkítésnek érzékelik. A megismerés, a világhoz való megismerő viszony lényeges vonása az embernek, de nem redukálható erre. Wilhelm Dilthey és, részben Dilthey törekvéseihez kapcsolódva, Martin Heidegger erőteljesen bírálják az emberi létezés olyan leírását, mely elsősorban a világhoz való megismerő viszonyt állítja előtérbe. Fontos hangsúlyozni, hogy ez a kritika nem úgy őrzi meg a szembenállást, ahogy azt a maga módján a romantika, illetve Schopenhauer teszi. Nem arról van tehát szó, hogy a megismerést a vágy, az akarás függvényeként, eszközöként ragadják meg az említett filozófusok. Ehelyett érvényesíteni akarják világviszonyunk elemi szinten jelentkező érzelmi jellegét, vagy legalábbis érzelmi színezetét.

Az érzelmek egy további szempontból is izgalmasak a filozófia számára, mégpedig hozzáférhetőségük, megragadhatóságuk szempontjából. Amilyen centrális helyet töltenek be az érzelmek és szenvedélyek az emberi létezés

³ Így már Szókratész alakjában, akit a filozófus archetípusának is tekinthetünk, nyomatékosan kap a vizsgálódás, a vizsgálódásnak szentelt élet, mely önmagára és a körülötte lévőkre vonatkozik (vö. Platón: *Szókratész védőbeszéde*, 38d–e). Friedrich Schlegel továbbá így fogalmaz az 54. Athenaeum-tördékben: „Filozófussá csak válni lehet, filozófusnak lenni nem lehet. Mihelyt azt hisszük, filozófusok vagyunk, megszűnünk filozófusnak lenni.”

háztartásában, olyannyira nehezen ragadhatók meg nyelvi artikuláció révén – eltekintve elemi érzelmektől (harag, undor, öröm, szomorúság, félelem, meglepetés), melyek a viselkedésben egyértelműen nyilvánulnak meg. Filozófiai szempontból a nyelvi artikuláció nehézsége érdekes: összetettebb érzelmeink nyelvi megfogalmazása olyan nehézség, ami Hans-Georg Gadamer szerint a kimondhatatlanságra, s ezzel a nyelv korlátaira mutat rá.⁴ Gadamer megfontolása az irodalom, tágabban a művészetek irányába mutat, mivel az irodalom úgy fejez ki, artikulál érzelmeket, helyzeteket, viszonyokat, ahogy normál esetben nem vagyunk képesek. A filozófiára nézve ebből az következik, hogy a filozófiának számolnia kell az irodalom és a művészet teljesítményével, ahol filozófia és irodalom viszonyára nézve érdekes kérdés, mi az irodalmi ábrázolás többlete a filozófia fogalmi meghatározásaihoz képest. Természetesen ez nem az egyetlen lehetőség filozófia és irodalom viszonyának meghatározására, hiszen ezek összetartozása és megkülönböztethetlensége az egyik nagy témája például a Derrida kidolgozta dekonstrukciónak.

A filozófia tehát rá van utalva az irodalom és a művészet érzelmeket, hangulatokat ábrázoló teljesítményére. Nem pusztán arról van szó, hogy az irodalom tematizál érzelmeket, szenvedélyeket, hangulatokat. Jelentőségét ezen felül egy olyan tényező adja, amelyet egy kortárs költő és író, Kemény István szavaival írhatunk körül: „Ahogy az oroszán szépségét a rács miatt csodálhatod meg nyugodtan, úgy az érzelmek pusztító erejét a versben.”⁵ Amit Kemény kiemel, az a distancia megteremtése, a magával ragadó vagy elsodró közvetlen érintettség meghaladása, amire az irodalmi mű úgy képes, hogy megőrzi az érzés, a helyzet konkrét jellegét. Az irodalmi ábrázolás és a filozófiai fogalmi elemzés különbségének tárgyalása viszont már túlvezetne az itt szándékolt néhány bevezető megfontoláson.

⁴ „Der grundsätzliche Vorrang der Sprachlichkeit, den wir behaupten, muß recht verstanden werden. Gewiß erscheint die Sprache oft wenig fähig, das auszudrücken, was wir fühlen. Angesichts der überwältigenden Präsenz von Kunstwerken erscheint die Aufgabe, in Worte zu fassen, was sie uns sagen, wie ein unendliches Unternehmen aus einer hoffnungslose Ferne. So vermag es geradezu eine Kritik der Sprache zu motivieren, daß unser Verstehenwollen und Verstehenkönnen über jede erreichte Aussage immer wieder hinausdrängt. Allein das ändert nichts an dem grundsätzlichen Vorrang der Sprachlichkeit.” (GW I, 405)

⁵ Kemény István: *A királynál*. Budapest, 2012.

Boros Gábor*

Kant, Lucinda, Hegel: a szeretet/szerelem (természet)jogi keretei**

A következőkben fő célként *Az erkölcsök metafizikája* című Kant-mű és Hegel *A jogfilozófia alapjai* címen előadásjegyzetekként fennmaradt szövege közötti időszak néhány fontos írásának szerelemfelfogását fogom megvizsgálni annak érdekében, hogy láthatóvá váljék, a klasszikus természetjogi gondolkodás döntő átalakulásának ebben a fontos időszakában hogyan alakult át a szerelem filozófiai fogalma. Kiindulópontként mindenképp érdemes felidézni a sztoikus ihletésű cicerói természetjogi gondolkodás néhány alapgondolatát, hiszen a vizsgálandó korszakban a természetjognak épp ez a változata megy át azon a krízisen, amelyet majd az ember természeti jogának újfajta felfogása zár le. A természetjog vagy a szerelemfelfogás specifikusan keresztény jellemzői abban a teológiai formában, amelyet a patrisztika és a skolasztika korszakában öltöttek magukra, a 16–17. század mechanikai filozófiája s a rá adott válaszkísérletek, továbbá a 18. századi gondolkodás szerteágazó, a „felvilágosodás” kifejezéssel összefogni próbált irányzatainak a laicizálódás felé történő elmozdulása nyomán már nem játszottak döntő szerepet. Kanttal mindenesetre a klasszikus mechanika meghatározta természetfilozófiai keretben erősen sztoicizáló, természetjogi típusú gondolkodás kerül uralkodó pozícióba az etikában, ez kérdőjeleződik meg Goethe és Friedrich Schlegel munkájában, míg Hegelnél a felülről építkező szellemfilozófia logikája által meghatározott államfilozófiai fordulatot vesz.

Cicero *A törvények* című munkájában veti fel azt a kérdést, amely a 17. század filozófiájában nem csekély jelentőségre tesz majd szert: „[M]i az, amit az ember a természettől kapott[?]”¹ Válaszában összekapcsolja a törvényt, a természet és az ész/ésszerűség (*ratio*) fogalmát, s önálló parancsoló erővel

* A szerző az Eötvös Loránd Tudományegyetem Filozófia Intézetének egyetemi tanára; boros.gabor@btk.elte.hu

** A szöveg al pját képező előadás 2012. április 20-án hangzott el *A Goethe-kor érzelmelmélete* című szegedi konferencián. A konferencia létrejöttét az OTKA „Affektivitás a filozófiában” (K 81576) című kutatási projektje támogatta.

¹ Cicero: *A törvények*. I. könyv. Gondolat, Budapest – DE ÁJK, 2008, 15.

ruházza fel mind az egyetemes értelemben, mind pedig az egyetemes értelem emberi megjelenésében:

[A] törvény a legmagasabb rendű ésszerűség (*ratio summa*), amely a természetben gyökerezik, és amely megparancsolja, hogy mit kell tenni, az ezzel ellenkezőt pedig megtiltja. És amikor ugyanez az ésszerűség az emberi értelemben megerősödik és tökéletessé válik: az a törvény. [...] a törvény nem más, mint a gyakorlatban megmutatkozó bölcsesség, amelynek az a lényege, hogy a helyes cselekvést megparancsolja, a helytelen pedig megtiltsa [...] ²

[A] törvény a természetben működő erő, ő a gyakorlati kérdésekben bölcsen eligazodó ember értelme és gondolkodásának alapelve, ő a jog és a jogtalanság mércéje.

[...]

[E]gész okfejtésünk során a természetet kell vezetőként követnünk. ³

Az „istenekkel”, illetve az Istennel való, észen alapuló etikai közösség gondolata is egy olyan, a természetjogi gondolkodást eredetileg meghatározó gondolat, amely fontos szerepet játszik majd a 17. században, például Spinozánál, még ha nem is pontosan úgy, mint Cicerónál, aki így fogalmaz: „[A]z ész az emberben és az istenben egyaránt megvan, ezért az ember és az isten elsőrendű közössége az észen alapul. [...] a helyes gondolkodás a törvény, ezért [...] az emberek a törvény révén is közösséget alkotnak az istenekkel.”

Semmiképp sem célozom részletekbe menően ismertetni a természetjogi tanítást. Ehelyett azonnal át is ugrom a 17. századra, amelyen belül sajátos módon egymás mellett fejlődik két olyan gondolkodásmód, amelyek fő célja végső soron azonos, de legalábbis nagyon hasonló. Az egyik a természetjog újrafogalmazására törekszik a keresztény egyházak nézőpontjából kiindulva, míg a másik az a filozófiai etika, amely nem a hagyományos teologizáló alapvetéssel, hanem az ember matematikai-mechanikai fogalmára alapozva próbál egyetemesen érvényes etikai eszmékhez jutni. Descartes fő műveiben csak szórványosan fordulnak elő utalások a természetjogi hagyományra, Hobbes-nál és Spinozánál pedig, azoknál tehát, akik kifejezetten bevonják az „új” filozófia tematikájába a társadalomfilozófiát és a teológia bizonyos aspektusait, éles kritikai gondolatmenetekkel találkozunk, amelyekre a másik oldalról Pufendorf válaszol. Leibniz monumentális életművén belül, amely a hagyományos és az új filozófiát egységgé igyekszik formálni, a természetjog is bekerül a munkacímek közé – még ha csupán vázlatok, nem pedig kész művek címeiként találkozunk is vele. A Kant előtti 18. század természetjogi gondolkodását nem fogjuk érinteni – noha Christian Thomasiusnak más

² I. m. 16.

³ I. m. 17.

alkalommal helyet kell majd találnunk. Alapvetően *Az erkölcsök metafizikája* című Kant-írással és Hegel *Jogfilozófiájának* egy gondolatmenetével fogunk foglalkozni, de közben szót ejtünk majd Goethe és Friedrich Schlegel közvetett állásfoglalásáról is fő kérdésünk tekintetében.

Grotius *A háború és béke jogáról* című nagy művének teoretikus bevezetőjéből most a következő részletet emelem ki:

Az ember a többi élőlénytől eltérően nemcsak ez említett társas ösztönnel rendelkezik, hanem egyben meg tudja ítélni – a jelenre és a jövőre vonatkozólag egyaránt –, mi a kellemes és mi az ártalmas, s mindkettő milyen utakon érhető el. Ezért megfelel az emberi természetnek, hogy ilyen dolgokban is az emberi értelem korlátai között a helyesnek felismert utat kövesse, és ne engedje magát sem a félelem, sem a pillanatnyi gyönyör csábításai által eltéríteni, sem pedig a vad indulat által elragadtatni. Ami ezzel a felismeréssel nyilvánvaló ellentétben áll, az a természetnek, tudniillik az emberi természetnek jogával is ellentétes.⁴

Ez a szövegrész a következő fő pontokat érinti, olyan pontokat, amelyek a filozófia elfogadott vagy vitatott témáivá válnak a következő időszakban anélkül, hogy feltétlenül utalnának a természetjogi gondolkodásban játszott szerepükre. Mindenekelőtt az ember mint „társas ösztönnel” rendelkező lény jelenik meg alapvető problémaként annak a kérdésnek a kontextusában, hogy vajon „természtől” közösségre hajlamos, közösséget alkotó-e az ember, vagy pedig szigorúan individuummként él a „természetben”, s csupán külső nyomásra hoz létre közösségeket. További fontos téma az ember mint aki rendelkezik olyan gondolkodási képességgel, amely az időtől, a pillanatnyi hatásoktól függetlenül képes megítélni, mi az igazi jó, mi az, ami igazán hasznos a számára. Ez a felismerés az ész vagy az értelem alapján jöhet létre, amelyeknek ugyan vannak korlátaik, ám azért mégis alapvetően jól működő képességek. Korlátaikat egyrészt az emberi természetnek a bűnbeesést követő megromlása jelenti a keresztény kontextusban, másrészt a hagyományos filozófia kontextusából átvett elgondolás a szenvedélyekről, mint amelyek az éstől vezetett élet akadályaként lépnek fel, s ezért küzdeni kell ellenük. S végül az ember természeti joga – ami itt egyszersmind kötelesség is – pontosan ebben áll, tehát a káros befolyásoktól mentesen megőrzött ész vagy értelem ítéletében arról, ami igazán jó, igazán hasznos az ember számára.

Nagyjából ez az a konstrukció, amelyre Grotius oly sokat idézett mondata vonatkozik: „Amit eddig elmondottunk, az helytálló volna akkor is, ha felténnők [...], hogy Isten nem létezik, vagy nem törődik az emberek dolgaival.”⁵

⁴ Grotius: *A háború és béke jogáról*. Bevezetés. Pallas-Attraktor, Budapest, 1999, 11–12.

⁵ Uo.

A mi nézőpontunkból ez annyit tesz, hogy az ész vagy értelem működésének terepeként felfogott természet önálló tényezőként jelenik meg: ahogyan a hellenisztikus filozófiában az istenek és az ember közösségét alapozta meg, úgy a Grotius által bevezetett 17. században sajátos fajtájú közösséget hoz létre Isten és az ember „lényege” között:

[A] fentebb említett természetjogot [...] habár az ember belső lényegéből folyik, mégis méltán Istennek lehet tulajdonítani, mert ő maga akarta, hogy ilyen legyen a mi lényegünk.⁶

A másik gondolkodásmód néhány jellegzetességét Descartes-ból kiindulva mutathatjuk fel. Az ő filozófiájának számos újdonsága közül mostani nézőpontunkból a *természetfogalom kettéválása* tűnik első tekintetre a legérdekesebbnek. Hiszen aligha lehetséges ott klasszikus értelemben vett természetjog, ahol a „természet” nincs elválaszthatatlanul összekapcsolódva az észszel mint univerzális irányítóval s annak emberi kifejeződésével. Márpedig az *Elmélkedések*ben azt olvassuk, hogy miután „a természet számos olyan dologra készítet, amiről az ész igyekszik lebeszélni, úgy véltem, nem szabad különösebben megbíznom abban, amit a természet tanít”.⁷ Ha csak ennyit mondana Descartes a természetről, akkor az a természetjog hagyományának teljes elvetésével érne fel. Ez azonban nem következik be, hisz az első további lépésben mindjárt az addigi elmélkedések legfontosabb hozadékát, a testtől elkülönített gondolkodó dolgot kapcsolja „természetéhez vagyis lényegéhez”: „természetemhez vagyis lényegemhez egyáltalán semmi sem tartozik hozzá azon kívül, hogy gondolkodó dolog vagyok”.⁸ S nem véletlenül, hisz a hatodik elmélkedés végső mondanivalója a természetről mégiscsak az, hogy közvetlen kapcsolatba kerül, ismét, bár ismét új módon, közösséget jelent az istenséggel.

Az pedig nem is lehet kétséges, hogy mindabban, amire a természet tanít, valamennyi igazság is rejlik: hiszen természetén, ha általánosságban tekintjük, nem mást értek, mint vagy magát Istent, vagy a teremtett dolgoknak Istentől elrendelt összhangját. A magam egyedí természetén pedig nem mást értek, mint mindannak összességét, amit Istentől kaptam.⁹

⁶ Uott.

⁷ Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. VI. rész. Atlantisz, Budapest, 1994, 96.

⁸ Uo.

⁹ Uo. A descartes-i természetfogalom alakulásáról lásd Boros Gábor: *Természet és lélek. A descartes-i perspektíva. Magyar Filozófiai Szemle*, 49. (2005), 521–549., valamint uő: *Descartes és a korai felvilágosodás*. Áron – Brozsek, Budapest, 2010, 307–332.

A természet tehát valamiképpen Istentől való Descartes-nál is, csakúgy, mint Grotiusnál, ám ez nem jelent egyértelmű kitüntetettséget. Egyáltalán nem zárható ki, hogy ebben a nem egyértelműségben szerepet játszik az értelem és az akarat közötti viszony eltérő meghatározása Grotiusnál, illetve Descartes-nál. Grotius névleg használja ugyan az „akarat” kifejezést, ám az nála teljességgel alárendelődik az értelemnek, míg Descartes-nál a fő tendenciát tekintve alárendelődik ugyan az értelemnek, ám megmarad az észről független „negatív szabadság” természetjogi értelmű szerepeltetésének nyugtalanító lehetősége, amely majd a Grotiuszal vehemensen szembehelezkedő Rousseau akaratkonceptiójában lesz valósággá. S ha már egyszer lehetségessé vált, hogy „a természet tanítása” olyasvalamit jelentsen, ami alapvetően mégiscsak megbízhatatlan, akkor elvileg nyitva áll már az út egy olyan természetjog-konceptió előtt is, amely nem az észre épülő természetben nyugszik – ilyen lesz majd, legalábbis részben, a Hobbes-é és a Spinozáé.

Ám még Descartes-ra tekintve, mielőtt továbblépnénk, érdemes összefoglalni azokat a tanításokat, amelyeket az *Elmélkedések*, de különösen a hatodik elmélkedés alapján a természet jogos igazságigénnyel fellépő tanításaként rögzíthetünk.

A természet tanítja tehát, hogy van testünk, melynek hol jól, hol rosszul megy a sora; ráadásul „egészen szorosan összekapcsolódtam, sőt már-már össze is keveredtem vele, olyannyira, hogy valamiféle egységet alkotunk”; „léteznek még [...] más testek is, amelyek közül néhányra törekednem kell, míg másokat jobb elkerülnöm”; az elme Istentől származó adományai közé tartozik a „természetes világosság”, vagyis pl. az olyan elvek, mint az „ami megtörtént, az meg nem törtéنتté már nem tehető”; van olyan természeti tanítás, „ami kizárólag a testre vonatkozik”, pl. hogy „lefelé tart”; a „természet” tanítása szűkebb értelmének számítanak viszont azok az ismeretek, „amelyeket Isten nekem mint elméből és testből összetett lénynek juttatott”, pl. „tartózkodjam azoktól a dolgoktól, amelyek fájdalomérzetet okoznak, míg törekedjem azokra, amelyek gyönyörérzetet”.¹⁰ Ez utóbbi voltaképp már közvetlenül össze is kapcsolható a Grotius-idézetben szereplő megfogalmazással, azzal a különbséggel, hogy itt még nincs megjelölve az a megismerő instancia, amelynek segítségével képesek vagyunk elkülöníteni egymástól a *valóban* elkerülendő fájdalomérzetet a vállalandótól, illetve a kerülendő gyönyöröket a helyeseltétől. Erre nézve részben *A lélek szenvedélyei* című írásban, részben az Erzsébet hercegnőnek írt levelekben találunk útmutatásokat.

Az európai filozófiatörténet kánonképződési folyamatában ugyan méltatlanul másodlagos helyre sorolódott Descartes *A lélek szenvedélyei* című műve, ám valójában nem csupán a 17. századi érzelemelméleten belül illelti meg kitüntetett hely, de a descartes-i filozófia egészén belül is, amely a

¹⁰ Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Id. kiad. 96–100.

Picot-levél fahasonlata szerint mégiscsak az etikára irányul mint betetőzésére. S ha annyi mindenképp egyértelműnek is tekinthető, hogy ez a mű nem teljes terjedelmű kifejtése az etikának, azt mindenképp el kell ismerni, hogy viszonya egy teljes részletességű etikához legalábbis hasonlít ahhoz, ahogyan az *Elmélkedések az első filozófiáról* viszonyul a metafizikának a korban szokásos – például a suárezi típusú – kifejtéséhez. A természetjogi problematika szempontjából ennél fogva különleges jelentőséget kell tulajdonítani ennek a műnek. Figyelmet érdemel mindjárt annak az, ugyancsak Picot atyához írott levélnek a zárlata, amelyet előszóként szokás közölni s idézni, s amely kitűnő példája annak, hogyan mond Descartes időnként olyasmit, amit annyira nem szabad szó szerint érteni a szavak mai értelme felől, hogy a mai értelem felől adódó látszólagos jelentésének akár még az ellentétét is jelentheti:

[F]elismerhető a szándékom, mely nem az volt, hogy a szenvedélyeket szónokként (*en Orateur*) vagy akár morálfilozófusként (*en Philosophe moral*) fejtssem ki, hanem kizárólag a természet kutatójaként (*en Physicien*).¹¹

Az *en Physicien* kifejezésben rejlő görög *phüszisz* szó éppúgy a természetre utal, mint a latin *natura*, s ennél fogva az *en Physicien* éppúgy felidézi a természet mint ösztön és a természet mint Istentől kapott ész kettősségét, mint a *natura docet* vagy az *institution de la nature* kifejezések. A *lélek szenvedélye*iben ráadásul többször találkozunk a *Dieu ou la nature* kifejezéssel, mint Spinoza *Etikájában* a *Deus sive naturával*, amelynek szóhasználata nyomán terjedt el a panteizmus szállóigéjeként, vagyis levonható a következtetés, hogy a hatodik elmélkedésből imént idézett természetmeghatározás *A lélek szenvedélye*iben is a legteljesebb mértékben érvényben maradt. Ez az oka annak, hogy az *en Physicien* kifejezést nem szabad szigorúan abban az értelemben vennünk, mintha a 20–21. századi, módszertani ateizmus/materializmus talaján álló természettudományos kutatásról volna szó. Igaz ugyan, hogy Descartes a kor legmagasabb színvonalán álló idegtudományt, illetve fizioológiát művel a mű közel felében. Ám ennek hátterében mindig ott áll a *creatio continua* gondolata, amely szerint a teremtett világ mindenkori állapotai Isten folyamatos, a teremtéssel bizonyos értelemben megegyező fenntartó tevékenységére szorulnak rá: a természet tehát nem az *egyszer volt* teremtés értelmében mindannak összessége, ami Istentől származik, hanem a *folyamatos* adás, illetve kapás értelmében.

Ennek van következménye a mű másik – látszólagos – szándékára, a morálfilozófia elvetésére nézve is: mert hiszen egyáltalán nem az a helyzet, hogy csupa leíró állítást találunk a szövegben. A moralizálás elvetése mint szándék sokkal inkább azt célozza, hogy a normatív állítások ne a kinyilatkoztatásból származó istenismeretre épülő, morálteológiai alapú morálfilozófiához tar-

¹¹ Descartes: *A lélek szenvedélyei és más írások*. L'Harmattan, Budapest, 2012, 67.

tozzanak, hanem ahhoz az etikához, amely a fahasonlat lezárásaként értendő. S így tulajdonképpen már semmiképp sem meglepő, hogy a keresztény morálteológia kialakulását megelőző időkből származó természetjogi alapú etika komoly, bár nem nagyon feltűnően jelzett szerepet játszik.

E szerep felvillantását célszerű a 79. cikkellyel, vagyis a szeretet meghatározásával kezdeni, hogy a címben jelzett kapcsolat természetjogi etika és szerelem/szeretet között mielőbb láthatóvá váljék.

A szeretet a léleknek a szellemek azon mozgása által előidézett megmozdulása, amely a lelket akaratlagos kapcsolódásra ösztönzi azokhoz a tárgyakhoz, melyek megfelelőnek tűnnek a számára. [...] Azért mondom, hogy ezeket a megmozdulásokat a szellemek okozzák, hogy a szeretetet és a gyűlöletet, melyek a testtől függő szenvedélyek, megkülönböztessenem egyfelől az ítéletektől, melyek szintén ráveszik a lelket arra, hogy akaratlagosan kapcsolódjék a jónak értékelt dolgokhoz, [...] másfelől azoktól a megmozdulásoktól, melyeket pusztán csak ezek az ítéletek váltanak ki a lélekben.¹²

E szövegrész kulcsfontosságú eleme az „akaratlagosan” (*de volunté*) kifejezés, amelyet Descartes külön cikkelyben, a 80-ban értelmez:

Egyébként, amikor az „akaratlagosan” szót használom, nem szeretném, ha úgy értenének, mintha a vágyról beszélnék, amely külön szenvedély és a jövőre vonatkozik, hanem arról a beleegyezésről, amelynek révén a jelen pillanattól fogva összekapcsolnak tekintjük magunkat azzal, amit szeretünk; így aztán egy egészet képzelünk el, amelynek csupán egyik részeként gondoljuk magunkat, másik részének pedig a szeretett dolgot tekintjük.¹³

Descartes a szeretet fogalmának meghatározását bekapcsolja tehát gondolkodásának abba a vonulatába, amely az *instant*, a pillanat fogalmára épül. Az akaratlagos beleegyezés nem lép túl a pillanaton, vagyis nyugodtan elmondhatjuk, hogy ebben a felfogásban nem a köznapi szeretet-szerelemértelmezésünket látjuk viszont. Sokkal inkább azt a rendszertani helyet látjuk magunk előtt, ahol a leíró gondolatmenetbe integrálódik az értékelés meghatározó szempontja: hiszen úgy találjuk, hogy egy bizonyos dolog *megfelelő* a számunkra, akaratunk révén pedig ennek nyomán egy egészet képezünk, amely a saját személyünk önértékének szinte az ösztönszerű természet értelmében vett kikerülhetetlensége mellé egy reflexión alapuló érték középpontot állít, azt az egészet, amely önmagunkból *és a szeretett dologból* áll, bármi legyen

¹² I. m. 105.

¹³ Uo.

is ez utóbbi,¹⁴ s bármilyen – evidens vagy homályos – fogalmunk is legyen arról, hogy mennyire felel meg az illető dolog nekünk, illetve tényleg ez a dolog felel-e meg igazán a természetünknek. Annak például, aki erőszakkal próbál magáévá tenni valakit, igen homályos fogalma lehet arról, ami s ahogyan megfelel a természetének – voltaképp magáról az ő saját természetéről is, hisz, mondhatjuk, vagy a legfőbb jóként értelmezendő Istentől elszakítva szemléli azt, vagy a jóságról alkotott téves ideát magának. Aki viszont gyermekeiben saját másik önmagát látja, az kétségkívül sokkal világosabb ideával rendelkezik mind saját természetéről, mind a szeretett dologról, mind a világban folyamatosan ható isteni jóságról.¹⁵

A következő lépésben Descartes az imént a gyermekekre alkalmazott képet – „másik önmagunk” – annak a viszonynak az értelmezésére alkalmazza, amelyet a köznapi nyelvhasználatban szerelemnek szokás nevezni, amelyet azonban Descartes a vágy mint elsődleges szenvedély alá sorol. Ő maga is rögzíti azonban a cikkely végén, hogy rendszerint ezt nevezik szerelemnek, s rendkívül tanulságos ambivalenciával még a természetről és a tökéletességről is beszél e „legfőbb vágygal” kapcsolatban.

A legfőbb vágy azonban, amely a jóleső érzésből születik, azokból a tökéletességekből fakad, amelyeket olyasvalakiben képzelünk, akiről azt gondoljuk, hogy másik önmagunkká válhat. Mert a természet a nemek különbségével együtt, amelyet az emberekbe csakúgy, mint az ésszel nem rendelkező állatokba beléhelyezett, elhelyezett bizonyos benyomásokat is az agyban, melyek arra készítetnek bennünket, hogy bizonyos korban és bizonyos időszakban hiányosnak tekintsük magunkat, úgy, mintha csak a fele lennénk egy egésznek, amelynek olyasvalaki a másik fele, aki a másik nemhez tartozik. Így aztán a természet zavarosan e fél megszerzését az összes elképzelhető jó legnagyobbikaként jeleníti meg a számunkra. És bár több személyt látunk e másik nemből, mégsem kívánunk belőlük többet egyidejűleg, mivel a természet egyáltalán nem készítet annak elképzelésére, hogy több mint egy félre van szükségünk. Ám amikor észreveszünk valamit az egyikben, ami jobban tetszik annál, amit a többiekben veszünk észre, akkor ez arra ösztönzi a lelket, hogy teljes egészében pusztán ez iránt az egy személy iránt érezze azt az egész, a természettől kapott hajlandóságot azon jó keresésére, melyet az általunk birtokolható legnagyobb jóként

¹⁴ Szeretném hangsúlyozni, hogy az egész másik részét alkotó dolog tényleg bármi lehet, például fejedelmünk, országunk, városunk is lehet szeretetünk tárgya – mindezek valamiképp az Istennek kijáró odaadó szeretet evilági-laicizálódott visszfényeként. Az *Értekezés a módszerről* 2. része, az Erzsébettel és a Chanut-vel folytatott levelezés alapján nem nehéz rekonstruálni Descartes-ból egy monarchisztikus politikai teológián alapuló, inkább konzervatív természetjogi elméletet, amely a forradalmak elvetésében szinte Burke-nek a francia forradalom feletti kritikáját előlegezi meg.

¹⁵ Vö. i. m.

jelenít meg a számára. És rendszerint inkább ezt a hajlandóságot, vagy ezt a vágyat, amely így a jóleső érzésből születik, nevezik szeretetnek és nem a szeretet szenvedélyét, melyet fentebb írtunk le.¹⁶

Voltaképp többszörös ambivalenciáról kell itt beszélnünk, mert egyfelől a „természet” fogalmában is van ambivalencia, másfelől ennek következtében a szeretet/szerelem fogalmában is. A „természet” ugyanis egyrészt olyasmint jelöl minden normativitástól mentesen, ami egyképpen működik az állatokban és az emberekben, másrészt az emberekben mégiscsak összekapcsolódik az ésszel, ami a természetjogi hagyomány szerint a természet *normatív* tanítását alapozza meg. Az éssen alapuló természet normatív tanítása kétségkívül a tökéletességet jelöli meg a szerelemnek nevezett vágy méltó tárgyaként, ami ellentétben áll az állatokban működő természet normativitástól, perfekcionizmustól mentes működésével. Ugyanakkor az az elgondolás, hogy ki-ki *egynalaki* iránt vonzódik – vagy talán éppen vonzódjék? – úgy, mint ami egyedül teszi egészé – vagy kell, hogy egészé tegye – olyan elgondolás, amely már eredeténél, a platóni *Szimposzion* Arisztophanészenél is inkább a tökéletesség ellentétével áll kapcsolatban: az eredeti, a vágyunk révén visszacszerzendő egységben éppenséggel lázadtunk a tökéletesség rendjét képviselő istenek ellen.¹⁷ Az elgondolás descartes-i változata a leíró természetkutatói háttérrel, a mechanikai filozófia mozgástörvényeivel áll némi kapcsolatban: az egy egyenes vonalon egymással szemben mozgó testek összeütközésekor egy különös, Leibniztól majd a kontinuitás-elv alapján bírált módon az akár csak a legcsekélyebb mértékben is nagyobb tömegű test fogja teljes mértékben érvényre juttatni mozgásának irányát és sebességét egyaránt, miközben abban az esetben, amikor tömegük egyenlő, a testek az ütközés következtében mintegy visszapattannak egymásról. Azt lehet mondani, hogy Descartes ennek analógiájára állítja, hogy az a személy, aki iránt – akár csak igen csekély mértékben is – több vonzódást érzünk, mint más, vonzónak talált személyek iránt, ennek révén máris kizárólagos jogot szerez a kiegészítő fél státuszára. Ám ahogyan Leibniz joggal bírálta az elv mechanikai alkalmazását, úgy a köznap tapasztalat alapján joggal lehet bírálni az elv szerelemre való alkalmazását is. A kizárólagosságra való, normatív állításba hajló következtetés pusztán a vonzalom nagyobb volta alapján semmiképp sem igazolható, a kizárólagosság, egyszerűbben vagy a köznapihoz közelebb álló módon fogalmazva: a kölcsönös monogámia mellett erősebb normatív érveket kellene felsorakoz-

¹⁶ I. m. 110. sk.

¹⁷ Platón: *Lakoma*, 189e skk. Atlantisz, Budapest, 1999, 50, valamint Boros Gábor: Az együtt-nem-ivás elviselhetetlen bája – lábjegyzetek lakomákhoz. In Laczkó Sándor (szerk.): *A szerelem*. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, SZTE BTK Filozófia Tanszék, Státus Kiadó, Szeged, 2013, 35–47.

tatni – vagy az egy Istenre alapozódó keresztény morálteológia alapján (ez volna Tamás útja, amelyet azonban a descartes-i előszó kizár), vagy a kereszténység előtti természetjog normatív észfogalma alapján.

Hogy a mindennapi szóhasználat és gondolkodásmód nem vonható analógiába ilyen egyszerűen a mechanikaival, vagy hogy nem olyan egyszerű akár a természetjog kategóriáit alkalmazva megzabolázni, azt jól mutatja egy részlet Molière *Don Juan*éból, amelyben Don Juan mind az első foglалás (*prior apprehensio*) jogi elvét, mind „a legnagyobb vonzalom mindent visz” karteziánus elvét, mind az ész normatív állásfoglalását a monogámia mellett minden nehézség nélkül kifigurázza, egyszerre ismerve el voltaképp minden létező „természeti jogát” a természetének megfelelő cselekvésre – ha átalánosítjuk azt, amit a hölgyekről mond, ide jutunk – és veti el a szigorúan vett monogámia melletti teológiai vagy természetjogi-etikai érveket. A szerelem az ész semmilyen formájának nem engedelmeskedik, a párkapcsolatok minden formáját ennek az önmagát az ész hatóköréből kivonó szerelemnek kell meghatároznia, *mert erre kötelez bennünket a természet* – a racionális természetjog paródiájában láthatóvá válik egy aracionális természetjog, amely Spinozánál lép majd elő minden ironia és köntörfalazás nélkül. Arra pedig már szinte szót sem érdemes vesztegetni, hogy az egész don juani fellépés eleven cáfolata a következő descartes-i tézisnek (ha ebben a tekintetben egyáltalán szükség van cáfolatra): „És bár több személyt látunk e másik nemből, mégsem kívánunk belőlük többet egyidejűleg, mivel a természet egyáltalán nem készlet annak elképzelésére, hogy több mint egy félre van szükségünk.”

Don Juan: Nagyszerű! Tehát te azt kívánnád, hogy kötelezzem el magam egy életre az első nő mellett, akivel összeakadtam, hogy mondjak le miatta az egész világról, és többé egy pillantást se vessek senkire? Én is a hűség hitvány érényével kérkedjem? Örökre eltemetkezzem az első szenvedélyben, és haljak meg már fiatalon minden szépség számára, aki még a szemem elé kerülhet? Nem. Erről szó sem lehet! Az állhatatosság (*constance*) csak szánalmas figuráknak való. Minden szép nőnek joga van (*ont droit*) bennünket elbűvölni, és az, hogy egyikükkel történetesen előbb találkoztunk, egyáltalán nem részesíti őt semmilyen jogelőnyben, és nem vitathatja el az összes további nő épp annyira jogos igényét (*juste prétention*), hogy őbeljük is belészeressünk. [...] Hiába köt bármilyen kötelék, arra egyetlen szépség iránti szerelmem se kötelezhet, hogy igazságtalan legyek az összes többivel (*faire injustice aux autres*). Nyitott szemmel járok, és minden nőben találok valami imádnivalót, mert ez a természet rendje (*la nature nous oblige*).¹⁸

¹⁸ Molière: *Dramák*. Jelenkor, Pécs, 1999, 79. sk.

A kurzivált kifejezések a francia eredetiből jól mutatják, hogy Molière a korabeli sztoikus filozófia és (természet-)jog *terminus technicusait* alkalmazva beszélteti Don Juanját. Így jutunk el az imént említett Spinozához, aki a maga kettős beállítódásával az egész természetjogi problematikához talán az első nagy kísérletet teszi arra, hogy csupán az *emberi* természetre építve adjon számot az erényes cselekedetekért jutalmat nem váró morális beállítódásról. Az általánosított aracionális természetjog koncepcióját alapvetően a *Teológiai-politikai tanulmányban* mutatja be Spinoza:

A természet jogán és elrendezésén (*jus et institutum naturae*) nem mást értek, mint minden egyes individuum természetének ama szabályait, amelyek – felfogásunk szerint – természettől fogva bizonyos módon való létezésre és működésre determinálják. A halak például természettől fogva arra vannak determinálva, hogy ússzanak, s hogy a nagyok felfalják a kisebbeket. A halak tehát a legfőbb természeti joguknál fogva a vízben élnek, s a nagyok felfalják a kisebbeket. Mert bizonyos, hogy az abszolút értelemben vett természetnek teljes joga van mindahhoz, amire képes, azaz a természet joga addig terjed, ameddig a hatóképessége. Mert a természet hatóképessége maga Isten hatóképessége, akinek teljes joga van mindenhez. De az egész természet egyetemes hatóképessége nem más, mint az összes individuum hatóképessége együttvéve. Ebből következik, hogy minden egyes individuumnak teljes joga van mindahhoz, amire képes, vagyis minden egyes individuumnak addig terjed a joga, ameddig meghatározott hatóképessége. A természet legfőbb törvénye, hogy minden dolog, amennyire rajta áll, arra törekszik, hogy a maga állapotában megmaradjon, mégpedig csak önmagára, nem pedig másra való tekintettel. Ebből következik, hogy minden individuumnak meg is van erre a legfőbb joga, vagyis, mint mondtam, a természetes meghatározottsága szerint való létezésre és működésre. S itt nem teszünk semmiféle különbséget sem az ember és a természet egyéb individuumai között, sem az ésszel megáldott emberek és mások között, akik nem tudnak helyesen gondolkodni, sem pedig az együgyűek vagy elmebetegék és az épelméjűek között. Mert bármit tesz is valamely egyedi dolog természetének törvényei szerint, azt a legteljesebb joggal teszi, hiszen természetes meghatározottsága szerint cselekszik, s nem is tehet mást. Ameddig tehát úgy tekintjük az embereket, hogy egyedül a természet uralma alatt élnek, addig teljes joggal követi a vágy törvényeit az is, aki még nem ismeri az észet és az erényes életet, s az is, aki az ész törvényei szerint irányítja életét. Azaz, ahogyan a bölcs teljes joggal teszi mindazt, amit az ész parancsol, vagyis éli az ész törvényei szerinti életet, a tudatlan és tehetetlen lelkű ember éppolyan teljes joggal teszi mindazt, amit a vágy tanácsol, vagyis éli a vágy törvényei szerint való életet.¹⁹

¹⁹ Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*. 16. fejelet. Osiris, Budapest, 2002, 297. sk.

A természet egészét nem az ész, hanem a hatóképesség (*potentia*) irányítja, sőt magának Istennek a lényege sem más, mint a hatóképessége.²⁰ Ez a megközelítés fejeződik ki az iménti idézetbeli „természetjog” aracionalitásában, s ezzel vonja Spinoza magára Pufendorf határozott bírálatát.²¹ Ugyanakkor az emberi ész és értelem, mint a két felsőbb megismerési mód, semmilyen bűnbeeséstől meg nem rontva mégiscsak eljut az egész természet adekvát megismeréséhez, s az *Etika* 5. könyvének 40. tételéhez kapcsolódó következtetettétel megjegyzése szerint az adekvát módon megismerő értelmek együttesen mégiscsak Isten végtelen értelmét alkotják. Az ilyen értelemmel rendelkező bölcs erényes életvitele pedig semmiben sem marad el a sztoikus természetjog meghatározta morális ideáltól. Olyannyira nem, hogy az ész által vezetett spinozai „bölcs” (*sapiens*) az „igazi természetéből” fakadó társasság tekintetében nem nagyon marad el a sztoikus ideáloktól: tulajdonképpen Seneca szellemében marad távol első lépésben a „tömegtől”, s alkotja meg második lépésben a „szabad emberek” közösségét, miközben azért mindent megtesz annak érdekében, hogy a *multitudo* tagjai közül is minél többen bekerüljenek a szabad emberek közé. A szabad emberek közössége Descartes-ra vetítve végül is olyan, mintha az egyetlen másik fél analógiája alapján értelmezett kizárólagos barátság koncepcióját Spinoza kitágította volna egy egész baráti közösségre, ahogyan az *egy szubsztancia – egy attribútum* tanát tágította ki az *egy szubsztancia – végtelen sok attribútum* tanává.

Nincs a dolgok természetében olyan egyes dolog, amely hasznosabb volna az ember számára, mint az az ember, aki az ész parancsa szerint él. Mert az ember számára az a leghasznosabb, ami a legjobban egyezik természetével (*e rész 31. tételének köv. tétele szerint*), azaz (*amint magától értetődik*) az ember. Ámde

²⁰ Lásd Spinoza: *Etika*. Osiris, Budapest, 1997. I, 34. tétel.

²¹ „[...] hoc loco per vocabulum *juris* non notari legem, juxta quam agendum sit, sed facultatem agendi, & quid citra injuriam agere quis possit: eoque non recte inferri, omnia ad quae agenda jus aliquis habet, necessario quoque eundem agere debere. Deinde uti impropria est acceptio vocabuli, *legis naturalis*, quando notat id, secundum quod unaquaeque res certa ac determinata ratione agit: Sic et improprie potentia & modus agendi, qui in creaturis ratione non praeditis conspicitur, juris nomine vocatur. Nam proprie illum dumtaxta jus ad agendum habere dicimus, qui praevia ratione agit.” Pufendorf: *De jure naturae et gentium*. II. könyv, 2. fejt., 3. *Gesammelte Werke*. Akademie Verlag, Berlin, 1998, 1. kötet, 117. („E helyütt a »jog« kifejezés nem a törvényt jelöli, amelynek megfelelően cselekedni kell, hanem a cselekvési tehetséget, vagyis amit mindenki jogsértés nélkül megtehet. Ezért aztán nem jogos a következtetés, mely szerint meg *kell* tennünk mindazt, amit megtenni jogunkban áll. Továbbá eltér a bevett értelemről a *természeti törvény* kifejezés jelentése is, amikor azt jelöli, ahogyan minden egyes dolog bizonyos és meghatározott módon cselekszik. Így aztán helytelen az is, amikor a jog kifejezéssel utal a cselekvési képességre és módozatra, amely az észsel nem rendelkező teremtményekben található. Mert csak arról mondjuk, hogy joga van valaminek megtevésére, ami az ész alapján tevékenykedik.”)

az ember akkor cselekszik feltétlenül természetének törvényei szerint, amikor az ész vezetése szerint él (a 3. rész 2. definíciója szerint), s csakis ennyiben egyezik szükségképpen mindig más ember természetével (az előző tétel szerint). Az ember számára tehát az egyes dolgok között nincs hasznosabb, mint az olyan ember stb. E. k. b.²²

Az ész által vezetett, szabad emberek között érvényben lévő társias etikát Spinoza kifejezetten a római sztoikus etika terminusaival írja le:

[M]indazokat a kívánságokat és cselekedeteket, amelyeknek annyiban vagyunk oka, amennyiben megvan bennünk Isten ideája, vagyis amennyiben megismerjük Istent, a vallásból (*religio*) számítom. Az arra irányuló kívánságot ellenben, hogy jót tegyünk másokkal, amely abból ered, hogy az ész vezetése szerint élünk, *kötelességérzetnek* (*pietas*) nevezem. Azt a kívánságot azután, amely arra indítja az ész vezetése szerint élő embert, hogy barátsággal (*amicitia*) kösse magához a többieket, *tisztetségnek* (*honestas*) nevezem, s *tiszteletre méltónak* azt, amit dicsérnek az ész vezetése szerint élő emberek, *rútnak* (*turpe*) pedig azt, ami ellene van a barátság kötésének.²³

Kant *Az erkölcsök metafizikája* című munkája²⁴ ismét egy könyvben kapcsolja össze a 17. század kanonikus filozófusainál – mint említettük – jórészt kettévált jogelméletet és etikát vagy erénytant. Ez az összekapcsolás annyiban biztosan nem pusztán külsődleges, hogy az erénytan fő kategóriái a kötelesség, az imperatívusz. Természetesen nem teszünk most kísérletet a mű teljességre törekvő, szisztematikus rekonstrukciójára, hanem csak a szeretet/szerelem kanti értelmezése kapcsán fogjuk összefűzni a két fő részt. Kiindulópontunk ezúttal is a természetjog státusza lesz. Kant általánosságban két részre osztja a jogokat mint rendszerezett tanokat: „*természetjogra*, amely tiszta a priori elveken nyugszik és *pozitív* (statutarikus) jogra, amely egy törvényhozó akaratából ered”. Ha viszont a jogokat „mint mások kötelezésének (morális) *képességét* (Vermögen)” tekintjük, akkor „*alapfelosztásuk szerint e jogok velünk születtek* illetve *szerzettek*: az első az a jog, amely bárminemű jogi aktustól függetlenül, mindenkit természet szerint illet meg”. Természetjogról tehát mind a rendszerezett, törvényekként megjelenő jog, mind a szubjektumokat megillető jogok értelmében lehetséges beszélni. Ez utóbbi értelemben

²² Spinoza: *Etika*, IV., 35. t. 1. köv. tétel. Id. kiad. 291.

²³ Spinoza: *Etika*, IV., 37. t. 1. megj. Id. kiad. 295.

²⁴ Az idézetekben a következő kiadásokat fogom használni: Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati és kritikája, Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991 (a fordítást olykor módosítom), illetve Kant: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie (Werke VIII/2)*. Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1968.

természettől eredő avagy velünk született jog csak egy van: „A szabadság [...], amennyiben fennállhat mindenki másnak a szabadságával együttesen valamilyen általános törvény szerint, ez az egyetlen, eredeti, minden embert emberisége (*Menschheit*) okán megillető jog.”²⁵

A természetjog kanti koncepciója mindkét értelemben a tiszta *a priori* elvekre, vagyis az észre vezet vissza, hiszen a velünk született természeti jog tekintetében sem pusztán a szabadság a lényeges – mint Spinozánál, s persze az akarat fogalmának alkalmazása miatt valamennyire másként, de alapvetően mégis Rousseau-nál is –, hanem az *észzen alapuló korlátozó, általános törvény*: ennyiben tehát Kant inkább Pufendorf kritikái attitűdjét teszi magáévá, illetve a spinozai északközösség gondolatát igyekszik kiterjeszteni az egész államközösségre a jogrend észjogi-metafizikai megalapozása révén. A kanti gondolatmenet középpontjában a birtoklás lehetőségének az észben rejlő, illetve metafizikai alapjai állnak, aminek következtében a szerelemre is a birtoklás perspektívájából látunk rá.

Az „empirikus” (térben és időben megvalósuló) birtoklás az „intelligibilis birtoklás” (*possessio noumenon*) lehetőségének feltevésén alapszik, amely *a priori* szintetikus tétel(ezés), s „az ész feladata megmutatni, miképpen lehetséges *a priori* egy ilyen tétel”.²⁶

„Az első birtokbavételnek önálló jogalapja van: az eredendő közös birtoklás.” A természetes jog egyik alaptétele: az első birtokbavétel a szerzés olyan jogalapja, amelyre minden első birtokos támaszkodhat.

Az ilyen birtoklás lehetősége, s ezáltal a nem empirikus birtoklás fogalmának dedukciója a gyakorlati ész jogi posztulátumán alapul [...].²⁷

A gyakorlati ész említett jogi posztulátuma (2. §) pedig a következő:

Lehetséges, hogy akarati választásom (*Willkür*) minden egyes külső tárgyát az Enyémként bir(tokol)jam.²⁸

E posztulátum első átfogalmazása: „az olyan maxima, amely szerint – ha törvénnyé válna – az akarati választás (*Willkür*) valamely tárgya *magában véve* (objektíve) *úr nélkülivé* (*res nullius*) kellene váljon, jogellenes.” Második átfogalmazása pedig: „Vagyis a gyakorlati ész a priori előfeltevése, hogy akarati választásom (*Willkür*) minden egyes tárgya objektíve-lehetséges Enyémként vagy Tiédként tekintessék és kezeltessék.”²⁹

²⁵ I. m. 333., ill. 345.

²⁶ I. m. 6. §. 348., ill. 359.

²⁷ I. m. 350 sk., ill. 360.

²⁸ I. m. 344 sk. A fordítást módosítottam.

²⁹ Uo.

Az ész és a természetjog viszonyát egyértelműsíti a mindebből fakadó konklúzió: „Az ész akarata, hogy ez alaptételként legyen érvényes, és pedig *gyakorlati* észként akarja ezt, amely ennek az ő posztulátumának révén *a priori* kibővíti magát.”³⁰

Vagyis az ész a természetjog vonatkozásában azzal analógiában működik, ahogyan egyrészt a pozitív törvények világában a törvényhozó az akaratával parancsol (*sic volo, sic jubeo*), másrészt, ahogyan a keresztény természetjogi hagyomány szerint Isten parancsol. Kantnál azonban egyrészt az akarat hangsúlyozottan *az ész által kötött* akarat, nem pedig *abszolút*, mint a pozitív törvényhozó esetében, másrészt pedig Isten nála szisztematikusan, tehát a jelen kontextusban is, a lehetőség, a szubjektív mozgatórugók világába szorul. Vagyis a Kant által alkotott szerkezet inkább a cicerói–grotiusi–spinozai ész örököse, semmint mondjuk Tamás észfogalmáé. Istennek mint pusztán lehetséges hivatkozási alapnak a jelenlétét illetően meglehetősen egyértelműen fogalmaz a következő szakasz.

Az a törvény, amely *a priori* és feltétlenül kötelez bennünket saját tulajdon eszünk révén, kifejezhető úgy is, mint ami egy legfőbb törvényadó akaratából következik (*hervorgehend*), vagyis olyan törvényadóéből, akinek/amelynek tisztán csak jogai vannak, semmilyen kötelessége (tehát az isteni akaratból), amely [törvény] azonban csupán egy olyan morális lény ideáját jelenti, amelynek akarata mindenki számára törvény, anélkül, hogy ezzel már őt éppenséggel e törvény megalapító-szerzőjeként (*Urheber*) is gondolnánk el.³¹

Így ez a törvényadás nem a teremtéshez hasonló aktus, hanem *következés*, ami annál is következetesebb elgondolás Kant részéről, minthogy az akaratot (*Wille*, megkülönböztetve az általunk akaratú választásként fordított *Willkür*től) állandónak, az erkölcsi törvényre irányulónak tekinti, sőt egy helyütt azonosítja is az ésszel:

³⁰ I. m. 354 sk. A fordítást módosítottam.

³¹ I. m. 322., ill. 334. Ezzel összhangban van az erénytanról szóló rész következő passzusa: „Arra való *tekintettel*, ami teljességgel túl van tapasztalataink határain, ami azonban lehetősége szerint megtalálható eszménk között, például Isten eszméjére való tekintettel, éppenséggel szintén van kötelességünk, amelyet *vallási kötelességnek* (*Religionspflicht*) nevezünk, nevezetesen »valamennyi kötelességünknek *mint (instar)* isteni parancsnak megismerése«. Ez azonban nem egy *Isten iránti* kötelesség tudata. Mivel ugyanis ez az eszme teljességgel saját eszünkéből származik, és mi magunk *hozzuk létre* (*von uns gemacht wird*), akár elméleti célból, a világegész célszerűségének magyarázatául, akár azért, hogy viselkedésünk mozgatórugójául szolgáljon, ezért nem egy adott lényvel állunk szemben, amely *iránt* kötelességünk lenne [...]» I. m. 560., ill. 579.

Az akarat tehát a vágyóképesség, nem annyira a cselekvés vonatkozásában tekintve (mint az akarati választás), hanem inkább arra az alapra vonatkoztatva, amely a cselekvésre irányuló akarati választást határozza meg; az akaratnak voltaképp nincs meghatározó alapja saját maga előtt, hanem – amennyiben képes az akarati választás meghatározására, maga a gyakorlati ész.”³²

A törvénykezés oldaláról megfogalmazva, az általános értelmű birtoklás felől, „a dologi jellegű személyi jogról” fejezetcím alatt jutunk el ahhoz a „szabad lények közösségére jellemző” állapothoz, amelyben egy külső tárgyat „*dologként* birtokolunk és *személyként* használunk”. (22. §) A kanti szóhasználatnak megfelelően ez lesz a nemi szerelem, a nemi kapcsolat intézményesítésének a szintje.

Intézményesíteni pedig azért kell a szerelmet, mert Kant az érzéki érintkezésen alapuló párkapcsolatot mint „nemi közösséget (*commercium sexuelle*)” az emberi közösségek legalacsonyabb rangú fajtái közé sorolja. Azzal pedig, hogy ezt a legalacsonyabb rangú kapcsolatot „természetellenesnek” (*unnatürlich*) nevezi, máris kifejezésre juttatja kapcsolódását a hagyományos jellegű természetjogi szemléletmódhoz, amint ezt a részletesebb kifejtés is megerősíti: „[a természetellenes használat] történhet ugyanolyan nemű személlyel vagy nem az emberi nemhez tartozó állattal; a törvénynek ezeket az áthágásait, természetellenes [...] bűnöket (*crimina carnis contra naturam*), mivel a saját személyünkben lévő emberséget sértik, semmiféle megszorítás és kivétel sem mentheti meg a teljes elutasítástól.”³³

Jól látható ezekben a sorokban a kanti erkölcsfilozófia megalapozását jelentő természetjogi-metafizikai alépítmény: korábban velünk született, tehát természettől való törvénynek nevezte Kant a saját személyünkben lévő emberség sérthetetlenségét, itt pedig épp ezzel a törvénnyel állítja szembe a „természetellenes” bűnöket mint a *neminem laedere* hagyományos természetjogi törvény elleni vétkek alesetét. Hisz Kant a németben is idegenül ható *Läsion* szót használja a „sértés” kifejezésére, amely pedig pontosan a *laedere* szóból származó, németesített alak. Ha egyszer senki megsértése nem engedélyezett, akkor a saját magunkban rejlő emberségé sem.

A következő rangfokot a „természetes nemi közösség” foglalja el, amelynek ismét két foka van: követheti a „puszta természet (*vaga libido, venus volgivaga, fornicatio*)” – amely így éppen csak hogy nem ellenkezik a „puszta” természetjogi észtörvénnyel –, vagy követheti a „törvényt”, amely már a kodifikált törvényt jelenti. Hallgatólagosan a puszta természetet követő nemi közösségnek is két fajtája jelenik meg a szövegben: kifejezetten említi Kant a természet esetleges célját („[m]eglehet”, *mag immer ... sein*), a gyermekek

³² I. m. 305. sk., ill. 317.

³³ I. m. 378., ill. 390.

nemzését és fölnevelését, ami előfeltételezni látszik, még ha kifejezetten nincs is megemlítve, az alacsonyabb fokot, a pusztá természet szerint való nemi közösséget, melynek célja az örömszerzés vagy bármi más – a gyermeknemzés kivételével. Talán értelmezhetjük ezt a hallgatólagosan előfeltételezett fokozatot annak jeleként, hogy noha Kant valamilyen szinten osztja a hagyományos elgondolást arról, hogy a nem gyermeknemzésre és -felnevelésre irányuló nemi közösség igazából nem megengedett – bár azért elkülönül a „természettel ellentétes” nemi közösségtől –, de nem kíván explicit teológiai előfeltevéseket bevonni az írásába, hisz ez végső soron mégiscsak ellentétben állna azzal a korábban érintett elgondolásával, mely szerint Isten szerepe a lehetséges mozgatórugók szintjére korlátozódik. Valószínűleg ennek a morálteológiai érvelésnek elkerülése érdekében alkalmaz Kant egy különösnek ható gondolatmenetet a következő, 25. §-ban: a nemi szervek mégoly természetes használata az élvezetszerzés érdekében az egyik fél önátadása a másiknak, amit Kant a lehetséges birtokbavétel kategóriái közül a *dologként* való birtoklásnak felelt meg, ami eldologiasításként már nála is alacsonyrendűvé minősítést jelent. Kant értelmezésében ezt az eldologiasítást csak az kompenzálhatja, ha kölcsönös. Ez viszont nem csupán „csak a házasság feltétele mellett van megengedve”, de „*csak* ezzel a feltétellel”.³⁴ Így aztán Kant végső soron elkerüli a morálteológia bevonását – ám az persze kérdés, hogy mennyire plauzibilis ez a jogi-filozófiai érv, s mennyire vállalhatók a következményei a nemi közösségként felfogott szerelem értelmezésében. Friedrich Schlegel, illetve Hegel válaszát erre az utóbbi kérdésre rövidesen látni fogjuk.

Bármilyen célja legyen is tehát esetleg a természetnek – vagy Istennek? – a gyermeknemzéssel, a nemi közösség „jogszerűségének” (*Rechtmäßigkeit*) más síkra kell kerülnie: arra a síkra, ahol nemcsak arról van szó, hogy az élvezetszerzés jogi-morális legitimitációt nyerjen, hanem arról is, hogy a gyermeknemzés pusztán fiziológiai – azaz, a *phüszis* jelentését számba véve, végső soron, „természetserű” – folyamatának sikere vagy sikertelensége ne befolyásolja az egész politikai közösség fennállását. A házasság *intézménye* e két szempont érvényesítése végett kell hogy intézményesítse a természetserű nemi érintkezést, végső soron azért, hogy biztosítsa a politikai közösség tartós fennállásához szükséges állandóság az amúgy a természetes hajlamok és irányíthatatlan sorsszerűségek kénye-kedvének kiszolgáltatott nemi közösség számára.

A házasság intézménye két forrásból jön létre. Ha nem tartanánk egyfajta filozófiai blaszfémiától, azt mondhatnánk: ahhoz hasonlóan, ahogyan Kant a tapasztalat létrejöttét rekonstruálja az érzéki sokféleség és az értelmi kategóriák két forrásából. Hisz Kant értelmezésében a házasság létrejötté a jogszerű

³⁴ I. m. 379., ill. 391.

szerzés/birtoklás általános modelljét követi a „szabad lények közösségében”, ahol „a külső tárgyat *dologként* birtokoljuk és *személyként* használjuk”. Ez már maga is a két forráson alapul. „A szerzés módja ebben az állapotban se nem önhatalmú tett (*facto*), se nem pusztá szerződés (*pacto*) révén történik, hanem ama törvény révén (*lege*), amely [...] egy minden dologi és személyi jogon túlmenő jog, nevezetesen a tulajdon személyünkben lévő emberség joga kell legyen; ennek következménye az a természetes megengedő törvény, amelynek kegyéből az ilyen szerzés lehetővé válik számunkra.”³⁵

Így aztán egyértelmű, hogy a házassági jognak is ezt a konstrukciót kell követnie, s követi is annyiban, amennyiben a házassági szerződést a 24. § „az emberség törvénye révén szükségszerű szerződésnek” mondja. Ezen nem kevesebbet kell érteni, mint hogy „ha egy férfi és egy asszony nemi tulajdon-ságaik tekintetében kölcsönösen élvezni akarják egymást, akkor szükségképp meg *kell* házasodniuk, s ez a tiszta ész jogi törvényei szerint szükségszerű”, azaz e szükségszerűségnek természetjogi alapja van.³⁶ A házasság mint „felelőség vagy férj *szerzése*” így tehát szintén „[...] nem *facto* (elhálás révén), előzetes szerződés nélkül, [de] nem is *pacto* (pusztán a házassági szerződés révén, a rákövetkező elhálás nélkül) történik, hanem csak *lege*: annak a kötelezettségnek jogi következményeként, hogy nemi kapcsolatba nem másként, mint a személyek kölcsönös birtoklása útján lépünk, ami csak nemi sajátosságai ugyanúgy kölcsönös használata révén valósul meg.”³⁷

A szerelem/szeretet problémája *Az erkölcsök metafizikája* második részében, az erénytanban is foglalkoztatja Kantot. Ehelyütt, a 7. §-hoz kapcsolódó „Kazuisztikus kérdések” tárgyalásakor még egyfajta meghatározást is kapunk Kanttól: „A nemi hajlamot *szerelemnek* is nevezik (a szó legszűkebb értelmében), s valóban ez a legnagyobb érzéki gyönyör, amely egy tárggyal kapcsolatban lehetséges”.³⁸ A tárgyalásmód nem tér el alapvetően a jogtan tárgyalásmódjától, csupán új hangsúlyokat vezet be, illetve a morális kapcsolatnak a nemi kapcsolatnál magasabb rendűnek tekintett formáit mérlegeli. Hangsúlyeltérés a jogtan tárgyalásmódjához képest, hogy az *Erénytan* 7. §-a már nem mintegy az *als ob* módján, a „*mag immer ... sein*” kifejezésmódjával említi a természeti célokat, hanem egyszerű állító módban: „Miként a természettől az élet szeretetére a személy fenntartásáért vagyunk meghatározva, úgy a nem iránti szeretetre a *faj* fenntartásáért; vagyis mindkettő *természeti cél* [...]”.³⁹ A jogtanban, mint láttuk, a természettel szembeni bűn

³⁵ I. m. 22. §, 377. – W 388.

³⁶ Ez az utalás a „tiszta észre” szinte el is veszi, ha nem is az előbb említett filozófiai blaszfémia, de legalább a kategóriatévésztés látszatát.

³⁷ I. m. 381., ill. 393.

³⁸ I. m. 541., ill. 559.

³⁹ I. m. 538., ill. 556.

gondolata úgy bomlik tovább, hogy az emberi természettel szemben cselekedni az állatiságra fokozza le az embert, aminek következtében a nemzés szempontját elhanyagoló élvezetszerzés „puszta állati gyönyörnek” minősül; „testi vágynak”, „kéjvágyak” nevezi, a „belőle származó bűnt” pedig „paráznaságnak”. A kéjvágy természetellenességét ebben a 7. §-ban nem annyira a homoszexualitás vagy az állatokkal való közösülés példázza, hanem inkább az önkielégítés, amely a jogtan tárgyalásában még nem bukkant fel. „Természetellenesnek akkor nevezzük a kéjvágyat, ha nem a valóságos tárgy, hanem annak elképzelt változata ingerli fel, ami tehát ellentétes a céllal, hisz önmaga alkotja meg. Mert ekkor a természet céljával, ráadásul még magánál az életszeretnél is fontosabb céljával ellentétes vágy ébred benne – az utóbbi ugyanis csak az individuum, míg az előbbi az egész faj fenntartására irányul.”⁴⁰

De nem ezek a hangsúlyeltolódások az igazán érdekesek a szerelem érénytanbeli tárgyalásában, hanem az, ahogyan a szerelem/szeretet önálló etikai dimenziót is kap, végső soron – *mutatis mutandis* – ugyanazon a rendszer-tani helyen, mint ahol Spinoza a barátságok kötését mint a szabad emberek eszközösségét megalapozó etikai értéket – azaz a nemeslelkűség (*generositas*) néven cselekvésként meghatározott affektust – vizsgálja. Érdekes volna összevetni ebből a szempontból (is) Spinoza és Kant istenfogalmát, de egy ilyen kiterjedt vizsgálódásra most semmiképp sincs mód.

Kant a 7. §-hoz tartozó kazuisztikus kérdésekben az imént idézett meghatározást követően a nemi hajlamként értett szerelem fogalmához az „egy másik személy *élvezetéből* fakadó gyönyört” társítja, majd a „*vágyóképességhez*” sorolja azt, „éspedig annak is legfelső fokához, a szenvedélyhez”. „Felgerjedt állapot”, melynek „tulajdonképpen semmi köze a morális szeretethez, bármennyire szoros kapcsolatba is léphet vele a gyakorlati ész, ha korlátozó feltételeivel hozzáadódik”.⁴¹

Ez annyiban döntő jelentőségű szöveghely, hogy a jogtan tárgyalása során felmerült tagolódást kibővíti „fölfelé”, a tiszta moralitás irányába. A kanti „szerelemlétra” tagolódása ennyiben tehát így rekonstruálható: a legalacsonyabb fokon három szerelemfajta áll: a homoszexuális, az állatokkal való, valamint az önkielégítés; ezt követi a pusztán az élvezet kedvéért űzött heteroszexuális nemi közösség, amely nem veszi tekintetbe a gyermeknemzést s ezzel a fajfenntartást mint természeti célt; a harmadik fokon a *lege* kötött házasság áll, s talán még azt is hozzá lehetne tenni, hogy a (bőséges?) gyermekáldás még ezen a fokozaton belül is megemelheti a szintet némileg. Bizonyos értelemben azonban ezek az eddigi fokozatok még mind együvé tartoznak, hiszen a

⁴⁰ I. m. 539., ill. 557.

⁴¹ I. m. 541., ill. 559.

vágyóképeség s annak legfelső foka, a szenvedély⁴² meghatározó szerephez jut bennük. Mindezekről a formáktól elkülönül viszont a „morális szeretet” (*moralische Liebe*), melynek semmi köze a „felgerjedt állapothoz” (*Brünstigsein*), hacsak annyiban nem, amennyiben korlátozza annak túlzásait. Vagyis minden jel szerint olyasfajta szeretetről lehet itt szó, amely teljességgel közömbös a nemiség irányában s legalábbis valamennyire közömbös a nemekkel szemben. Ennek legfőbb jele az, hogy az emberi közösség legmagasabb rendű formáját Kant végül is a barátságban fogja megpillantani, amelyet latinul ugyanabból a tőből képeznek, mint a szerelmet/szeretetet: *amor*, *amicitia*. Ugyanakkor nem lehet kizárni azt sem – sőt éppenséggel fel kell tételezni azt –, hogy a házasságban törvényesen legitimált nemi érintkezésre is legyen hatása: hisz tudnia kell korlátozni a szenvedély értelmében vett szerelem túlzásait. S mivel a gyermeknemzés a házasságon belül mégiscsak prioritást élvez a pusztá örömszerzéssel szemben, ennek a morális szeretetnek a túlzásokat korlátozó szerepe talán azokra az időszakokra tekintettel értelmezhető a legegységelműbben, amelyekben erre valamiért nincs mód – elvégre a kazuisztikus kérdések között, amelyek bevezetik ezt a szerelem meghatározásával kezdődő fontos bekezdést, az is szerepel, hogy mi a teendő „terhesség idején vagy ha a nő (életkora vagy betegség folytán) terméketlenné válik, vagy ha nem kívánja”.

A morális szeretet a kanti erénytanban a „mások iránti erénykötelességek” rubrikájába tartozik. Ez a szeretet nem csupán abban az értelemben nem érzés, hogy a nemi érintkezésben megnyilvánuló, legszűkebb értelemben vett szerelemmel nem azonos, hanem még az ennél sokkal szublimáltabb érzésként felfogott szeretet érzésével sem, amelyet a voltaképp hagyományosnak tekinthető természetjogi meghatározás fejez ki, mely a „más emberek tökéletessége feletti gyönyörködésként” érti a szeretetet.⁴³ Ehelyett „a jóakarat (*Wohlvollen*) maximájának (gyakorlati jellegűnek) kell gondolnunk, amelynek következménye a jó tettek végrehajtása (*Wohltun*)”. Ez a szeretet tehát nem a *Willkür* fogalmában rejlő akarati *választáson* alapul, hanem sokkal inkább az akaratnak (*Wille*, *Wollen*) a gyakorlati ésszel azonosított maximájával, így aztán általános értelemben összefüggésbe is hozható azzal, amit a keresztény teológiai terminológiában felebaráti szeretetnek (*Nächstenliebe*) szokás nevezni, még akkor is, ha a kanti fogalomhasználat távol áll az igazi értelemben vett teológiai megalapozástól.⁴⁴ Annnyira nem teológiai háttérű ezeknek a bekezdéseknek a fogalomkezelése, hogy a 24. § egyenesen – s nem közönséges módon – a mechanika tudományával hozza összefüggésbe a szeretet és a tisztelet – eb-

⁴² Az indulatok és a szenvedélyek megkülönböztetését lásd az *Erénytan* bevezetésének XV. cikkelyében, i. m. 522. sk.

⁴³ I. m. 567., ill. 585.

⁴⁴ Lásd erről M. Moors: Kant arról, hogy „Szeresd Istent mindenekfelett, és felebarátodat úgy, mint tenmagadat”. *Világosság*, XLVII. (2006)/11–12., 195–214.

ben az összefüggésben – párosnak tekintett elvét: „A kölcsönös szeretet elve arra kényszeríti őket, hogy állandóan *közleljenek* egymáshoz, a *tiszteleté* pedig, amellyel egymásnak tartoznak, arra, hogy *távol tartsák* magukat egymástól”.⁴⁵

Anélkül, hogy most belemennénk a szeretetkötelesség kanti fogalmának részletesebb elemzésébe, idézzük fel az imént már említett, zárlat jellegű kanti tézist arról, hogy a morális jellegű barátság az, amelyben a szeretet és a tisztelet páros elve egyesül. „A barátság (tökéletességében tekintve) két személy egyesülése ugyanazon kölcsönös szeretet és tisztelet révén.”⁴⁶ Semmiképp sem szabad azonban ezt a barátságot valamilyen köznapi értelemben vett barátságfogalom révén értelmezni, hisz ahhoz a két elvhez hasonlóan, melynek egyensúlyában áll – a szeretet és a tisztelet – maga is elkülönítetett az érzések világától. Mindkét elv barátságbeli jelenlétét jól jellemzi az, amit Kant explicit módon a szeretetről mond: „A szeretet semmi esetre sem lehet *affektus* a barátságban; mivel az a választás alkalmával vak, a folytatásban pedig elpárolog.”⁴⁷ Vagyis a szeretet nem affektív, hanem érzefogalom, nem az akarati választással (*Willkür*) függ össze, hanem magával a gyakorlati észben nyugvó akarral (*Wille, Wollen*). Így aztán nem csoda, hogy ez a morális barátság kimerül az egymás iránti, *soha próbára nem tett, nem tehető és nem is teendő* jóakarásban. A barátok közötti kölcsönös bizalom azt jelenti, hogy valamilyen titokzatos módon tudják egymásról, hogy szükség esetén mindenre készek volnának a másikért, miközben ha csakugyan előállna a szükséghelyzet, azt semmi esetre sem tárnák s nem is tárhatnák fel egymás előtt a szeretet és a tisztelet közötti egyensúly – azaz maga a barátság – megbomlása nélkül.

Ezen a ponton tekinthetünk vissza s értelmezhetjük azt, amit korábban a morális szeretetről mondtunk, mely szerint egyrészt van egy tiszta, minden szenvedélytől mentes formája, másrészt azért annyiban mégis van köze a szenvedélyes szerelemhez, hogy képes korlátozni annak túlzásait. A morális barátságról végső soron ezzel a kettősséggel egybehangzóan állítja Kant, hogy van egy tiszta formája, amely – fekete hattyúként – létezik ugyan, de igen ritka (lásd ehhez előképként Spinoza *Etikájának* zárlatát a bölcsről), míg a ténylegesen létező, „pragmatikus barátság”, „amelyben, noha szeretetből, teherként magunkra vesszük más emberek céljait [...], nem rendelkezhet sem azzal a tisztasággal, sem azzal a kívánt teljességgel, amelyre egy cselekedeteinket pontosan meghatározó maximához szükség van: a vágy eszménye csak, amely amennyiben az ész fogalmáról van szó, nem ismer határokat, ha viszont a tapasztalatról van szó, akkor mégis, mindig nagyon is határolt kell legyen.”⁴⁷

Messze nem szeretném azt a látszatot kelteni, mintha az 1809-ben megjelent Goethe-regény, a *Vonzások és választások* mélyenszántó elemzésére

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Kant: i. m. 590., ill. 608.

⁴⁷ I. m. 594., ill. 612.

vállalkoznék. Csupán arról van szó, hogy a nagyjából tíz évvel *Az erkölcsök metafizikája* (1797) után írt regény egyik nem ritkán idézett részlete kapcsán bemutassam az eddig felmerült témák egyik goethei aspektusát. A szövegrész hármas beszélgetés, amely Eduard és a Kapitány mondataival indul:

[Eduard:] Itt persze csak talajról és ásványról van szó, de az ember igazi Narcissus; szívesen tükröződik mindenben, és magát teszi meg az egész világ háttérévé.

Úgy van – folytatta a kapitány –, így kezel mindent, amit önmagán kívül talál; bölcsességét és balgaságát, akaratát és szeszélyét odakölcsönzi az állatoknak, a növényeknek, az elemeknek és az isteneknek.⁴⁸

Ha megengedjük, hogy regénybeli mondatokat filozófiai állásfoglalásokként, de legalábbis azok csíráiként értelmezzünk, s ha nem vonunk le elharmarkodott következtetéseket a szereplők szájába adott szövegekből az író álláspontjára nézve – még ha az irodalomelméletben nem járatos, naiv olvasó *nolens-volens*, reflektálatlanul persze úgyszólván levon efféle következtetéseket –, akkor ez az egyetértő szó-váltás két szálon kapcsolható a filozófia eddig érintett fő áramlataihoz, eltekintve most az *önmagába szerelmes* Narcissus említéséről ebben a furcsa kontextusban. Az egyik egyfajta vallás- vagy ideológiakritikai szál, amely a messze múltban talán Xenophónnal vette kezdetét, Goethe saját közelmúltjában pedig a korban rendkívül elevenen ható Spinozában s a „radikális felvilágosodásban” újult fel. Másfelől a Kanttól idézett két, Isten szerepére vonatkozó állásfoglalás is beilleszthető ebbe a sorba: az isteni bölcsesség valójában emberi bölcsesség, az istenalakok csupán antropomorfizált megjelenítései a természetben ható erőknek, amelyek, végső soron, „csak talaj, csak ásványok”. Goethe Prométheusz-ódáját idézi fel az olvasóban e két mondat, amelyet Lessing Jacobi szerint spinozista költeményként interpretált, teljesen magáénak ismerve el a gondolatmenetet.

Nézetem szerint azonban még ennél is többről van szó, már csak azért is, mert természetesen a kanti szöveg értelmét sem meríti ki távolról sem ez az antropomorfizáció-kritikai szál. Mert a bölcsesség és balgaság, akarat és szeszély „odakölcsönzése az állatoknak, a növényeknek, az elemeknek és az isteneknek” kézenfekvően jelenti egyáltalában a jelentésség világának *megalapítását* a fizikai világon túl, amelyet Kantnál eredeti alapításként a noumenális birtoklás fogalmának bevezetése jelenít meg a fenomenális birtoklásé mellett, vagyis a jog szimbolikus szférájának bevezetése a pusztán fizikai dolgok és csak fizikailag értelmezhető viszonyok szférája mellett.⁴⁹ Lefordítva ezt a

⁴⁸ Goethe: Vonzások és választások. In uő: *Válogatott művei. Regények* I. Európa, Budapest, 1963, 148. sk.

⁴⁹ Kant: *Az erkölcsök metafizikája*, I. rész, 2. §. sk, id. kiadás 344. o. sk.

regény nyelvére: lehet, hogy ami *fizikailag* van, az valóban csupán „talaj és ásvány”, ám az igazi értelemben vett emberi létezés elengedhetetlen alkotó-eleme a túllépés a fizikai univerzum szintjén s értelem generálása és tulajdonítása a világbeli dolgoknak, már csupán azért is, hogy saját cselekedeteink mozgatórugói se *merüljenek ki* a fizikai ok-okozatiság tényeiben. Egy másik összefüggésben Leibniz határozott kiállása az elégséges alap elvének alkalmazása mellett a fizikai okság magyarázó elvét kiegészítendő, a *metafizikai* szint bevezetése a fizikai szint mellett nagyon is értelmezhető s értelmezendő ebben az összefüggésben is.

A természetjog és a szerelem mint alaptéma szempontjából persze kézenfekvőbb egy másik nevezetes szövegrészre utalni s röviden elemezni is azt. Ahogyan korábban a mechanika volt az a természettel foglalkozó tudáság, amely mindennemű bonyolult emberi viszonyok egyszerűbbekre való visszavezetésére szinte magától kínálkozott, úgy Goethe számára a kémia szolgál a visszavezetés mintájául. A „talaj s ásványok” emberi „balgasággal s bölcsességgel” való felruházásának példájaként a rokonság fogalma szolgál – olyan fogalom, amely egyszerre tart „rokonságot” a természetjog és a szerelem problematikájával. A szerelem/szeretet hozza létre és tartja fenn, de legalábbis definiálja a rokonságot, legalábbis a sztoikus *oikeiósziész*-tanban megalapozódó természetjogi moralitásnak abban az értelmében, hogy a természetjogi alapesetben a család, a rokonság belső köreihez tartozóknak az egyetemes jóindulatból a közelség fokának megfelelően többet kell juttatni, mint a távolabb állóknak, vagy főképp a teljesen idegeneknek.⁵⁰ Ehhez az alapkoncepcióhoz kapcsolódik tehát Charlotte kérdése: „[...] voltaképp hogyan is kell értenünk ezeket a rokonságokat?”⁵¹ A kapitány válaszként hosszabb kitérőbe kezd, amelyet Eduard példák említésével igyekszik rövidre zárni: „Hol mint barátok és régi ismerősök találkoznak [ti. a vegyi anyagok], és gyorsan egyesülnek [...]. [M]ások idegenül különülnek el egymástól [...] mint ahogy az olaj és a víz, akárhogy is összerázzák, egy pillanat múlva, már megint elválik egymástól.”⁵² Charlotte veti fel az elgondolás emberekre alkalmazhatóságának kérdését – lehetőségét, s az ő számára nem is csak az etikai kategóriákkal megfogható egyes emberi individuumokra tűnik alkalmazhatónak a képlet, hanem a politikai kategóriákban megragadott embertömegekre is – márpedig a politika a hagyományos elgondolásban a természetjog alapvető közege, akár a klasszikus, akár a keresztény variánsból indulunk ki. „Nem sok hiányzik hozzá, hogy ilyen egyszerű képletekben lássuk azokat az embereket, akiket ismertünk [...] Legjobban azonban az egymással szemben álló

⁵⁰ Lásd Kendeffy Gábor: A régi sztoa. In Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2007, 168–184., különösen 181. sk. („A »hozzám tartozik« elmélet”)

⁵¹ Goethe: *Vonzások és választások*. Id. kiad. 149.

⁵² I. m. 150.

tömegek hasonlítanak e lelketlen lényekhez: a rendek, a különböző foglalkozások, a nemesség, és a harmadik rend, a katonák és a civilek.”⁵³ Eduard nem is mulasztja el szóba hozni a szokásokat és a törvényeket, amelyek hirtelen lebegő státuszt kapnak, mert a szöveg lebegteti a kérdést, hogy vajon a politikai-természetjogi törvények és az elemi vegyi anyagok viselkedését meghatározó fizikai törvények azonos értelemben tekintendők-e törvényeknek: „És mégis, mint ahogy ezeket a tömegeket is össze lehet egyeztetni szokásokkal és törvényekkel, úgy a mi kémiai világunkban is vannak közvetítő tagok, s ezek összekötik azt, ami elutasítja egymást.”⁵⁴ Nem dől tehát el a kérdés, hogy a politikai közösségeket összetartó törvények törésmentesen illeszkednek-e a fizikai testeket összetartó törvények világába, vagy valami más veszi kezdetét velük; ám ezt eldönteni természetesen nem is dolga egy regénynek. A kapitány fordítja vissza a gondolatmenetet újra a rokonság kérdése felé:

Azokat a lényeket, melyek, ha találkoznak, gyorsan megragadják és kölcsönösen meghatározzák egymást, rokonoknak nevezzük. A lúgokon és a savakon [...] éppen elég feltűnő ez a rokonság.

Eduard: [...] a rokonságok akkor válnak igazán érdekessé, ha elválásokat hoznak létre.

[...]

Charlotte: Bocsásson meg, [...] mint ahogy én is megbocsátok a természetkutatónak; de én ebben sohasem látnék választást, inkább természeti kényszerűséget [...] az az érzésem, hogy a választás csupán a kémikus kezében van, aki összehozza ezeket a lényeket [...]

[...]

Kapitány: [...] mindenesetre azok a cserebomlások a legjelentősebbek és legfigyelemreméltóbbak, [...] amelyekben négy, idáig kettesével összekötött lény, érintkezésbe kerül, eddigi egyesülését elhagyja, és új kapcsolatokba lép. Ebben az elválásban és összetapadásban, ebben a menekülésben és keveredésben az ember igazán magasabb rendeltetést vél látni; az ember az ilyen lényeknek akaratot és választást tulajdonít, és esetünkben a választott rokonság szakkifejezést teljesen indokoltnak találja.⁵⁵

A regény zsenialitása, hogy a több szereplő mintegy saját szólamát véve különböző nézőpontokból elegánsan járja körbe a döntő kérdést, anélkül, hogy akár egyikük vagy másikuk, akár maga a szövegegész egyértelmű választ adna: milyen mértékben tekintendő emberi tulajdonításnak az, amikor az *elemek* rokonságáról, elválásairól beszélnek, s mi a szerepe egy esetleges

⁵³ I. m. 150. sk.

⁵⁴ I. m. 151.

⁵⁵ I. m. 150–153.

isteni „kémikusnak” abban, ahogyan az emberi rokonságok, választáson alapuló rokonságok összekapcsolódásokban és válásokban nyilvánulnak meg, történetesen épp a regény saját történetében. A mindent az emberi tulajdonításokra visszavezető gondolkodásmód esetleg végzetes hübriszként jelenik meg végül?

Friedrich Schlegel *Lucinda* című regénye szinte egy időben íródott s jelent meg Kant imént elemzett művével, ám a benne kifejeződő szerelemkoncepció aligha lehetne ellentétesebb a Kantéval. Mint a *Vonzások és választások* esetében, úgy most sem célunk persze az alapos irodalomtörténeti vagy szociológiai nézőpontú elemzés, hanem ismét a természetkép és a szerelemfelfogás összefüggésére összpontosítunk egy rövid utalás erejéig.

Juliusz különböző típusú szövegekben értelmezi Lucindának a szerelmet-szerelmét, az élet és a szerelem összetartozását emelve ki, Arisztophanész szerelemfelfogásának távoli visszfényeként. A szerelem saját jogú életerőként jelenik meg, nem rendelődik alá a természetjogi tökéletesség-ideálnak.

[...] ám körös-körül szent magányomban fény volt és csupa szín volt minden, élet és szerelem friss, meleg lehelete (*Hauch von Leben und Liebe*) lebbent rám, susogtatta és hajladoztatta a buja liget ágtergerét (*regte sich in allen Zweigen des üppigen Hains*).⁵⁶

Lelked nőisége [...] abban áll csupán, ugyanolyan sokat jelent számodra élet és szerelem (*dass Leben und Lieben für sie [die Weiblichkeit Deiner Seele] gleichviel bedeutet*) [...].⁵⁷

A nem sokkal később, a *Vonzások és választásokkal* nagyjából egy időben keletkező Schelling-művel – *Vizsgálódás az emberi szabadság lényegéről* – szemben, ahol a *Liebe* és a *Regungen* metafizikai hatóerőkként lépnek fel, Schlegelnél az egyedi élet és szerelem partikularitása hangsúlyozódik, másfelől pedig az adott, nem pedig feladatként megvalósítandó természet keretei között játszódik. A természet így hozzávetőleg egyfajta lucretiusi „atomisztikus” szerelemtől áthatott természet, az egy szeretőnek (*Geliebte*) való legkicsapongóbb érzéki vallásos odaadás (*ausgelassenste Sinnlichkeit, Religion, Hingebung*) tekintetében inkább már akadály az *egyetlen* szerető, sokkal inkább egy ellen-platóni szépséglétrát követel: egy testtől a több test felé tart, de itt véget is ér, s ennyiben rokonítható az imént a molière-i Don Juannal példázott individualisztikus „természetjoggal”. A gondolkodás nem alkot az érzelmektől szigorúan el-

⁵⁶ A magyar, illetve a német szöveget a következő kiadások alapján idézem: A. W. Schlegel és F. Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat, Budapest, 1980, illetve F. Schlegel: *Werke in zwei Bänden*. Bd. 2. Aufbau-Verlag, Berlin–Weimar, 1980, [a megadott oldalszámok ezekre a kiadásokra vonatkoznak:] 384., ill. 9.

⁵⁷ I. m. 389., ill. 13. sk.

különülő szférát, éppenséggel nem a fogalmak elemekre bontása, analízise jellemzi, s ha szabad ilyen általánosabb utalásként felfogni egy-egy kifejezést, akkor hozzátehetjük: sem az újkori szkeptikus krízis, sem a félelem (az Istentől/istenektől való félelem?) nem zavarja meg ezt az érzelmi színezetű gondolkodást, amely inkább szemlélet, „bepillantás” a természet titkaiba, mintsem fáradtságos diszkurzív tevékenység.

S hogy így érzek s gondolkodjam (*In diesem Gefühle oder Gedanken*), nem is zavarhatott meg ebben semmi, se általános kétely, se magam félelme. Mert úgy véltem, mélyen bepillantottam a természet rejtekölébe (*einen tiefen Blick in das Verborgne der Natur zu tun*); éreztem, hogy minden örökkön él, s hogy a halál is baráti érzéksalódás csupán. Persze erre így nem is igen gondoltam, legalábbis a fogalmak taglalása és boncolása (*zum Gliedern und Zergliedern der Begriffe war ich nicht sonderlich gestimmt*) nem vonzott különösebben.⁵⁸

E szövegrészlet egyrészt halvány baconi reminiszcenciának tekinthető – a *subtilitas naturae* Bacon egyik kulcsfogalma –, s így ellentétes párhuzamot vonhatunk a – persze jóval későbbi – Hegel-szöveg Bacon-utalásával: a félfilozófia elfordít Istentől, a teljes visszavisz; másrészt tekinthetjük e szöveget az össztermészet egyfajta lucretiusi ihletésű áttekintésének is. A *freundlicher Tod* gondolata persze így is, úgy is meglehetősen bizarr: Lucretius-nál sem az individuális emberi nézőpontból nem barátságos, sem az egész, szerelemittas *natura* nézőpontjából nem az, még ha *Täuschung*nak, illúzióknak persze lehet is nevezni, akár az atomok örök összekapcsolódásának s elválásának örökkévalóságával, akár az Istentől teremtett világ beláthatatlan, bár nem örökkévaló hosszával mérjük is össze az egyes emberi létezés igen korlátolt időtartamát.

Az időtartam mértékének észrevétlenné válása viszont máris alkalmat ad Schlegelnek arra, hogy hangsúlyozza az észalapú erkölcsiség szabályainak feledésbe merülését, s ezzel kifejezetté válik a szerelem önállósodása s kibújása a természetjogi tökéletesedés mércéje alól.

Ami a dolognak igaz része: hogy az imént az ablaknál álltam; meddig, nem is tudom, mert az ész és az erkölcsiség egyéb mértékeivel az idő múlása is feledésbe merült itt nálam (*denn mit den andern Regeln der Vernunft und der Sittlichkeit ist auch die Zeitrechnung dabei ganz von mir vergessen worden*).⁵⁹

S ha ez a célzás nem lenne elég egyértelmű, úgy vessünk egy pillantást a következő idézetre, amelyben a természetjogi moralitás olyan további jel-

⁵⁸ I. m. 384., ill. 9.

⁵⁹ I. m. 385., ill. 10.

lemző jegyei bukkannak fel – s vettenek el –, mint az államiság elsőbbsége a cselekedetek szabályozásában, az utókor erkölcsi értékelése, valamint a baráti férfitársaságok, amelyeken a férfiak dominálta társadalmi-társasági élet többféle szegmensét is érthetjük. Ennyiben végül is komoly szerepet tulajdoníthatunk annak, hogy az egyik iménti idézet a szerelem fogalmában külön hangsúlyozta a nőiséget, a férfiúi erények szerelembeli dominanciája helyett a nőies erényekét. S így már az sem lesz váratlan, mint ahogyan a későbbiekben látni fogjuk, hogy a *Jogfilozófiát* író Hegel igen határozott szavakkal ítéli el a *Lucinda* elgondolásait.

[...] ezért szeretsz engem is oly egészen, nem hagyván belőlem részt, például, államnak és utókornak és baráti férfitársaságnak. Tiéd minden, és bárhol a legközelebb egymáshoz mi vagyunk, egymást legjobban mi értjük. Az emberség (*Menschheit*) minden fokán tehát ott jössz velem, az érzékiség kicsapongásától a legátzszellemültebb szellemiségig (*von der ausgelassensten Sinnlichkeit bis zur geistigsten Geistigkeit*) [...].⁶⁰

A *Menschheit* kifejezés ugyanebben az időben Kant kulcsterminusa arra, aminek megléte minden egyes emberben egyrészt lehetővé teszi az ész alapú öntörvényadást, másrészt pedig megtiltja, hogy bármely embert pusztán csak a tőle idegen célok eszközeként használjanak. Schlegel írásában ugyanez a kifejezés olyan hierarchiát fog át, amelynek egyik végpontja a Kant által, mint láttuk, határozottan elvetett érzékiség, a másik viszont a szellemiség beteljesültsége. Sem Kant, sem Hegel nem tudhatott mit kezdeni ezzel az elgondolással, de vélhetőleg Goethétől is meglehetősen távol állt.

Hegel *A jogfilozófia alapjai* című művében a 164. § függelékében említi meg a *Lucindát*, azt mindenesetre megerősítve ezáltal, hogy nagyon is lehetséges a regény filozófiai olvasata.

Hogy a házasságkötés szertartása felesleges s olyan formáság, amelyet el lehetne hagyni, mert a szerelem a szubsztancia, s ezen ünnepélyesség által még veszít is értékéből, ezt Friedrich v. Schlegel hirdette *Lucindájában*, és egyik követője egy Meg-nem-nevezett leveleiben (Fr. Schleiermacher: *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels „Lucinde“*, Lübeck és Lipcse, 1800.). Az érzéki odaadást ott mint a szerelem szabadságának és bensőségének bizonyítékát mutatják be és követelik – oly érvelés ez, amely csábítóktól nem idegen.⁶¹

⁶⁰ I. m. 389., ill. 14.

⁶¹ Hegelt a következő magyar, illetve német kiadás alapján idézem: Hegel: *A jogfilozófia alapjai vagy a természetjog és államtudomány vázolata*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971, illetve Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*.

A csábítóra tett megjegyzés világosan mutatja, hogy az ész alapú erkölcsiség mércéinek elvetésében s az érzékiségnek a beteljesült szellemiségként, illetve vallásos odaadásként való ünneplésében Hegel is az *egy test – több test* átmenetnek a platonival ellentétes jelenlétét érzékeli Schlegelnél.

„A szenvedélyes szerelem s a házasság – két különböző dolog.”⁶² Így foglalja össze alapvető téziséét Hegel, amely más-más értelemben ugyan, de egyként irányul Friedrich Schlegel, Descartes és még Kant ellen is. A bírált descartes-i elgondolást a természet által belénk plántált vágyról arra, hogy csak egyvalaki iránt érezzük a minden mást háttérbe szorító szerelmi vágyat, a 162. § függelékében lehet felfedezni:

A modern időkben ezzel szemben a szubjektív kiindulópontot tekintik egyedül fontosnak, azt, hogy a házasulandók *szerelmese*k egymásba (*Verliebtsein*). Azt képzelik itt, mindenkinek várnia kell, amíg ütött az ő órája, s az ember csak egy bizonyos individuomot ajándékozhat meg szerelmével.⁶³

A kanti elgondolást Hegel másért tartja elvetendőnek: úgy véli, megragad azoknak az oldalán, akik „atomisztikusan” járnak el. Így ír a 156. § függelékében:

Az erkölcsi (*das Sittliche*) nem elvont, mint a jó (*das Gute*), hanem intenzív értelemben valóságos. Valósága a szellemnek van, s e valóság akcidensei az individuumok. Az erkölcsinél ennél fogva mindig csak ez a két nézőpont lehetséges: vagy a szubsztancialitásból indulunk ki, vagy atomisztikusan járunk el, s az egyediségtől mint alaptól emelkedünk fölfelé: ez az utóbbi szempont szellem nélküli, mert csak egy összetételhez vezet, miközben a szellem nem egyedi valami, hanem egysége az egyedinek és az általánosnak.⁶⁴

Kant ezzel szemben – a 161. § függeléke szerint – „a házasságot pusztán mint polgári szerződést fogj[a] fel [...], ahol a kölcsönös akarati választás az individuumokra vonatkozóan [*über die Individuen sich verträgt*; talán inkább: „az individuumok felett”] szerződést köt, s a házasságot kölcsönös szerződészerű használat formájává alacsonyítják le”.⁶⁵

Hegel nagy hagyományba illeszkedik be, amikor a házasságról mint szellemi-szubsztanciális egységről beszél. A polgári szerződés helyett a házasság

Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1996. A mostani idézet helye 193., ill. 317. A fordítást itt és a továbbiakban is módosítom.

⁶² Hegel kézírásos jegyzete a 162. §-hoz; lásd német kiadás, 312.

⁶³ I. m. 190., ill. 313.

⁶⁴ I. m. 186., ill. 305.

⁶⁵ I. m. 188., ill. 310.

„objektív kiindulópontja” a „[...] személyek szabad, akaratlagos beleegyezése (*Einwilligung*), éspedig abba, hogy *egy személyt alkossanak*, természetes és egyedi személyiségüket feladják amaz egységben, amely e tekintetben önkorlátozás, ám éppen, mert ebben elnyerik szubsztanciális öntudatukat, felszabadulásuk is egyben.”⁶⁶

Einwilligung – a Descartes-nál látott *de volenté* megfelelője *mutatis mutandis*, csakúgy, mint az *egy személyé*, vagyis egy egésszé válás gondolata, amely a 158. §-ban még hangsúlyosabb:

A család mint a szellem *közvetlen szubsztanciálitása* a szellem önmagát *érző* egységét, a *szeretetet* kapja, hogy belőle határozódjék meg, úgyhogy érzékeltetik (*die Gesinnung ist*),⁶⁷ hogy az ő [a szellem] individualitásának öntudatát *ebben az egységben* kapja mint magán- és magáértvaló lényegiségben, hogy ne önmagáért való személyként legyen ez egységben, hanem *tagként* (*Mitglied*).

Függelék: A szeretet egyáltalában véve másvalakivel alkotott egységem tudatát jelenti, úgyhogy nem elszigetelten vagyok a magam számára, hanem öntudatomat csakis az önmagamért való létem feladásaként nyerem el, s annak az önmagamról való tudásnak révén, amelyben egységben tudom magam a másikkal s a másikat magammal. A szeretet azonban érzés, vagyis az erkölcsiség a természetesnek formájában; az államban már nem ez: ott az egység a törvényként tudatosodik, ott a tartalom ésszerű kell legyen, s erről tudnom is kell. A szeretet első mozzanata, hogy nem akarok önálló, magamnak való személy lenni, s ha az volnék, hiányosnak és nem teljesnek érezném magamat. A második mozzanat, hogy egy másik személyben nyerem el magamat, őbenne jutok érvényre, amit ő pedig énbennem ér el. A szeretet tehát a leghallatlanabb ellentmondás, amelyet az értelem nem képes megoldani, mert nincs keményebb az öntudat e pontszerűségénél, amely ugyan tagadtatik, amellyel azonban mégis affirmatívként kell (*soll*) rendelkeznem. A szeretet az ellentmondás létrehozása és feloldása egyszerre; a feloldásként ő az erkölcsi egység.⁶⁸

Arisztophanész, Tamás, Descartes egységkonceptiójának megújítása, Szalézi Szent Ferenc *générosité*-konceptiójának átalakítása – szimmetrikus viszonyra tétele s ezáltal laicizálása – ez. Kant észfogalma, amely az ottani akarat- és természeti törvény-fogalom mögött áll, a lényegileg az államban szubsztanciálissá váló ész lesz, s ezáltal jelenik meg akként a szellemként, amelyhez atomisztikusan, az individuumok polgári szerződés-kötése révén nem juthatnánk fel. A természetjog vagy az államban megtestesült ész törvényadása az igazi személyiségüket a családban elnyerő individuumok szá-

⁶⁶ 162. §, i. m. 189., ill. 310.

⁶⁷ Hegel kézírásos jegyzete: „*Gesinnung – ist Innerlichkeit*” (307).

⁶⁸ I. m. 186. sk., ill. 307. sk.

mára, akik – különösen a férfi – el is hagyják időlegesen ezt a szférát, hogy az államon belül erkölcsileg – *sittlich* – más módon is tevékenyek legyenek – Juliusz „ditirambikus fantáziájával” ellentétben –, vagy leértékelődik a *természetes* nemi vonzalmak – a *Sinnlichkeit* – szintjére. A természetjog vagy a természet működését leíró törvények rendszere, vagy az ésszel rendelkező létezők etikailag kötött életvitelét keretbe foglaló törvények rendszere. Ha viszont ez utóbbi, akkor az ésszel rendelkező létezőknek három alapelethetőségük van arra, hogy sajátos viszonyt alakítsanak ki a törvények ez erkölcsi rendszeréhez: vagy saját autonómiájukat hangsúlyozva úgy vélik, maguk írják elő maguknak törvényeiket, vagy valamilyen módon isteni-természeti törvényadó autoritást állítanak maguk fölé a törvények érvényességének garanciájaként, vagy az állam ésszerűnek deklarált törvényeiben találják meg a természetjogi törvények lenyomatát. *Hier scheiden sich die Geister*, az utak itt válnak el, Goethe és a német romantika számára éppen úgy, mint többé-kevésbé talán bárki más számára is.

Weiss János*

„A klasszikus az egészséges,
a romantikus a beteg”Goethe hatása
a romantika érzelem-elméletére**

A címben idézett mondatot¹ a kutatás általában vagy a romantika durva leszólásának tekinti, vagy, a biológiai metaforák miatt, kínosan hallgat róla. Ezért egy előzetes pillantást szeretnék vetni arra, mit értett Goethe „egészségen” és „betegségen”.² Az egészség mindenekelőtt életörömöt³ és felfokozott aktivitást jelent, vagy úgy is mondhatnánk, hogy szorgalmat.⁴ Az egészség mindenkor annak köszönhető, hogy az embert barátok veszik körül. Ennek tükröképeként a „betegség” az ember visszahúzódását, önmagába való visszavettségét jelenti; Goethe ebben az esetben „a kedély betegségéről” is beszél.⁵ A kedély betegségei az *érzelmelek*; azt sejthetjük így, hogy a romantikus irányzat az érzelmek ábrázolásával azonosul. Ha megengedjük azt a nagyon valószínű hipotézist, hogy Goethe a saját életművét tekintette klasszikusnak, akkor így egy nagyon merev szembeállításhoz jutunk. Ebben a tanulmányban azt a kérdést szeretném föltenni, hogy meg lehet-e konstruálni (és ha igen, hogyan) a klasszikustól a romantikushoz való átmenetet.

*

* A szerző a Pécsi Tudományegyetem Filozófia és Művészetelméleti Intézetének egyetemi tanára; weiss.janos@pte.hu

** A szöveg alapját képező előadás 2012. április 20-án hangzott el A Goethe-kor érzelemelmélete című szegedi konferencián. A konferencia létrejöttét az OTKA „Affektivitás a filozófiában” (K 81576) című kutatási projektje támogatta. A dolgozatot Soóky Krisztának ajánlom, a közösen tartott Kierkegaard-szemináriumunk emlékére

¹ Johann Wolfgang Goethe: Maximen und Reflexionen. In uő: *Goethes Werke in zwölf Bänden*, 7. kötet. Aufbau Verlag 1988, 552.

² Eközben némileg önkényesen a *Torquato Tasso* című drámára fogok támaszkodni.

³ *Goethes Werke in zwölf Bänden*, 3. kötet. Aufbau Verlag, 1988, 532.

⁴ I. m. 571.

⁵ I. m. 533.

De talán mégis másképp kellett volna kezdenünk: Goethénél az „egészséges ember” rendelkezik egy természetes értelemmel, amely őt képessé teszi arra, hogy felismerje és elismerje a szükségszerűt és a hasznosat. Goethe ebben az összefüggésben „gyakorlatias” férfiakról és nőkről beszél. „Ahol ez [a képesség] hiányzik, ott mindkét nem azt tartja szükségszerűnek, amire vágyik, és azt tartja hasznosnak, ami tetszik neki.”⁶ Azt is mondhatnánk, hogy az egészség és a betegség tulajdonképpen a realitásérzék meglétét vagy hiányát jelenti. Goethe két beállítottságot ír le: aki a valóságot elismeri a maga szükségyszerűségében, az klasszikus, aki pedig a vágyait és vonzalmait állítja előtérbe, az romantikus. Mintha Fichte is ezt a két beállítottságot szembeállította volna a *nova methodo* programban: „A tapasztalatban szétválaszthatatlannal össze van kötve a *dolog*, amelynek szabadságunktól függetlenül kell meghatározást kapnia, és amelyhez megismerésünknek igazodnia kell, valamint az *intelligencia*, amely a megismerést végzi.”⁷ A filozófiában azonban az egyik-től mindig el lehet vonatkoztatni: ha a dologtól vonatkoztatunk el, akkor az *idealizmus*, ha az intelligenciától, akkor a *dogmatizmus* programjához jutunk.⁸ Goethénél a dogmatizmusnak a klasszikus, az idealizmusnak a romantikus felel meg. Goethe csak nagyon ritkán beszél a romantikáról mint szellemi áramlatról: „A romantikus már belezuhant a maga szakadékába; a legújabb művek förtelmességét aligha lehet alulmúlni.”⁹ Ezzel szemben számos olyan szöveghellyel találkozhatunk, ahol a „romantika” és a „romantikus” jelentése kívül áll a romantikus mozgalmon. Goethe a „romantikus” jelzőt szívesen köti egy tájhoz vagy egy vidék képéhez. „Egy táj úgynevezett romantikussága a fenséges csendes érzése, a múlt formája alá rendelve [...]”¹⁰ A fenséges döntő vonása az egység, „amely felemel minket a végtelenség érzékeléséhez”.¹¹ Goethénél a fenséges nem valami olyasmi, amit az ember monumentálisként érzékel, miközben a saját kicsinységének is tudatára jut. A fenséges inkább valami egységes, aminek széthullásával együtt az ember is törpévé zsugorodik. Goethe azonban úgy gondolja, hogy ez az egység már széthullott, a fenséges így mindig magában foglalja a múltbelire való utalást. Nem lehet azt mondani, hogy a fenséges a dologi oldal „befogadása”, hanem az ember teljesítménye, amelyben mindig benne kell lennie az elmúlásra vonatkozó tudatnak. Az elmúlásnak (vagy elmúlottságnak) ez a tudata a szóban forgó realitásérzék. Minden bizonnyal ez az elképzelés áll a *Wilhelm Meister*

⁶ I. m. 518.

⁷ Johann Gottlieb Fichte: Első bevezetés a tudománytanba. In uő: *Válogatott filozófiai írások*. Gondolat Kiadó, 1981, 26.

⁸ Uo.

⁹ Johann Wolfgang Goethe: *Maximen und Reflexionen*, id. kiad. 552.

¹⁰ I. m. 548.

¹¹ I. m. 579.

következő képe mögött: „Eközben az asszonyok elkezdtek krumplit főzni, előszedték és elkészítették a magukkal hozott elemőzsiát. Néhány fazék a tűzön állt; a társaság kisebb csoportokban táborozott a fák és a bokrok alatt. Különösen ruházatuk és mindenféle fegyver idegenszerűvé tette külsejüket. A lovakat félrébb etették, s ha még a kocsikat is elrejtik, illúziót keltően romantikus látvány lett volna ez a kis horda.”¹² Figyeljük meg, hogy nem a résztvevők maguk érzik a helyzetet fenségesnek, hanem a szerző; és zavaró tényezőnek csak a technikai eszközöket és vívmányokat tartja. A fenséges így nem más, mint az ember és a természet belső összhangja.¹³ Az eddigiek alapján a klasszikus és a romantikus különbségét a következőképpen határozhatjuk meg: mindkettő a fenségessel foglalkozik, de a klasszikus ezt jelen idejűnek, a romantika pedig múltbelinek tekinti. Vagy az utóbbi összefüggést megfordítva: a romantikus akkor jön létre, ha a fenségesre vetett pillantásba belevegyül a mulandóság és a gyász mozzanata.

*

„Próbáljuk hát meg [még] egyszer [...]”:¹⁴ próbáljuk meg a *Wilhelm Meister* fentiekben idézett jelenetét nem a kívülálló szerző, hanem a résztvevők szempontjából tekinteni. Lehet látni belülről a harmóniát? Fichte még azt állította, hogy a filozófus el tud vonatkoztatni a tapasztalat egyik, illetve másik elemétől, Schelling pedig már azt mondja, hogy el is *kell* vonatkoztatnia: „Ha meg akarom magyarázni ezt az azonosságot, akkor már meg is kellett szüntetnem. Hogy megmagyarázzam, az egyiket szükségképpen a másik *elé* kell helyeznem, mivel a tudás e két tényezőjén kívül nincs semmi [...]”¹⁵ Az abszolútumot vagy a harmóniát nem lehet belülről leírni, de Goethe esetében már egy megtört harmóniáról van szó, a klasszikusnak a romantika felé való kilépéséről. A *Werther* véleményem szerint olyan műként értelmezhető, amely alapvetően ezzel a kilépéssel és ennek ábrázolási következményeivel foglalkozik. Az alábbiakban e mű május 10-i bejegyzéséből szeretnék kiindulni:

¹² Johann Wolfgang Goethe: *Wilhelm Meister tanulólévei*. Európa Könyvkiadó, 1983, 250. Kiemelés – W. J.

¹³ Természetesen itt ki kellene térnem arra, hogy ez a koncepció hogy viszonyul az idillhez. A Geßner-tanulmányban Goethe nem annyira az idillt általában, mint inkább a konkrét megvalósítást bírálja. Lásd Johann Wolfgang Goethe: Geßner idilljei. In uő: *Irodalmi és művészeti írások*. Európa Könyvkiadó, 1985, 21.

¹⁴ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, B XVI. Atlantisz Kiadó, 2004, 32.

¹⁵ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Gondolat Kiadó, 1983, 35–36.

Valami csodálatos derű kerítette hatalmába egész lelkemet, mint az édes tavaszi reggelek, amelyekben egész szívvel gyönyörködöm. Magam vagyok, és örülök életemnek ezen a tájon: olyan lelkeknek teremtették, amilyen én vagyok. Oly boldog vagyok barátom, annyira elmerülök a nyugodt lét érzésében, hogy ez már árt a művészetemnek. Nem tudnék rajzolni most egyetlen vonást sem, és sose voltam nagyobb festő, mint ezekben a pillanatokban. Ha párázik körülöttem a gyönyörű völgy, és a nap fent pihen erdőm áthatolhatatlan sötétjének felszínén, és csak egy-egy sugara lopózik a belső szentélybe, én pedig a magas fűben fekszem az alázuhogó pataknál, és közvetlen közlelől a földön ezer mindenféle kis fűszál kelti fel érdeklődésemet; ha a fűszálak közt az apró világ nyüzsgését, a parányi férgeknek, legyecskéknek megszámlálhatatlan, kifürkészhetetlen alakját közelebb érzem a szívemhez, és érzem a Mindenható jelenlétét, aki a saját képére teremtett bennünket, a Mindeneket Szerető lehetét, aki örök gyönyörűségben lebegve tart és megtart; barátom! Ha aztán elhomályosul szemem, s köröttem ez a világ és az ég egészen a lelkembe simul, mint egy szeretett leány képe, akkor gyakran elfog a vágy, és azt gondolom: „Ó, ha ki tudnád fejezni, bele tudnád lehelni a papírba azt, ami oly teljesen, oly melegen él benned, hogy lelked tükrévé váljék, ahogy a lelked tükrözi a végtelen Istent.” Barátom – csakhogy ez már tönkretesz, és lever e jelenségek nagyszerű hatalma.¹⁶

Ez a szöveg tulajdonképpen két részből, két nekifutásból áll: mindkét esetben a világgal való harmóniából indulunk ki, és eljutunk addig, hogy ez a harmónia nem segíti az alkotást. A két rész a következőképpen zárul: 1) „nem tudnék rajzolni most egyetlen vonást sem”; 2) „ha ki tudnád fejezni, bele tudnád lehelni a papírba azt, ami oly teljesen, oly melegen él benned”. Mindkét rész a barátoknak címezve kezdi el a mondandóját, az első részben ez mindvégig fönmarad, a másodikban viszont visszahajlik önmagára, a levél írója az idézőjelek között önmagához beszél. A két rész abban is különbözik egymástól, hogy az elsőben csak az én és a természet azonosságáról van szó, a másodikban ehhez hozzájön az Istennel való azonosság is. Isten mintha közepén állna: egyrészt ő a mindeneket szerető (*der Allliebende*), akinek tetteként tavasszal a természet éltre kel: „közvetlen közlelől a földön ezer mindenféle kis fűszál kelti fel érdeklődésemet” és a „fűszálak közt [ott van] az apró világ nyüzsgése”: a parányi férgek, legyecskék stb. Másrészt Isten a Mindenható (*der Allmächtige*), aki minket saját képére teremtett. A patak partján a fűben fekvő emberben Isten képmása az Isten által teremtett világgal találkozik. Mintha a második részben az ember és a természet viszonya nemcsak Isten közvetítésével, de Istenen belül játszódna le. Ebben a misztikus, mindent átfogó egységben jelenik meg a nő képe: „köröttem ez a világ és az

¹⁶ Johann Wolfgang Goethe: Werther szerelme és halála. In uő: *Szépírózai művek*. Európa Könyvkiadó, 1983, 10–11.

ég egészen a lelkembe simul, mint egy szeretett leány képe”. Az Isten közvetítésével és az Istenen belül létrejövő egység megfelelője az emberen belül egy „szeretett leány” képe. Az Isten által képviselt egységnek az emberen belüli megjelenése a szerelem. Vagy azt is mondhatjuk, hogy a szerelem a kozmikus isteni egység megfelelője az emberi világon belül; és a szerelem az igazi, *par excellence* érzelem. Goethe bizonyos feljegyzéseiben ezt az egységet még dinamizálni is megpróbálta: „Az eleven egység alaptulajdonsága: hogy szétválk, hogy egyesül, hogy általánosba nő át, hogy megreked a különösen, hogy átalakul, hogy szakjelleget ölt, és amiképpen az elevenség ezeryi körülmény közepette jelentkezheth: hogy megjelenik és eltűnik, hogy megszilárdul és elolvad, hogy megmerevedik és áramlik, hogy kiterjed és összehúzódik.”¹⁷

(*Kitekintés*) Az egységről szóló tanítás alapvonásairól elmondható, hogy nagyrészt a sztoikus filozófiából, még hozzá Marcus Aureliustól származnak. „A világ vagy jól rendezett egész, vagy véletlenszerű összevisszaság, amit azonban mégis világrendnek lehet nevezni. De lehet az, hogy benned rend van, miközben a világ egészében rendtelenség?”¹⁸ Az egyes ember feladata az, hogy beilleszkedjen ebbe a kozmikus harmóniába: „Mindaz, ami veled összhangban van, ó világ, az velem is harmóniában van! Semmi sem túl korai vagy túl késői számomra, ami neked »a megfelelő időben« van. Édes gyümölcs számomra minden, ó természet, amivel a te évszakaid ajándékoznak meg. Minden tőled és minden benned van, és minden beléd tér vissza.”¹⁹ Goethe tulajdonképpen három alapvető ponton tér el ettől az elképzeléstől. *Egyrészt* múltbelinek tekinti, a fenséges fogalmához kapcsolódik a mulandóság vagy az elmúltság, *Másrészt* az egész fogalmának megalkotásába bevonja Istent. Az „egész” ekkor egy jól strukturált világgá, vagyis a *κοσμος*-szá alakul át.²⁰ *Harmadrészt* Marcus Aureliusnak nem jut eszébe, hogy ebbe a tematikába bevonja a művészi alkotást. A *Werther* fentiekben idézett passzusában a műalkotás kétszer fordul elő: a két rész zárásában. *Először*: „oly boldog vagyok barátom, [hogy] nem tudnék rajzolni most egyetlen vonást sem”. Vagyis a műalkotás a maga hiány-alakjában lép fel. A leírt állapot, a boldogság mint a lét egysége nem teszi lehetővé műalkotás megszületését. *Másodszer*: a művésznak a papíron kellene leképeznie a maga lelkét, úgy,

¹⁷ Johann Wolfgang Goethe: *Wilhelm Meister vándorévei*. Európa Könyvkiadó, 1983, 326. Azt *nem merném* egyértelműen eldönteni, hogy az egység ilyen dinamizálása után beszélhetünk-e még a fenségesről, illetve annak jelenidejűségéről.

¹⁸ Marc Aurel: *Selbstbetrachtungen*. Marix Verlag, 2008, 64–65.

¹⁹ I. m. 62.

²⁰ Attól most eltekintenék, hogy már Marcus Aureliusnál is találkozhatunk az egész dinamizálására vonatkozó kísérletekkel: „A [világ] egy folyam, amely a keletkezésből lép elő, egy magával ragadó áramlás. Alig hogy előlépett az egyik dolog, máris tovahalad, és egy másik lép a helyére, de ezt is hamarosan elragadják a hullámok.” I. m. 69.

ahogy a lelke Istent képezi le. Vagy egy kicsit másképp: ha Isten behelyezi magát az emberi lélekbe, akkor az emberi léleknek kell önmagát behelyeznie a műalkotásba. A műalkotás létrehozása így az isteni tevékenység meghosszabbítása (lenne). De ezzel a problémával most nem tudok részletesebben foglalkozni.

Könnyű észrevenni, hogy a *Werther* idézett passzusa elsősorban a szerző vagy a főhős személyéről szól. Ezzel kapcsolatban is két megállapítással van dolgunk: a) a boldogság kihúzza a művészi alkotás alól a talajt, de közben „sose voltam nagyobb festő, mint ezekben a pillanatokban”; b) a jelenségek nagyszerű hatalma (a fenséges) lever és tönkretesz. A boldogság az, ha az ember elsüllyed „a nyugodt létezés (*Dasein*) érzésében”. De nézzük még egyszer az összefüggést, egy kicsit lassabban: először is Goethe fölfedezi vagy megkonstruálja a művészi egzisztenciát. A művészi egzisztencia a boldogságot jelenti, a természettel való összhangot. A nyugodt létezés érzésében elmerülve az ember a maga érzésében valósítja meg azt, amit a műalkotásban meg kell jelenítenie. De a művészi alkotás nem az egyszerű meghosszabbítás, hanem a kompenzáció elvére épül. A művészi alkotómunka feltétele a boldogtalanság, a harmónia megbomlása. Ha ez nem következik be, semmi sincs, ami életre keltené az ember alkotóképességét.²¹ Goethe azt sugallja, hogy nem ennek az alkotóképességnek a hiánya, hanem a fenségessel való szembesülés vezet el a halálhoz. Goethe arra jön rá, hogy van olyan, hogy halálos boldogság. A halál nem egyszerűen a szenvedés, a betegség és a megaláztatás végső következménye, hanem a boldogság is lehet halálos. Van olyan, hogy *Glück zum Tode*. Nemcsak a boldogság hiányába, de a boldogság meglétébe is bele lehet halni. De a *Krankheit zum Tode*-t is Goethe írja le elsőként a *Werther*-ben:

Az emberi természetnek [...] megvannak a maga határai: egy bizonyos fokig el tud viselni örömet, bánatot, fájdalmat [*Freude, Leid, Schmerzen*], de tönkremegy, ha azt a fokot túllépik. Itt nem az tehát a kérdés, hogy gyenge vagy erős-e valaki, hanem, hogy elbírja-e a szenvedés mértékét? Akár erkölcsi, akár testi is az: és én éppoly furcsának találom, ha azt mondják, hogy gyáva, aki megöli magát, mint amennyire helytelen volna gyávának nevezni azt, aki valamely gonosz láztól hal meg.²²

A „szenvedésnek” itt mind az öröm, mind a fájdalom mértékének túllépését kell jelentenie. Mind a *Glück zum Tode*-ba, mind a *Krankheit zum Tode*-ba bele lehet halni. Aztán Goethe így folytatja:

²¹ Ebből az következne, hogy a műalkotás egy hangsúlyos értelemben mindig romantikus, de ettől a következménytől ezen a helyen eltekintek.

²² Johann Wolfgang Goethe: *Werther szerelme és halála*. Id. kiad. 52.

Paradox, nagyon paradox! kiáltott fel Albert. – Nem annyira, mint gondolod, feleltem. Elismered, ugye, hogy azt a betegséget nevezzük halálosnak [*Krankheit zum Tode*], amelynél a természetet olyan támadás éri, hogy erői részben fölemészthetők, részben megbénulnak, s már nem tud magán segíteni, s az élet rendes körforgását semmiféle szerencsés fordulattal nem bírja helyreállítani?

Nos, barátom, alkalmazzuk ezt a szellemre. Nézd meg az embert a maga korlátai közt, hogyan hatnak rá benyomások, gyökereznek meg benne eszmék, míg végül valami növekvő szenvedély elrabolja nyugodt értelme minden erejét, és őt magát tönkreteszi.²³

Ha az előbbi esetben még azt állítottam, hogy Goethe-nek mind a két esetre gondolnia kellett, akkor ezt most már nehezebben merném mondani, amikor a *Krankheit zum Tode* értelmezéséről van szó, annak testi és szellemi dimenziójáról. Nem lehet kétséges, hogy a főhős nem a boldogságba, hanem a fájdalomba halt bele. De azt is látni lehet, hogy a *Krankheit zum Tode* szellemi aspektusa az öngyilkosság. Ezen a ponton számos kérdés merül föl: van-e valamilyen folytonosság a költői egzisztencia és az öngyilkosság között? Miért és hogyan vezetett a boldogság a boldogtalansághoz? Ezen a ponton megnyílik a mű cselekményének perspektívája, amit itt azonban nem követhetünk. Viszont véleményem szerint Goethe itt *semmiféle* folytonosságot nem akar állítani: a szenvedés ugyanis túl van a költői egzisztencia boldogságán.

*

Mielőtt a fogalmak újra összekeverednének, mielőtt összemosódna a klasszikus és a romantikus, mielőtt elveszítenénk az egészség és a betegség megkülönböztetésének képességét, szeretnék emlékeztetni rá, hogy Goethe a *Torquato Tasso* című drámájában rámutat e két kategória határainak *reális* összefolyására. Ebben a műben Goethe már leírja az egészség színlelésére vonatkozó parancsot. A Hercegnő egy helyen ezt mondja: „Hagyj magamra. / Fecsegő vagyok, pedig jobb lenne elfednem / Még előtted is, hogy milyen gyenge vagyok, és milyen beteg.”²⁴ A *Werther*-ben viszont még nem a színlelés, hanem az érzelmek elszabadulása jelenik meg olyan igazi válságként, amely elvezethet a *Krankheit zum Tode*-hoz. Térjünk vissza tehát a *Werther* május 10-i bejegyzésére, és próbáljuk meg a fenségest, a *Glück zum Tode*-t érzelmelméleti kategóriákkal leírni. Bármekkora nagyítóval is nézzük át a szöveget, csak nagyon nehezen fogunk találni bármit, ami az érzelmekre utal. Ezért azt hiszem, kénytelenek vagyunk kimondani, hogy a „boldogság okozta öröm” nem érzelem. De először mondjuk ki, hogy Goethe ezt az örömet

²³ I. m. 52–53.

²⁴ *Goethes Werke in zwölf Bänden*, 3. kötet. Id. kiad. 532.

egyszer a lélekhez, egyszer pedig a szívhez köti. A boldogság annyit jelent, mint „elmerülni a nyugodt létezés (*Dasein*) érzésében”. De most nem ezt a boldogságot akarom leírni, hanem csak azt szeretném állítani, hogy ez az elmerülés, az erre az elmerülésre vonatkozó képesség a legadekvátábban a heideggeri *Befindlichkeiten* fogalmával ragadható meg. Heidegger a *Lét és idő* 29. paragrafusában tárgyalja ezt a fogalmat, amelyet a magyar fordítók a „diszpozíció” szóval próbáltak visszaadni. Tulajdonképpen egy olyan lelki állapotról van szó, amelyben valaki éppen most leledzik. A szóban forgó paragrafust Heidegger a következő szavakkal kezdi: „Amit *ontológiailag diszpozíciónak* nevezünk, az *ontikusan* a legismertebb és a legmindennaposabb: a hangulat [*Stimmung*], a hangolt-lét [*Gestimmtsein*].”²⁵ Olay Csaba egy kitűnő tanulmányban amellettt érvelt, hogy ez a heideggeri fogalomhasználat is megfelelő kiindulópont lehet egy érzelemelmélet megalkotásához. „Mindazonáltal nem tagadható, hogy a hangulatok alapvető rokonságot mutatnak az érzelmekkel, és ezt a tárgyi összefüggést Heidegger is érvényesíti, amikor a *Lét és idő* 30. paragrafusának címe a félelmet mint a »diszpozíció« (*Befindlichkeit*) egyik módusát elemzi.”²⁶ Ezt az „alapvető rokonságot” én azonban másképp értelmezném, mindenekelőtt a 29. paragrafus kezdéséhez visszakanyarodva. A fenti mondatot követően Heidegger ezt írja: „A hangulatok minden pszichológiája előtt, amely még teljesen kidolgozatlan, először ezt a jelenséget kell mint fundamentális egzisztenciálét szemügyre vennünk, és a maga struktúrájában kidolgoznunk.”²⁷ A hangulatok így valóban az érzelmek körébe tartoznak; de a diszpozíció (*Befindlichkeit*) az érzelmek előtt helyezkedik el, mintegy azok fundamentumát alkotja.²⁸ A *Werther* május 10-i bejegyzésében kiváló meghatározást találunk a *diszpozícióra*: „elmerülni a nyugodt létezés (*Dasein*) érzésében”. Az érzelmek az ebből való kilépéssel jelennek meg, amikor a nyugodt létezés magunk mögött hagytuk. Ezt egyszerűen úgy is mondhatnánk, hogy az érzelmeknek van egy előzetes struktúrájuk, amely egyszerűen lehetővé teszi őket. Heideggernél a *Befindlichkeit* a benne-lét általános struktúrájába ágyazódik bele. „A benne-lét tárgyalását nyitó 28. paragrafusban [Heidegger] annyiban újramezdi a kifejtést, hogy a [jelenvalóletet] kifejezetten megnyíltá-

²⁵ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Gondolat Kiadó, 1989, 269.

²⁶ Olay Csaba: A hangoltság heideggeri elemzése. In Boros Gábor – Szalai Judit (szerk.): *Az érzelmek filozófiája. Szisztematikus-történelmi tanulmányok*. L'Harmattan Kiadó, 2011, 102. Olay Csaba a „diszpozíció” helyett (Fehér M. István nyomán) a „hangoltság” fordítási megoldást javasolja. A terminológiai egységesítés miatt az idézetben végrehajtottam a szükséges cserét. A fordításra a későbbiekben még visszatérek.

²⁷ Martin Heidegger: *Lét és idő*, id. kiad. 269. A fordítást módosítottam – W. J.

²⁸ Már csak azért sem tanácsos a *Befindlichkeit*-ot „hangoltságnak” fordítani, mert ezzel lecsúszunk az ontikus síkra, és a hangulathoz és a hangolt-léthez közelítünk, ráadásul nem fogjuk tudni elhatárolni a *Gestimmtheit*-től, ami Heideggernél szintén ontikus fogalom. Bár ezúttal lemondok egy önálló fordítási javaslat előterjesztéséről.

gával azonosítja, amely megnyíltságot a *Befindlichkeit* és a *Verstehen* eredeti módon alkotja.”²⁹ De itt bizonyos különbségekre is figyelhetünk Goethe elképzelései és a heideggeri koncepció között. Goethénél az ember és a létezés viszonyáról van szó, s tulajdonképpen Heideggernél is, de ezt mégis visszaveti az emberbe, és a *Dasein*-nak így személyes jelentést ad. „Heidegger a hangulatok fenoménjét nem a külső leírás perspektívájából közelíti meg, hanem eleve annak a perspektívájából, akinek hangulatai vannak.”³⁰ Burke azt mondta a fenségesről, hogy az nem a gondolkodásunk „terméke”, hanem „megelőzi” a gondolatainkat; ennek analógiájára azt szeretném állítani, hogy a *Befindlichkeit* megelőzi és lehetővé teszi az érzelmeket.

*

„A klasszikus az egészséges, a romantikus a beteg.”³¹ Ezt most úgy szeretném értelmezni, hogy a klasszikus a diszpozíciót (a *Befindlichkeit*-ot), a romantikus az érzelmeket jelenti. Már többször érintettük, de most végre ki kell mondanunk: Goethének ez a mondata *nem alkalmas* arra, hogy a saját műveit szembeállítsa (szembeállítsuk) a romantikus mozgalom törekvéseivel. Először is azt mondhatjuk, hogy a *Werther* maga is átmege a *Befindlichkeit*-ből az érzelmei területére, és ugyanakkor vannak olyan nagy, a romantikus mozgalomhoz tartozó művek, amelyek – első ránézésre legalábbis – ugyanúgy a *diszpozícióból* indulnak ki. Friedrich Schlegel *Lucinde* című regényében pl. találhatunk egy olyan helyet, amely messzemenő párhuzamokat mutat a *Werther* május 10-i bejegyzésével:

Egyszerre láttam s élveztem mindent; az erős zöldeket, a fehér szirmokat, az arany gyümölcsöket. S így jelent meg lelkem szemének az egyetlen és örök Kedves, sok-sok alakban, hol gyermekleányként, hol szerelme s nőisége teljében virító asszonyként, majd méltóságteli anyaként, karján az elsőszülött fiúval. Tavaszt lélegeztem, tisztán láttam magam körül az örök ifúságot, mosolyogva szóltam: Ha ez a világ nem is minden világok legkülönbike s leghasznosabbika, annyit tudok azért, hogy a legszebb. S hogy így érzek s gondolkodom, nem is zavarhatott meg ebben semmi, se általános kétely, se magam félelme. Mert úgy véltem, mélyen bepillantottam a természet rejtékölébe; éreztem, hogy minden örökké él, s hogy a halál is baráti érzécsalódás csupán.³²

²⁹ Olay Csaba: i. m. 104. (A „hangoltság”-ot itt is „diszpozíció”-ra változtattam – W. J.)

³⁰ Olay Csaba: i. m. 102.

³¹ Johann Wolfgang Goethe: *Maximen und Reflexionen*. In uő: *Goethes Werke in zwölf Bänden*. 7. kötet. Aufbau Verlag, 1988, 552.

³² Friedrich Schlegel: *Lucinda*. In August Wilhelm és Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat Kiadó, 1980, 384.

Az egybecsengés ellenére is feltűnik legalább három alapvető különbség. *Egyrészt* Goethénél Isten mint Mindenható és mindeneket szerető jelenik meg, Schlegelnél viszont Isten számára nincs hely. *Másrészt* Schlegel világában nincs helye a *Glück zum Tode*-nak, itt minden örökké él; ezt nevezhetjük immanens halhatatlanságnak is.³³ *Harmadrészt* „a nyugodt létezés érzésében” való elsüllyedés Goethénél lehetetlenné teszi az alkotást, Schlegel viszont azt sugallja, hogy csak ezáltal jönnek létre az alkotás igazi feltételei.

De milyen is ez a két világ? Hasonlítsuk össze a két passzus nyitó mondatait: 1) „Valami csodálatos derű kerítette hatalmába egész lelkemet, mint az édes tavaszi reggelek, amelyekben egész szívvel gyönyörködöm.” 2) „Egyszerre láttam s élveztem mindent; az erős zöldeket, a fehér szirmokat, az arany gyümölcsöket.” – Mindkét esetben tavasz van: a lét csodálatos derűje. Mindkét esetben megjelenik a nő, az örök kedves, vagyis a szerelem. A beszélő pozíciója mindig a férfié. Goethénél a nő csak külsődlegesen, egy hasonlat keretei között jelenik meg: „köröttem ez a világ és az ég egészen a lelkembe simul, mint egy szeretett leány képe”. A *Werther* egész cselekménye persze ebből az egyetlen hasonlatból bontakozik ki, miközben a *diszpozíció* ott marad alapnak. Friedrich Schlegelnél azonban rögtön kiderül, hogy a tavasz egyszerre jelenti a természet megújulását és az emberi érzelmek felpezsdülését. – „A klasszikus az egészséges, a romantikus a beteg.” Csábító lenne ezt a mondatot úgy értelmezni, hogy az egészség jelenti a diszpozíciót, míg a betegség az érzelmeket. És ekkor a *Werther*-ről azt mondhatnánk, hogy az az egészségből a betegségbe való átmenetet mutatja be. A romantika érdeklődése viszont már csak az érzelmekre, vagyis a betegségre irányul. A fentiekben fölvezetett gondolatmenet egésze ebbe az irányba haladt, de közvetlenül a cél elérése előtt figyelmeztetnem kell: ez az eredmény elhibázott lenne. A *Lucinde* nem egyszerűen az érzelmekről szól, hanem a tavasz kétféle jelentésével a külső és a belső azonosságát szeretné demonstrálni. Nagyjából ugyanúgy, ahogy azt később Hegel meghatározta: „A kettőnek [mármint a külsőnek és a belsőnek] ez az átmenetele egymásba: közvetlen azonosságuk mint szubsztátum; de közvetett azonosságuk is; mindegyikük ugyanis épp mása által az, ami magában valósága szerint, a viszony totalitása.”³⁴ Schlegel kritikáját talán a következőképpen lehetne rekonstruálni: a létezés érzésében való elmerülés (amit heideggeri terminológiával *Befindlichkeit*-nak neveztünk) tulajdonképpen az objektív oldal, vagyis a természet kitüntetését jelenti. A romantika nem az érzelmeknek akar szabad folyást adni, hanem a természet (a világ) és az érzelmek (a szerelem) totális azonosságát szeretné megkonstruálni. (Ezt nevezhetjük a szubjektum és az objektum, vagy a külső és a belső azonossá-

³³ Ezt mutatta ki Günter Figal Platón *Phaidón* című dialógusában. Lásd uő: *Das Untier und die Liebe. Sieben platonische Essays*. J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1991, 71–86.

³⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A logika tudománya*. 1. kötet. Akadémiai Kiadó, 1979, 138.

gának is.) A romantikus kör gondolkodói és költői ezt általában *romantizálásnak* nevezték. Safranski ezt tekintette a romantika legmélyebb alapgondolatának: „Minden élettevékenységnek poétikai jelentőséggel kell feltöltődnie, sajátos szépséget kell megjelenítenie és egy formáló erőt kell kinyilatkoztatnia, melynek éppúgy megvan a maga »stílusa«, mint a szó szűkebb értelmében vett művészi produktumoknak.”³⁵ Schlegel még azt is mondhatná, hogy már Marcus Aurelius öröksége is egy ilyen koncepció kidolgozására kötelez: „A világ egyetlen élő-eleven lény, *egy* világanyag és *egy* világlélek.”³⁶ Goethénél az inautenticitást az érzelmek elszabadulása okozta; Schlegel ezt nem akarja vitatni, de az érzelmek elszabadulását megpróbálja megakadályozni. Így a romantizált világ örökkévalóvá stilizálódik, persze immanens értelemben.

Schlegel legjobb barátja, Novalis azonban nem volt teljesen elégedett ezzel az eredménnyel. Szerinte a romantizálásnak is vannak bizonyos belső korlátai, a modern, racionalizált világ éppen ezzel a romantizálással szegül szembe: „Magányosan és élettelenül állt a természet. A maga vasláncával kötözve meg a szikár számot és a szigorú mértéket. Mint a porban és a levegőben estek szét homályos szavakban az élet felmérhetetlen virágai.”³⁷ Megfordítva azt is mondhatjuk, hogy a romantika egy egyre hidegebb világban próbálja megmenteni az érzelmeket, de anélkül, hogy azok mindenhatóságát hirdetné. Novalisnál újra értelmet kap a *Krankheit zum Tode*: ez a fennálló racionális és érzelem-nélküli világ uralkodó állapota. Ettől kellene megmenekülnünk / megszabadulnunk; a romantizálás ebben az esetben már csak egy kísérlet rangjára tarthat igényt. A romantizálás így azt jelenti, hogy a goethei utat meg kell fordítani: Goethe a klasszikus fenségestől haladt ennek múlt idejűvé válásán át az érzelmek önállósulása felé. A romantika viszont az érzelmekből kiindulva próbál eljutni a goethei értelemben vett klasszikussághoz. *Ide jutottunk: az egészség nem természetes adomány, hanem a célunk.*

³⁵ Rüdiger Safranski: *Romantik: Eine deutsche Affäre*. Carl Hanser Verlag, München, 2007, 58–59.

³⁶ Marcus Aurelius: *Meditationen*, 47. (A fentiekben használt kiadásban ez a töredék nem szerepel.)

³⁷ Novalis: *Werke in zwei Bänden*. 1. kötet. Könnemann Verlag, 1996, 137.

Mitnyán Lajos*

Friedrich Schlegel *Levele Dorotheához*
a nő rendeltetéséről**

Bevezetés

1799-ben Friedrich Schlegel, feleségül véve korábbi élettársát, Dorotheát, Moses Mendelssohn lányát, Jénába költözik a Leutragasse 5. szám alá bátyjához, Augusthoz és feleségéhez, Carolinéhez. Ez az 1798 és 1800 közé eső rövid időszak meghatározó jelentőséggel bír a korai német romantika kialakulása és térhódítása szempontjából. A Schlegel-testvérek jénai otthona központjává vált annak a bizonyos *Symphilosophieren*-nek, azaz *együttlilozofálásnak*, melynek nem utolsósorban a korszak virágzó szalonkultúrája vetette meg az alapját, és amely a konverzációt, a párbeszédet gondolkodói stratégiának tekintvén hozott létre gyakorta több szerző által is jegyzett, esztétikailag kevert formájú műveket.¹ Az együttlilozofálásból született paradigmaticus művek közül kiemelkedik a három szerzőt felvonultató *Athenäum* folyóirat, mely mintegy 451 filozófiai, irodalomtudományi, esztétikai töredék gyűjteménye, és az együttlilozofálás tényét alátámasztandó 1798-ban a szerzők

* A szerző a Szegedi Tudományegyetem Germán Filológiai Intézetének tudományos munkatársa; lajosm1971@gmail.com

** A szöveg alapját képező előadás 2012. április 20-án hangzott el A Goethe-kor érzelmelmélete című szegedi konferencián. A konferencia létrejöttét az OTKA „Affektivitás a filozófiában” (K 81576) című kutatási projektje támogatta.

¹ Az együttlilozofálás tulajdonképpeni definíciója olvasható a 125. *Athenäum*-töredékben: „Talán a tudományok és művészetek egészen új korszakát nyitná meg, ha az együttlilozofálás és együtt-költés oly általánossá és bensőségessé válna, hogy nem számítana többé ritkaságnak, ha több, egymást kölcsönösen kiegészítő természetű író közös műveket hozna létre. Gyakran tolul fel szinte kivédhetetlenül a gondolat, hogy két szellem tulajdonképpen összetartozik, mint egyetlen egész két szétválasztott fele, és minden, amire csak képesek, eggyé fonódik ekképp. Ha létezne az egyének összeolvasztásának művészete, vagy ha az óhajokat bejelentő kritika előbbre juthatna végre az óhajoknál, amire mindenütt annyi ösztönzést talál, akkor örömmel látnám egybeszerkesztve, egymással kombinálva Jean Pault, Peter Leberechtet. Ami az előbbiből hiányzik, megvan az utóbbiban. Jean Paul groteszk tehetsége és Peter Leberecht fantasztikus műveltsége, egyesítve, kiváló romantikus író adna nekünk.” August Wilhelm Schlegel és Friedrich Schlegel: „Athenäum Töredék” Nr. 125. In uók: *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat, Budapest, 1986, 284–285. Ford. Tandori Dezső.

megadása nélkül jelent meg. A szerző- és gondolkodótársak Friedrich Schlegel, Friedrich Schlegel és Novalis voltak. A Symphilosophieren által megnyitott diskurzus meghatározó részét képezik az időszak levelezési is, melyek számos esetben nem pusztán árnyalják és kiegészítik az egyetemen oktatott filozófiát, hanem új utakat és megoldásokat keresve progresszíven kritizálják és továbbfejlesztik azt.² A levelezés épp úgy a kommunikáció és a kapcsolattartás evidens formájaként tett szert kiemelkedő jelentőségre, mint maga a társas együttlét, a társas-ság mint kulturális forma, mely az együttgondolkodást kultiválva járult hozzá a romantika formálódásához és térnyeréséhez.³

A Symphilosophieren *terminus technicus*ban a *sym-* prefixum nem pusztán a korai romantika filozófiai praxisát volt hivatott körülírni, hanem utalt arra a tartalmi összetevőre is, amely az egész korszak filozófiájának sarokpontjává vált. Schlegel esetében a Novalisszal *együtt* kidolgozott *progressive Universalpoesie* elméletében összpontosult a Symphilosophieren tematikus vetülete. Hogy milyen mértékben érvényesíti Schlegel és Novalis a *sym-* tartalmát, kiderül az egyetemes poézis általuk adott meghatározásból.

A romantikus költészet progresszív egyetemes poézis. Rendelgetése nem csupán az, hogy a költészet valamennyi, egymástól különválasztott műfaját újraegyesítse, és a poézist a filozófiával és retorikával kapcsolatba hozza. E költészet szándéka és feladata poézist és prózát, zsenialitást és kritikát, műköltészetet és természeti költészetet hol összevegyíteni, hol eggyé olvasztani, a költészetet *elvénné* és *társassá* tenni, az életet és a társadalmat költőivé tenni, a szellemességet poétizálni, a művészet formáit a műveltség legkülönbözőbb témáival megtölteni-telíteni, és a humor rezdüléseivel átélkesíteni.⁴

² Weiss János Manfred Frank nyomán hívja fel a figyelmet a korai romantika kibontakozása szempontjából meghatározó fontosságú levelezésre, mely Reinhold tanítványainak köréhez – Franz Paul von Herbert, Johann Benjamin Erhard, Friedrich Immanuel Niethammer – kötődik. Herbert Reinhold tanítványaként kritikával szemléli az egyetlen alaptételből történő dedukció elképzelését. Erhard szerint is a végeredmény kell legyen egy alaptétel megfogalmazása, nem pedig kiindulópontja. Niethammer szerint pedig a gondolkodás kereteinek megadásával juthatunk el egy alaphoz, melyre építhetünk. De az alap *inkább csak módszer és nem alaptétel*. Vö. Weiss János: *Mi a romantika?* Jelenkor, Pécs, 2000, 18–20.

³ A kérdés érdekes és átfogó elemzését nyújtja Markus Schwing a Helmut Schanze által szerkesztett *Romantik-Handbuch* „Romantische Theorie der Gesellschaft” című fejezetében, különösen a társas együttlétet ábrázoló „Die Romantische Theorie der Geselligkeit” című alfejezetben. Markus Schwing: *Romantische Theorie der Gesellschaft*. In Helmut Schanze (Hrsg.): *Romantik-Handbuch*. Alfred Kröner Verlag, Tübingen, 1994, 508–540.

⁴ August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: Athenäum Töredék Nr. 116. Id. kiad., 280–281.

Azaz Schlegel a művészetek és a tudomány olyan egységében gondolkodik, melyben szinesztetikusan minden érzék megszólíttatik; továbbá megkísérli a művészetet és az életet eleven kapcsolatba hozni. Az egyetemes poézist azért nevezik *progresszívnek*, mert folyamatosan keletkezésben van, nem lezárt. A Fragmentumok a maguk figurális felépítésénél fogva különösen alkalmasak a progresszió érzékeltetésére, az együttfilozofálásba való bekapcsolódás lehetőségének és szükségességének érzékeltetésére, egy-egy befejezetlennek tűnő gondolat *végiggondolására*, és ezáltal a töredék töredékes voltának virtuális megszüntetésére.

A következőkben a filozófiai elméletalkotás Jénában kialakult diskurzusának egy érdekes darabját vizsgáljuk meg, nevezetesen egy Dorotheához íródott levelet: *A filozófiáról. Dorotheának*.⁵ A *Levél* 1799-ben, Schlegel legtermékenyebb Fragmentum-korszakában íródott, és szinte kompendium módjára vonultatja fel a fragmentumok spekulatív témáit, illetve alkalmazza azok fogalmiságát. Ilyen témák: a végtelen felé törekvés, az Én és a világ közötti analogikus harmónia, entuziazmus, élet és művészet, költészet és vallás, valamint a szeretet problémája.

A korai romantika diskurzusában is a filozofálás integráns részét képezte a szövegek figurális, retorikai megalkotottsága, így esetünkben sem hagyhatjuk figyelmen kívül ezt az aspektust. A *Levél*, melyet a szerző már megírásának pillanatában kinyomtatásra szánt,⁶ furcsa elegye a közeli barátok közötti intím társalgásnak és a szellemes, de mégis visszafogottan didaktikus elméleti fejtegetésnek, ahol az általános érvényre törekvő filozófiai érvelés jól megfér a személyes hangütésű, dialogizáló elemekkel.

Schlegel gondolkodásának jénai korszakában a rendszer nélkülség komplementer viszonyának problémája gyakorta egyfajta ironikus játékként jelenik meg, noha módszertani megfontolások motiválják. Jure Zovko megfogalmazásában Schlegel a maga filozófiai útját a fragmentális originalitás Szküllája és a rendszerszerűség Kharübdiszé között szeretné megtalálni.⁷ Az irónia segítségével azt kell megszólaltatni, ami az absztrakt reflexió közegében nem lehetséges. Az absztrakt reflexió fichtei koncepciója ugyanis nem képes az életet a maga eredendőségében, kreativitásában és sokszínű értelmezési lehetőségeiben fogalmilag megragadni. Friedrich Schlegel azzal az érveléssel, hogy „az ember csak emberek között élhet”⁸ és értetheti meg magát, indokolja meg, hogy számára miért nem az abszolút Én *Tatbandlung*-ja a fontos, hanem a véges Én a maga történeti és így világbeli beágyazottságával.

⁵ Friedrich Schlegel: A filozófiáról, Dorotheának. *Gond*, 17. (1998), 141–158. Ford. Hegyessy Mária.

⁶ Vö. i. m. 158.

⁷ Jure Zovko: *Friedrich Schlegel als Philosoph*. Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2010, 65.

⁸ Friedrich Schlegel: *Schriften zur kritischen Philosophie*. Hrsg. Andrea Arndt. Meiner, Hamburg, 2007, 130.

A Dorotheához íródott *Levé* retorikai szempontból ennek az irónia-felfogásnak egy érdekes példája.

I.

A szöveg két olyan tézis köré szerveződik, amelyek épp az ellenkezőjét állítják annak, amit a szöveg a későbbiekben fejteget. A két központi tézis a következő:

1) „[...] a nőknek a filozófia nélkülözhetetlen, mert nem létezik más erény számukra, mint a vallás, amelyhez csak filozófia által juthatnak el.”⁹

2) „Hogy vajon a természet elrendezése vagy az ember mesterkedése következtében, egyre megy, de ez már csak így van: az asszony *házi*as lény (*häusliches Wesen*).”¹⁰

Schlegel egy retorikai fogással átveszi az elképedt hallgató, Dorothea szerepét: *Tebát a nő házi*as lény, és egyetlen erénye a vallás lenne? Majd a virtuális dialógust folytatva így válaszol:

Bizonyára csodálkozol, hogy én is csatlakozom a háziasság általános dicsőítő kórusához, ami könyveinkben annál gyakoribbá válik, minél ritkábban találkozik vele az ember családokban. Nyilván azt gondolod, hogy már megint ama paradoxonok egyikéről van szó, melyek megelégtelve a különösséget, végül mindig visszatérnek a legdurvább közönségességhez és az egysíkú szellemtelenséghez.¹¹

Hamarosan kiderül, hogy Schlegel nem lesz közhelyek szócsöve, hisz ő valójában ezzel ellentétes nézetet képvisel. „Teljesen igazad lenne, ha a nő *rendeltetéséről* beszéltem volna. Ezt azonban épp ellentétesnek tartom a háziassággal.”¹²

E mondat jelöli ki a gondolatmenet fő irányát, mely a nő faktikus helyzetét a rendeltetésével ütközteti, és ebből generál egy filozofémát, mely azt az emancipatorikus nőfelfogást árnyalja és pontosítja, mely a *Lucindében* a túlbujánzó történetfilozófiai allegóriák miatt megakadályozza a női szerepvállalás konkrét tematizálhatóságát.¹³

Mielőtt kitérnénk Schlegel argumentációjára, érdemes a szövegből kiolvasható tézist röviden összefoglalnunk és értelmeznünk: a nő helyzetét faktikusan biológiai adottságok és társadalmi konvenciók határozzák meg. Ilyen biológia adottság az anyaság, illetve ilyen társadalmi konvenció a *házi*as-

⁹ Friedrich Schlegel: A filozófiáról, Dorotheának. Id. kiad. 141.

¹⁰ I. m. 142.

¹¹ Uo.

¹² Uo.

¹³ Vö. Helmut Schanze (Hrsg.): *Romantik-Handbuch*. Id. kiad. 536.

ság. Ez a megkérdőjelezhetetlen igazság azonban kétségtelen hátrányokkal jár a nő számára, hiszen nyilvánvalóan azt az ökonómiai és szociológiai meghatározottságot tételezi, mely a nők szerepvállalásának lehetőségeit igencsak szűk keretek közé szorítja. Nos, Schlegel e korlátozásokkal szemben tételezi a nő egy magasabb meghatározottságát (erényét), melyet némileg meglepő módon a vallásban lát. A valláshoz pedig a filozófián keresztül vezet az út.

A korai Schlegelnél a vallásnak nem sok köze van természetfeletti vallásos tartalmakhoz. Valamennyi romantikus gondolkodóra jellemző volt a vallásos gondolkodás különböző áramlatainak valamiféle interpretációja, és Friedrich Schlegel is épp úgy tudatában volt gondolkodása misztikus és eszkatológikus motívumainak, mint Novalis. A vallásos fogalmak felhasználásával azon véleményük reflektálódott, hogy a kultúra nagy jelentőségű átalakulás előtt áll. A vallás korai romantikus megítélésének fontos előzményét jelentette Herder teóriája a vallás társadalmi kohéziót biztosító erejéről. A vallás és a vallásos tartalmú mítosz, azaz egyfajta közös és közösségi történet az, ami a felvilágosodást követően eggyé kovácsolhatja az egyre inkább szét hulló emberi közösséget. Schlegel értelmezésében a vallás mint a nők tulajdonképpeni rendeltetése nem tradicionális transzcendens tartalma miatt fontos, sokkal inkább mint funkció és praxis válik lényegessé. A herderi elképzelésből Schlegel számára a vallás mint kapcsolat-teremtés, mint a kölcsönös nyitás mozzanata értékelődik fel. Olyannyira, hogy Schlegel kiterjeszti a vallást a világ egészére. „Minden tárgynak megvan a maga vallása; a vallás lényege nem is a tárgyban van, hanem annak kezelésében.”¹⁴ Azaz a vallásnak a világ dolgaihoz való viszonyulásként (bánásmódként) történő meghatározása már előrevetíti az unverzalizás romantikus elképzelését is. Néhány szemléletes példa a *Levélből*: „[...] csaknem habzsoló részvétel mindenben, ami élet, és a pazar bőség sajátos szentségének érzése”¹⁵; „A valódi közép csakis az, amelyhez az ember az átszellemültség és az energia excentrikus pályáiról újra és újra visszatér, nem pedig az, amelyet soha el nem hagy”;¹⁶ „Éppen ezért a nőknek egész lelkükkel és kedélyükkel a Végtelen és a Szent felé kellene törekedniük [...]”¹⁷

A vallás ilyen jellegű értelmezése jól mutatja, hogy a felvázolt ismérvek valójában a szabadság romantikus felfogásának felelnek meg, s ellentmondanak a nők életét korlátok közé szorító háziasságnak. A *Levél* a vallást a szabadság romantikus filozófiai metaforájaként interpretálja.

¹⁴ Winfried Menninghaus nyomán. Vö. uő: Nachwort. In Friedrich Schlegel: *Theorie der Weiblichkeit*. Hrsg. Winfried Menninghaus. Insel, Frankfurt am Main, 1983, 201.

¹⁵ Friedrich Schlegel: A filozófiáról, Dorotheának. Id. kiad. 148.

¹⁶ Uo.

¹⁷ I. m. 143.

II.

Vegyük szemügyre ezt a szabadság-elképzelést! Schlegel jól láthatóan szembe megy a kanti szabadság-doktrína előírásaival, mely a szubjektum önmagának szabott törvényeinek való racionális engedelmisségében látja a morális élet kulcsát. A korai romantikus világlátás számára elfogadhatatlan volt az olyan autonómia követelése, mely zárójelezni kívánja azt a faktikusan fennálló helyzetet, hogy az ember természeti lény, melynek természetes vágyai vannak, és ezek nem mindig egyeztethetők össze a moralitás követelményeivel, melyek eredete a tiszta észben keresendő. Mivel a szabadságról csak akkor érdemes beszélni, ha van mivel kapcsolatban szabadon dönteni, semmi értelme arra törekedni, hogy az ész és a hajlam közötti ellentét megszüntetésre kerüljön.¹⁸

Ez a nyilvánvaló ellentmondás a Kantot követők számára nagy tehertétel volt, mivel ők egyaránt magukénak érezték a radikális szabadság gondolatát és az ember saját természetétől és a külvilágtól való elszakíthatatlanságának téziséét. A szubjektum önmeghatározásának kanti szabadságát – ami szellemi értelemben vett szabadság – totális szabadsággá akarták kiterjeszteni, azaz totalizálva a természetre is ki akarták terjeszteni.

A két ideál *egyesítése* a korai romantika egyik legmeghatározóbb célkitűzésévé vált, ami többek között a vallás schlegeli szabad interpretációjában is visszaköszön. Annál is inkább, mert a *Levé*ben a kifejezés szemmel láthatóan nem teológiai, hanem szó szerinti jelentésében kerül elő, mely a *religio* szó feltételezhető gyökének tekintett *relego* igéből indul ki. A *relego* ige által megnyitott jelentésmező elemeiből az *újra összekötés, újra egységbe állítás* komponense motíválja Schlegel érvelését. A korai romantikát átszövő egység-gondolatot a jelen szöveg is az ember saját határainak megnyitásaként, ill. a dolgok és más emberek irányában való megnyílásként, illetve az ekként egymás irányában megnyíltak összekapcsolódásaként értelmezi. És amit az emberek kölcsönös egymással szembeni megnyílása és összekapcsolódása eredményez, az maga a *szeretet*.

Bár az, amit általában vallásnak neveznek, számomra szintén a legcsodálatosabb, legnagyobb jelenségek egyikének tűnik, mégis, legszigorúbb értelmében, csak azt tudom vallásnak elfogadni, ha az ember isteni módon gondolkodik, költ és él, ha Istennel teljes; ha a figyelem és átszellemültség lehelete átjárja egész létünket; ha az ember semmit sem kötelességből tesz többé, hanem szeretetből [...].¹⁹

¹⁸ Vö. Charles Taylor: *Hegel*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983, 49–79. Ford. Gerhard Fehn.

¹⁹ Friedrich Schlegel: i. m. 147.

A *szeretet* tehát a schlegeli koncepció vallás-fogalmának szinonimája, és nem pusztán két ember közötti viszonyra vonatkozik, hiszen a vágyott romantikus egység univerzális egységet jelentett, mely a szubjektumot összekapcsolta a természettel. A korai romantika egység-törekvése arra a közösségre irányult, melyet az embernek az őt körülvevő világgal kell kialakítania.

Az univerzum és harmóniájának gondolata számomra az első és legfontosabb; úgy látom, ebben a magban végtelen számú jó gondolat rejtőzik, melyeket napvilágra hozni és kifejtani életem legsajátabb rendeltetésének érzek. [...] Az univerzalitás és az individualitás között törvényszerűen működő kölcsönösségi viszony áll fenn, mely a magasabb rendű élet tulajdonképpeni kulcsa.²⁰

A kreatív, szabad individuum filozófiai tételezése Schlegel és köre esetében Fichtére megy vissza, aki Kantot követően már tett lépéseket szubjektum és objektum dualizmusának felszámolására, a megismerő és az akarati szubjektumot behatároló akadályok megszüntetésére. Míg korábban az öntudat maga eredményezte a hasadást az Én és az objektíven fennálló világ között, Fichte filozófiája oly módon tételezte az Én-t, hogy az képes magába zárni saját ellentétét, a Nem-Én-t. Bár Fichte elmélete felszabadító erővel hatott a korszak gondolkodóira, rá kellett ébredniük, hogy a fichtei Én és az általa tételezett világ között a koncepció lényegénél fogva nem jöhet létre harmonikus egység. Fichte a szubjektum általi világtételezést olyan folyamatnak tekintette, melynek eredményeként a tudás és az akarat szubjektuma jön létre. A tudó Én egy tudott vagy megismert objektumot követel, az akarat viszont egy ellenállást, mellyel kapcsolatban az Én tevékeny lehet. A világ ennél fogva szükségszerűen az ellenállás objektumának pozíciójába került, és éppenséggel a romantikus egységvágy ellenében hatott. Épp ezért Schlegel számára Fichte Én-filozófiája csak részben volt elfogadható. Ő sokkal inkább olyan szintézisben gondolkodott, mely a fichtei öntudat önmagában forgó absztrakt reflexióját kiegészíthette a végtelen szubsztancia elképzelésével. Erre pedig Spinoza filozófiája volt a legalkalmasabb. 1801-ben, Kölnben tartott transzcendentálfilozófia-előadásainak egyikén jegyzi meg, hogy az ő filozófiai rendszerének a spinozai és a fichtei filozófiát kell egyesítenie.²¹ Fichte és Spinoza szintézisében látta tehát az önmagának törvényt adó szabad szubjektum és az objektíve fennálló természet összeegyeztetésének lehetőségét.

²⁰ Uo.

²¹ Jure Zovko: i. m. 67.

III.

Visszatérve *vallás* és *szeretet* kapcsolatára láthatjuk, hogy a szeretet az egyén és az univerzum egységének kivitelezésében játszik döntő szerepet. „Minél tökéletesebben tudunk szeretni vagy művelni egy individuumot, annál több harmóniát találunk a világban: minél jobban megértjük az univerzum felépítését, annál gazdagabb, végtelenebb és világszerű lesz számunkra minden tárgy.”²² Jól láthatóan az ember és az univerzum kapcsolatában valamiféle analógiát sejtet Schlegel. Minél inkább a szeretet motiválja lényünket – minél nyitottabban közelítünk felé –, annál többet ismerünk meg az objektív univerzumból, és annál inkább az univerzum alkotórészének tekinthetjük magunkat. Ez a megismerés az univerzumot átható csodálatos rend- és szabályszerűség felismerését jelenti, amiből pedig egy kozmikus szellem jelenléte következtethetünk. Az univerzumot tehát valami szellemi (rend/szabály) kifejeződésének kell tekintenünk, és ebben az értelemben a természet a kozmikus szellem egyfajta poézise. Amennyiben a természet poézis, akkor a poétikai kifejezőmód által valósítható meg vele az egyesülés. A kozmikus szellem olyan belső erő, mely a legkülönbözőbb természeti alakzatokban, többek közt az emberben artikuláltan kifejeződik. A szellem ily módon való megjelenése a természetben első pillantásra akár a panteizmus jelenlétére utalhatna, ez azonban a schlegeli filozófia egyik tartópillérét jelentő szubjektum-autonómia negálását jelentené. Inkább arról van szó, hogy a kozmikus szellemet a véges emberi szellem artikulálni és reflektálni képes, és ezáltal az emberben jut tudatos kifejeződésre.²³ A *Levél* a szeretetről mint produktív összekötő erőről beszél, mely révén a kozmikus szellem és így a természet megmutatkozhat az emberben. „Hiszen úgy tűnik, [a poézis] szeretetre méltó feladata éppen annak elősegítése, hogy a szellem összebarátkozzon a természettel; társas bájának varázsával magát az Eget kell lecsalogatnia a Földre.”²⁴ Az ember tehát mintegy szócsöve a kozmikus szellemnek, mely az emberen keresztül tökéletesíti önmegmutatkozását, és amelynek legfontosabb közege a poézis. A vágyott identitás a szubjektum és a természet között a természetben kibontakozó szellem és a tökéletesen autonóm önkifejezés együttműködésében valósul meg. A poézis teremtő volta ezen autonóm önkifejezés mintája. Az így kialakuló identitás a természetet átható teremtő élet és a gondolkodás teremtő ereje között már a schellingi tézist idézi, mely szerint a természet a látható szellem, a szellem a láthatatlan természet.²⁵

²² Friedrich Schlegel: i. m. 148.

²³ Charles Taylor: i. m. 69–77.

²⁴ Friedrich Schlegel: i. m. 149.

²⁵ Klaus Düsing: *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena. Hegel-Studien*, 5 (1969), 95–128.

IV.

Schlegel *Levelének* filozófia relevanciája mellett nem mehetünk el a *Level* antropológiai és pedagógiai vonatkozásai mellett sem, melyek lényegüknél fogva nem válnak el az előzőtől, hanem azt mintegy folytonosan kiegészítve motiválják a gondolatmenet mozgásának irányát. A *Level* tulajdonképpeni apropója a filozófia tanulmányozása fontosságának hangsúlyozása a nők számára. Idézzük fel Schlegel bevezető tézisét: a filozófia elengedhetetlen a nők számára, mert a számukra lehetséges egyetlen erényhez, a valláshoz, csak a filozófia révén juthatnak el.

Schlegel tehát a filozófiának közvetítő funkciót tulajdonít a valláshoz való eljutás folyamatában. Miként vallás-értelmezésének bemutatásából is láthatóvá vált, a vallásban az egységesítő, kohéziót teremtő funkciót látja, melynek kivitelezésében a nőknek kiemelkedő szerepet tulajdonít. Érvelésének kiindulópontja a nők életének két faktikusan adott pólusa és azok viszonya egymáshoz. A negatív pólus a nők 18. századi társadalmi helyzetével függ össze. Ezt a helyzetet volt hivatott érzékeltetni a háziasság elemzése, ami gyakorlatilag bezártságot, folytonos korlátozásokat és egyfajta elnyomatottságot jelentett. Különös, hogy háziasság-elemzésében Schlegel teljesen figyelmen kívül hagyja azt a kultúrtörténetileg releváns, sőt esetünkben különösen nagy jelentőséggel bíró tényt, hogy a görög mitológia Hesziájában a családi tűzhelyet őrző istennőben a háziasság egy olyan pozitív aspektusa tételeződik, mely a *Level* érvelésének középpontjában álló egység-gondolatot kiválóan alátámaszthatná a kozmosz megingathatatlanságának Hesziát leíró metaforájával.

A negatív pólus ellensúlyozásaként bevezetésre kerül tehát egy utópikus pozitív pólus is, mely az univerzalitással szembeni nyitottságot, a vallást és a szeretetet állítja szembe a társadalmi korlátokkal, megmerevedett szokásokkal.

Schlegel szerint a filozófia alapvető feladata a két pólus közötti közvetítés lenne. Argumentációja hangsúlyosan spekulatív, és mai szemmel nézve nem mentes egy-egy bántó megjegyzéstől sem. Lényegében tekintve a háziasságot olyan gátló tényezőként ábrázolja, aminek *ab ovo* azzal a következménnyel kell járnia, hogy a nők szellemi képességei nem fejlődhetek ki oly mértékben, hogy képessé válhattak volna az absztrakt gondolkodásra. Schlegel útmutatása tehát arra irányul, hogyan lehetne a nők absztrakciós képességeit minél magasabb fokra fejleszteni. A filozófia e feladat kapcsán kerül előtérbe. Schlegel úgy véli, hogy a filozófia lényegénél fogva az absztrakcióra épül és elvonatkoztat minden korláttól, ezáltal segítve elő a szabad gondolkodást. Ugyanakkor a filozófiát nem pusztán a tantételek és rendszerek egységeként értelmezi, sokkal inkább egy viszonyulásmódként tekint rá, mely a világban való eligazodás egyik kitüntetett eszköze lehet.

A tárgyalásmód, a karakter, a szellem a lényeg, és minden tanulmány, még a legáltalánosabb olvasmány is filozofikussá válhat a belsőnek a külső fölötti uralma, az értelem és a gondolatok műveltsége, s a végtelenre történő állandó vonatkozás által.²⁶

Schlegel azonban nem igazságtalan a nőkkel szemben, hiszen kritikával szemléli a férfiak világát is, akik, jóllehet társadalmi helyzetükből, feladataik és hivatásuk jellegéből adódóan alkalmazzák az absztrakciót gondolkodásukban, azonban nem jól, mivel túlságosan egyoldalúak, és nem az univerzalitás szellemét követik. Ezért a férfiak számára a poézis jelentené azt a kiegyensúlyozó erőt, amellyel egy érzékibb, evilágibb létviszonyulást sajátíthatnának el.

V.

Friedrich Schlegel Dorotheához íródott levele nem pusztán tematikus szinten bomlik két részre. Az érvelés stílusa és mélysége is eltér a filozófiai argumentáció, illetve a didaktikai fejtegetések esetében. Menninghaus talán nem is alaptalanul beszél a *Levél* laposságáról (*Untiefen des Briefes*).²⁷ Schlegel merész kiinduló tézisének igazolása nem sikerült, mert nem is sikerülhetett maradéktalanul, hiszen az emancipáció híveként csak ellentmondásosan érvelhetett a filozófia és a költészet, továbbá a filozófia és a vallás szexussal összefüggő specifikumairól. Azon állítása, mely szerint a nők csak a filozófia beható tanulmányozása által juthatnak el a valláshoz, tökéletesen szemben állt a korszak „szalon-fecsegésével”,²⁸ mely a nők számára a költészetet jelölte ki a szellemi tevékenység csúcscaként. Menninghaus nézete szerint épp e szalon-fecsegés ellenreakciójának tekinthető Schlegel írása, melyben a filozófus már csak azért is e fecsegés ellenkezőjét kívánta bizonyítani.

A kérdésre egyértelmű válasz nem adható. A *Levél* zárata azonban arra enged következtetni, hogy a szerző maga is inkább csak merész gondolatkísérletnek tekintette tézisét, semmint meggyőző érvekkel alátámasztott elméletnek. Zárásul idézzük fel a *Levél* vallomásszerű autoreflexív búcsúzó gondolatát:

Nos, meglepődve veszem észre, hogy tulajdonképpen *Te* vagy az, aki *engem* avat be a filozófiába. Csak meg akartam osztani veled a filozófiát, a komoly kívánság pedig elnyerte jutalmát: a barátság megtanított, hogy megtaláljam az utat, amelyen összeköthetem azt az étellel és az emberi léttel. Ezáltal bizonyos

²⁶ Friedrich Schlegel: i. m. 156.

²⁷ Friedrich Schlegel: *Theorie der Weiblichkeit*. Hrsg., Nachw.: Winfried Menninghaus. Insel, Frankfurt am Main, 1983, 204.

²⁸ I. m. 205.

fokig saját magammal osztottam meg, mostantól nem különül el többé szellemben, hanem egész lényemen keresztül, minden irányban kiterjedve átszellemíti saját magával. És amit az ember e belső társaság révén kifelé is megtanul közölni, az még mélyebben sajátja lesz, ha mégoly általános közlésen keresztül is.²⁹

²⁹ Friedrich Schlegel: A filozófiáról, Dorotheának. Id. kiad. 156.

Horváth Géza*

„A szeretet semmi más, mint a legmagasabb természetpoézis”

Novalis szeretetfelfogása
a regények regényében,
a *Heinrich von Ofterdingen* című
regénytörökben**

„Romantisieren ist nichts als eine qualitative Potenzierung”

(*Fragments*, 1799–1800)

Novalis 1799 utolsó heteiben és 1800 első hónapjaiban írja meg *Heinrich von Ofterdingen* című romantikus fejlődésregénye első részét – alig négy hónap alatt, miközben elkészül a *Himnuszok az éjszakához* két változata és számos részletes technológiai beszámoló, s miközben több magán- és hivatalos utat tesz, és felkészül egy nagyobb szászországi geológiai kutatóútra. A regényt Novalis tudatosan Goethe *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795/1796) egyik korai ellenreakciójának szánja, ugyanolyan méretben, ugyanolyan tipográfiával akarja kiadni ugyanannál a kiadónál, a berlini Unger Verlagsnál, mint ahogyan és ahol Goethe művelődésregénye megjelent. Végül is a regény első és egyetlen teljesen befejezett része a költő halála után, 1802 januárjában lát napvilágot Friedrich Schlegel közvetítésével, Ludwig Tieck utószavával, Schleiermacher kiadójánál, Georg Andreas Reimernél. Ennek kézírata nem maradt fenn.

Novalis Goethe regényével ellentétben a romantikus művész fejlődésregényét akarja megalkotni, a regények regényét, a végtelen és nyitott, tökéletes romantikus műformát.

* A szerző a Szegedi Tudományegyetem Germán Filológiai Intézetének egyetemi docense; horvath.geza56@gmail.com

** A szöveg alapját képező előadás 2012. április 20-án hangzott el A Goethe-kor érzelmelmélete című szegedi konferencián. A konferencia létrejöttét az OTKA „Affektivitás a filozófiában” (K 81576) című kutatási projektje támogatta.

A kora romantika kedvelt formája a fragmentum, a töredék, amely megfelel a Friedrich Schlegel által a híres 116. *Athenäum*-töredékben, a kora romantika manifesztumában megfogalmazott poétikai elvárásoknak, miszerint a romantikus poézis progresszív univerzális poézis, mely állandó mozgásban (*Werden*) van, befejezett soha nem lehet, mert a végtelent képtelen véges formában, teljességében megragadni. Ezért paradox módon a befejezetlen, töredékes forma tudja azt töredékességében leginkább érzékeltetni. Novalis egyik híres fragmentuma – aki szerint Friedrich Schlegellel ellentétben a töredék nem sündisznóhoz hasonló, kerek és szúrós forma, hanem a pillanatnyi, művészi inspirációt, a *Witz*-et, hivatott kifejezni, mely további gondolatfolyamokra serkent – jól szemlélteti a *Heinrich von Ofterdingen* alapvető törekvését is: „Die Philosophie ist eigentlich Heimweh – *Trieb überall zu Hause zu sein*”¹, vagyis: „A filozófia voltaképpen honvágy – ösztönző erő, hogy mindenütt otthon legyünk” – írja Novalis a *Das allgemeine Brouillon* 857. aforizmájában.

Az Ofterdingen-regény a szerző szándékát tekintve nem töredéknek készült, hanem egy, az úgynevezett valóságos földi szférából (*Dasein*) kiinduló, a transzcendenciában (*Sein*) folytatódó, egyre magasabb szinten ismétlődő cselekménysorozatban, különböző alakokban fellépő protagonisták fejlődéstörténetét mutatta volna be, melynek középpontjában Heinrich, a romantikus költő prototípusa áll. Ebben a formában a regény tehát nem töredék lett volna, hanem egy, a végtelenre nyitott műalkotás, mely eszmei szempontból mégiscsak rokon a végtelent végességében megragadni-érezékeltetni kívánó fragmentummal.

A regény Novalis elképzelése szerint, melyet nem Tieck utószavából, hanem elsősorban Paul Kluckhohn és Richard Samuel kritikai kiadásának apparátusában rekonstruált vázlattöredékek alapján ismerhetünk, a regény három strukturális egységből állt volna, és magasabb szférában ott végződött volna, ahol elkezdődött:

1. A várakozás (*Die Erwartung*)
2. A beteljesülés (*Die Erfüllung*)
3. A megdicsőülés (apoteózis vagy transzfiguráció, *Die Verklärung*).

A hármas tagolású műből az első rész jelent meg végleges alakjában, a második részből csupán az első fejezet maradt fenn töredékesen. Ha ebből nem rekonstruálható is a teljes szövegkorpusz, a költői szándék a töredékes szöveg alapján tökéletesen nyomon követhető. Röviden: Heinrich útja a poé-

¹ Vö. Das Allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik 1798/99. In Paul Kluckhohn – Richard Samuel (Hrsg.): Novalis: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Zweite, nach den Handschriften ergänzte, erweiterte und verbesserte Auflage in vier Bänden und einem Begleitband. Dritter Band, Das philosophische Werk II. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1960, 434.

zis – a romantikus poézis – felé, mert az Ofterdingen alapján véve egy szakrális iniciáció a progresszív és univerzális poézis birodalmába a mágikus idealizmus eszközeivel, amely az emberben, illetve az ember és a világmindenség között feszülő/fennálló realitás, idea és fantázia poláris rendszerének dinamikus egyensúlyát hivatott megteremteni.

A szöveg szerkezetét meghatározza a hármas tagolás, ami többszörösen ismétlődve megjelenik többek között a „szent család” alakjában (apa–anya–gyermek), a kör, illetve a felfelé haladó spirális fejlődés, az úton levés (*Werden*: keresés, vándorlás, zárandoklás) a szent cél, az örök haza (*Sein*) felé, a szeretetteljes vágyakozás vagy elvágódás (*liebevollte Sehnsucht, Fernweh*), a motivikus és emblematikus ismétlődések (álmok, történetek, alakok stb.), illetve a polaritás a:

- külső ↔ belső
- ébrenlét ↔ álom
- tudatos ↔ tudattalan
- nappal ↔ éjszaka
- észak (józan, polgári, rideg Eisenach) ↔ dél (érzéki, meleg, művészet, Augsburg, Welschland)

– múlt ↔ jövő (aranykor – /barbarizmus/ – aranykor)
 ellentétpárok között, és a köztes-lét, az átmenet, a „*Dämmerung*”, a derengés állapota, melyben médiumok (*Mittler*): többek között szentek, szerető, álom és főleg a – romantikus – költő, aki egyúttal mágus, jövendőmondó látnok, próféta, törvényhozó és orvos, mintegy közvetítő szerepet töltenek be a két szféra között.

Az első rész cselekményszerkezetét egy konkrét út alkotja: a húszesztendőes Heinrich – aki még soha nem hagyta el atyai városát és annak szűkebb környékét, az észak-tübingi Eisenachot, anyjával és néhány kereskedő társaságában hajnali szürkületkor (*Dämmerung*) útra kel anyai nagypajához a délszaki Augsburgba, ahol megismerkedik Kligsohrral, a költőfejedelemmel, és eljegyzi, majd örökre frigyre lép annak leányával, a csodálatos Mathildével. Ez a rész Klingsohr mitikus meséjével végződik. Ez a mese alkotja az átmenetet (*Übergang*) a második részbe, amely Astralis, Heinrich és Mathilde első csókjából született sziderikus és androgün, isteni megváltó gyermekének költeményével kezdődik, és Heinrich mint szent zárandok útjával folytatódik egy magasabb szférában, ahol találkozik Zyanével,² aki elkíséri Sylvesterhez, aki nem más, mint az az idegen, aki a regény előtörténetében mesél Heinrichnek a kék virágról, és aki azonos a bányásszal, illetve a remeteségbe vonult egykori lovaggal, Friedrich Barbarossával és Schwaninggal, Heinrich anyai

² Zyane búzavirágot jelent, és a nevében rejlő színével is utal a kék virágra, amit Heinrich az álmában pillant meg, és aminek a nyomába szegődik.

nagyapjával is.³ A második rész és a regény Sylvester és Heinrich beszélgetése közben szakad meg.

Az első és második részben bemutatott út – egyúttal a költővé válás útjának – főbb állomásai vázlatosan a következők:

I. rész: *A várakozás*

- az álom: álom az álomban: a *kék virág*, az apa álma (1. fejezet);
- a kereskedők első története: *Arion: a poézis hatalma* (2. fejezet);
- a kereskedők második története: *Atlantis: a poézis és a szeretet hatalma* (3. fejezet);
- a lovagvárbán: *harc* (keresztes háború, *Abendland*) + napkeleti költészet, *szeretet*, tolerancia, béke, *Morgenland*, Zulima) (4. fejezet);
- a bányász (J. Böhme): *tapasztalat* és *magány* (Friedrich von Hohenzollern, az egykori lovag, majd később eremita): *innere Betrachtung* az élettapasztalat és bölcsesség birtokában – Ezek a *történetírás* feltételei (5. fejezet);
- Augsburg: nagypapa + Klingsohr + Mathilde (6. fej.);
- reggeli és eljegyzés a szabadban (7. fej.);
- *Klingsohr és Heinrich a költészetéről és a szeretetről* (8. fejezet);
- *Klingsohr meséje: Fabel* (fantázia, költészet) segítségével *Eros* (szeretet) és *Freya* (béke) uralmával és *Phönix* és *Fabel* oltalma alatt újra létrejön az – immár – örök aranykor (9. fejezet).

II. rész: *A beteljesülés*

- Astralis költeménye;
- Zyane elkíséri Heinrichet Sylvesterhez;
- Sylvester és Heinrich beszélgetése.

Az első rész első fejezetének elején Heinrich hajnaltájban félálomban visszaemlékezik az idegenre, akitől először hallott a kék virágról, majd álomba szenderül, és álmában újra elszenderedvén megpillantja a kék virágot, amely egy tó szélén lebeg a vízen, és kék szirmai közül egy finom leányarc tekint rá. Ekkor felébreszti anyja. Kiderül, hogy Heinrich apja fiatal korában mint iparos legény vándorútján Rómában megismerkedett egy öreg emberrel, akinél álmában látott egy virágot – a kék virágot, bár a virág színére eleinte nem emlékszik. Az öreg kéri, látogassa még később is, és figyelmezzon álmára Szent Iván napján, de az apa nem hallgat rá, hanem hazasiet, hogy elvegye szerelmét, Heinrich „névtelen” anyját. Álmában látja, amint gyermekük szár-

³ Ez egy példa az időben, térben és létmódozatokban különböző szinteken és alakokban megjelenő protagonistákra. Hasonlóan Mária is, Friedrich von Hohenzollern napkeletről származó felesége, elhalt gyermekeik anyja az ósánya, az emberiség anyja, a Szűzanya alakváltozataiban tűnik fel a tervek szerint. A második részben Zyane közli Heinrichel, hogy anyja Mária, akárcsak Heinriché, és itt konkrétan Friedrich Hohenzollern feleségére utal, de tágabb értelemben a Szűzanyára is.

nyakon a magasba emeli őt, az apát és az anyát. Heinrich ezután indul útnak: „Johannis war vorbei”,⁴ vagyis Szent Iván napja után, álma után indul el Augsburgba nagyapjához, valójában azonban a kék virág nyomába szegődik, és mivel apjával ellentétben, akiről a második részben Sylvester azt állítja, hogy jó költő lehetett volna, ámde nem bontakoztatta ki tehetségét, nem felejt el Szent Iván éji álmát, azért annak teljesülnie is kell. Heinrich a délszaki Augsburgban fogant, tüzes bor és poézis hatására, és az apa álma, illetve foglalkozása (asztalos vagy hasonló kézműves mester) párhuzamba hozható Krisztus születéstörténetével. A Heinrich és Mathilde nászából születő Astralis már egyértelműen isteni gyermek.

A hajnali útra kelés (*Dämmerung*) és elválás a halál előérzetét kelti Heinrichben, és vágyat ébreszt benne egy maradandó, biztos világ iránt. A halál viszont a második rész elején, miután a zarándok Heinrichet Mathilde egy fa belsejéből készíti fel a további útra és a találkozásra Zyanéval, úgy tűnik fel Heinrichnek, mint az élet magasabb kinyilatkoztatása („wie eine höhere Offenbarung des Lebens”⁵). Ugyancsak a második rész felel az első rész útra kelésekor Heinrich érzésére, miszerint „er sah nach Thüringen [...] mit der seltsamen Ahnung hinüber, als werde er nach langen Wanderungen von der Weltgegend her [...] in sein Vaterland zurückkommen, und als reise er daher diesem eigentlich zu”,⁶ amikor a híres jelenetben Heinrich megkérdi Zyanét: „Wo gehen wir denn hin?”, mire a lány azt feleli: „Immer nach Hause”.⁷

A hajnali (*Dämmerung*) útra kelés bevezető részében az elbeszélő a „Dämmerung” kapcsán a következőket közli:

In allen Übergängen scheint, wie in einem Zwischenreiche, eine höhere, geistliche Macht durchbrechen zu wollen; und wie auf der Oberfläche unseres Wohnplatzes die an unterirdischen und überirdischen Schätzen reichsten Gegenden in der Mitte zwischen den wilden, unwirtlichen Urgebirgen und den unermesslichen Ebenen liegen, so hat sich auch zwischen den rohen Zeiten der Barbarei und dem kunstreichen, vielwissenden und begüterten Weltalter eine tiefsinnige und romantische Zeit niedergelassen, die unter schlichtem Kleide eine höhere Gestalt verbirgt.⁸

⁴ Novalis: Heinrich von Ofterdingen. In Paul Kluckhohn – Richard Samuel (Hrsg.): Novalis: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Zweite, nach den Handschriften ergänzte, erweiterte und verbesserte Auflage in vier Bänden und einem Begleitband. Erster Band, Das dichterische Werk. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1960, 202.

⁵ I. m. 322.

⁶ I. m. 205.

⁷ I. m. 325.

⁸ I. m. 204. Kiemelés – H. G.

Az átmenet (*Übergang*), vagyis a derengő állapot (*Dämmerung*), akárcsak az ébrenlét és az álom, a tudatos és tudatalatti közötti állapot egy magasabb, szellemi hatalom felé mutató közties birodalmat (*Zwischenreich*) jelöl. Az átmenet analógiájaként a földi lakhely a földalatti és földfeletti (földöntúli) kincseket rejtő vidékek, síkságok és őshegyek között, a középen helyezkedik el. A konkrét lokális képhez temporális horizont kapcsolódik: a nyers és barbár korok és a művészetekben gazdag, sokat tudó és gazdag világkorszak között, vagyis múlt és jövő között mély értelemmel rendelkező és romantikus kor helyezkedik el (jelen), mely magában hordoz egy „magasabb alakot” is. Ez a „magasabb alak” – többek között – a második részben szintén megismétlődik mint lelkiismeret (*Gewissen*), mely minden személyiség csírája, kiáltja a fájdalmat, a szükségét és nyomort, ez a legmagasabb oszthatatlanság titka, nem megmagyarázható, akárcsak a költészet, lényege a szabadság, a mester-ségbeli tudás (*Meisterschaft*) vagy uralom (*Herrschaft*), és mint közvetítő, isten földi képviselője benne lakozik minden emberben. Röviden: ez a „Gewissen” a mennyei ősember: „Das Gewissen ist der Menschen eigenstes Wesen in voller Verklärung, der himmlische Urmensch.”⁹

Az ember fejlődése ez alapján tehát szintén toposzszerűen hármas tagoltságú:

1. a gyermekkor, melyre az ártatlanság, a harmónia, a teljesség, a „virág-lét” (*Blumenexistenz*) jellemző;
2. a felnőttkor, melyben az ember gazdag lakoma maradványa, állatias szeretet, gyűjtő, emésztő lánglét, és embertelen természet (*unmenschliche Natur*) jellemzi. Ez a két állapot múlandó. Ezt követi
3. a magasabb gyermekkor, az újra meglelt Paradicsom, a halhatatlan és oszthatatlan lét.

A romantikus jelenkor embere csírájában magában hordozza a magasabb gyermekkor lehetőségét, de nem mindenki képes kifejleszteni magában azt, mint például Heinrich apja sem. Heinrichnek viszont sikerül, mivel a második részben már magasabb szinten jelenik meg, és Mathildével kötött örök nászukból megszületik Astralis. Erre utal Heinrich akkor is, amikor Mathildének az ősképről beszél: „Deine irdische Gestalt ist nur ein Schatten dieses Bildes. Die irdischen Kräfte ringen und quellen um es festzustellen, aber die Natur ist noch unreif; das Bild ist ein ewiges Urbild, ein Teil der unbekanntenen heiligen Welt.”¹⁰

Ezt a három szakaszos világkorszak-fejlődést hivatott kifejezni az ifjú dala is a kereskedők Atlantiszról szóló meséjében:

⁹ I. m. 332.

¹⁰ I. m. 289.

Er handelte von dem Ursprunge der Welt, von der Entstehung der Gestirne, der Pflanzen, Tiere und Menschen, von der allmächtigen Sympathie der Natur, von der uralten goldenen Zeit und ihren Beherrscherinnen, der Liebe und der Poesie, von der Erscheinung des Hasses und der Barbarei und ihren Kämpfen mit jenen wohltätigen Göttinnen, und endlich von dem zukünftigen Triumph der letztern [...] der Verjüngung der Natur und der Wiederkehr eines ewigen goldenen Zeitalters.¹¹

Erre a három szakaszos fejlődési sémára épül Klingsohr bonyolult, mitikus meséje is a hajdani aranykorról, az átmeneti, barbár jelenről és a visszanyert örök aranykorról, amely közvetlen átmenetet (*Übergang*) képez az első, immanens és a második, transzcendens, vagy legalábbis transzcendenciába vezető rész között.

A mese sémája:

I. ÉSZAK (csillagvilág)

Hős – Vas – Perseus

ARCTUR (király) ----- SOPHIE (bölcesség)



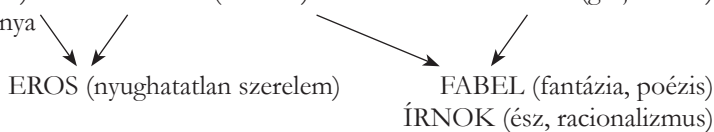
FREYA ----- EROS
(észak, béke) ---- (dél, szeretet)

II. HOLD (Az álmok birodalmának királya, Ginnistan apja)

III. „KÖZTES BIRODALOM” („ZWISCHENREICH”)

ANYA (szív) ----- APA (értelem) ----- GINNISTAN (gerjedelem)

mennyei anya



EROS (nyughatatlan szerelem)

FABEL (fantázia, poézis)
ÍRNOK (ész, racionalizmus)

IV. ALVILÁG: „Licht und Schatten schienen hier ihre Rollen vertauscht zu haben”
SPHINX

HÁROM NÉNE (párkák)

¹¹ I. m. 225.

A mesében az északi csillagvilágban akkor szűnik meg a hajdani aranykor, amikor Sophie lemegy a köztes világba. Arctur egyedül marad lányával, Freyával a jégbefagyott birodalomban. A hős (Vas, Perseus) kardját kihajítja a világba, szilánkjai széthullanak mindenfelé, és ezzel elkezdődik a történet. A köztes birodalomban az Anya (szív) és az Apa (értelem) gyermekükkel, a csecsemő Erosszal (nyughatatlan szerelem) és Ginnistannal (gerjedelem), illetve az Apa és Ginnistan gyermekével, Fabellel (fantázia, költészet) és az írnokkal (ész, racionalizmus) egy nagy térben helyezkedik el. A háttérben oltár, mellette Sophie (bölcesség), kezében az igazság vize, melybe az írnok teleírt papírjait belemártva többnyire üresen húzza ki, vagyis a racionalizmus feljegyzései nem állják ki az igazság próbáját. Ginnistan Erosszal elmegy apjához, a Holdhoz, az álomvilágba, ahol Eros egy színjátékban megpillanthatja a jövőt. Ginnistan elcsábítja Erost. Első nászuktól szárnyas amorettek születnek, akik nyilaikkal gerjedelmet keltenek az emberekben. Közben Fabel az írnok elől lemenekül az alvilágba, ahol párkák szövik az élet fonalát. Fabel mint a legaktívabb szereplő az alvilág és a csillagbirodalom között mozogva, Arctur segítségével legyőzi a párkákat, akiket végül Perseus tesz ártalmatlanná. Közben az írnok fellázad, megkötözi az Anyát, és kenyéren és vízen tartja az Apát. Az Anyát elégetik, a máglya tüze magába szívja a nap fényét, ami végleg kihuny, ezzel megszűnik a Nap birodalmának az uralma, vagyis a nappal és éjszaka ciklikus változása, ami az örök és változatlan aranykor előfeltétele. Az Anya hamuját Fabel segítségével Turmalin összegyűjti, és a bölcesség és igazság vizével összekeverve mindenki iszik belőle – a szív, a szeretet és az élet tehát mindenkiben benne lakozik. További bonyodalmak után végül Eros, kinek szárnyát Perseus elnyesi, így a mohó, érzéki szerelem higgadt szeretetté válik, felmegy az északi csillagbirodalomba, elveszi Freyát: az északi béke és a délszaki szeretet egyesülvé az új aranykor új uralkodópárja. Megszűnik a háború és a káosz, beköszönt az örök béke kora. A köztes birodalom helytartója az Apa (értelem) és Ginnistan (gerjedelem) lesz, vagyis a köztes birodalomban, nászukhoz hasonlóan, melyből gyermekük, Fabel született, a fantáziát és a poézist képviselő gyermekek fognak születni. Sophie karkötőt helyez az ifjú pár kezére, Freya a nép közé dobja a karkötőt, ami az emberek feje fölött glóriaként ragyog. Perseus sakkot nyújt át Erosnak, melybe minden háború be van zárva. A királyi trónus nászággá változik át, fölötté Phönix és Fabel, az élet fonalának új őrzője lebeg. Béke és szeretet honol és uralkodik tehát az örök tavaszban, melyre a fantázia és költészet vigyáz. Az új aranykor északon, a csillagbirodalomban jön létre az északi és déli mitológia egyesülésével. A mese és az első könyv Fabel szavaival végződik:

Gegründet ist das Reich der Ewigkeit,
In Lieb' und Frieden endigt sich der Streit,

Vorüber ging der lange Traum der Schmerzen,
Sophie ist ewig Priesterin der Herzen.¹²

Az új aranykorban egy a mindenben és minden az egyben, az álom valósággá vált, a valóság pedig álommal. Az első könyv végén a várakozás kétszeresen beteljesül: egyrészt Klingsohr meséjében, másrészt Heinrich fejlődésében, aki mennyei zarándokként folytatja útját a második könyvben.

Keine Ordnung mehr nach Raum und Zeit
Hier Zukunft in der Vergangenheit.
Der Liebe Reich ist aufgetan,
Die Fabel fängt zu spinnen an¹³

– hirdeti Astralis „A beteljesülés” elején.

Ismétlődés és fokozás a „szent család” alakzatában – az anya és az apa szerepe

A szent család toposza ugyancsak ismétlési struktúrákban jelenik meg. A toposz-jellegre utal, hogy a családtagoknak többnyire nincs nevük, és az Anya többször korán meghal, tehát a mindenkori történés idején már nincs jelen – végeredményben persze mint Mária örökké jelen lesz (lásd Klingsohr meséje). Az első család tehát az első rész szövegvilágának reális szintjén: Heinrich apja (névtelen), Heinrich anyja (névtelen) és Heinrich (a leendő költő). A másik „reális” családot Klingsohr, a korán elhalt Anya és Mathilde alkotja. A reális szférából való átmenetet Heinrich, Mathilde és Astralis biztosítja. A három család sémája a következő:

¹² I. m. 315.

¹³ I. m. 318.

Apa (Heinrich anyjának apja: költészet, dél) ----- **Anya** (meghalt)

Apa ----- **Anya**
(kézműves, észak) ↔ (költészet, dél)

Klingsohr (költészet) ----- **Mutter**



Heinrich ----- **Mathilde**

állomások: idegen (kék virág)
kereskedők (2 történet)
lovag (harc) ↔ Zulima (béke, költészet)
bányász (természet)
remete (történetírás)
Klingsohr (költészet)
Mathilde (szeretet)

ASTRALIS

(sziderikus, androgün, isteni gyermek)

A „szent család” – apa, anya, fiú – hármasságában a szellemi (apa) és a természeti (anya) princípiumok egymást vonzó-taszító, immanens, duális tagoltsága, a tökéletes egyes szám kettéosztottsága jelenik meg, a fiúban pedig az újra elnyert tökéletesség, az egyes és kettes számot egyesítő hármas szám szimbolikája érvényesül. Ebben a rendszerben a szellem mint férfi-megtermékenyítő princípium örök és mozdulatlan, míg a természet állandó organikus változásban – születésben, halálban és újjászületésben – mint befogadó-női princípium manifesztálódik. Ezért kell meghalnia az anyának az Atlantisz-mesében, Klingsohr meséjében, Marie von Hohenzollernnek és Mathildének. A regénytörödéek végén Heinrich megkérdezi Sylvestert, miért kell meghalnia az anyának. Sylvester nem szavakkal felel, mégis egyértelmű választ ad Heinrichnek:

’Glücklicher Vater’, sagte Heinrich. ’*Euer Garten ist die Welt. Ruinen sind die Mütter dieser blühenden Kinder. Die bunte, lebendige Schöpfung zieht ihre Nahrung aus den Trümmern vergangner Zeiten. Aber mußte die Mutter sterben, daß die Kinder gedeihen können, und bleibt der Vater zu ewigen Tränen allein an ihrem Grabe sitzen?*’

Sylvester reichte dem schluchzenden Jünglinge die Hand, und stand auf, um ihm ein eben aufgeblühtes *Vergißmeinnicht* zu holen, das er an einen *Zypressenzweig* band und ihm brachte. Wunderlich rührte der Abendwind die *Wipfel der Kiefern*, die jenseits der *Ruinen* standen. Ihr dumpfes Brausen tönte herüber. Heinrich verbarg sein Gesicht in Tränen an dem Halse des guten

Sylvester, und wie er sich wieder erhob, trat eben der *Abendstern* in voller Glorie über den Wald herüber.¹⁴

Az atya a világot jelentő metaforikus kert ura és kertésze. Az anyák az új élet létrehozása után rommá válnak – akárcsak a nefelejcs, mely kétnyári virágként az első évben kihajt, majd a másodikban, amikor kivirágzik, anyanövényként elhal, és amely színével ugyancsak utal a kék virágra, melynek nyomába Heinrich útja elején elindul. Sylvester a zokogó Heinrichnek válaszként egy épp kivirágzó nefelejcsot ad, melyet egy ciprusághoz köt. Az elmúlás, a gyöngéd emlékezés és szeretetteljes búcsú virágát összekapcsolja a délszaki ciprussal, ami a halálra utal, de táplálja a túlvilági élet reményét, a halhatatlanságot is, mivel Isten kertjének növénye.¹⁵ Ezután érinti meg az (erdei)fenyő csúcsát az esti szél. Az északi féltekén honos örökzöld fa egyértelműen a halhatatlanságra utal. A fenyő az elhalt anyák romjain túl (*jenseits*), egy másik szférában – az örökkévalóban – honos. A Sylvester vállára boruló Heinrich képét az erdő fölött dicsfényben feltűnő esthajnalcsillag (*Abendstern*) zárja, ami a sziderikus szférára utal, és magában foglalja, feloldja az est és a nappal ciklikus dualitását, és a halálon túli egységet jelöli.

A szeretet mint végtelen ismétlődés az igazi – romantikus – poézis egyik alapeszméje, melyről a regény kapcsán Rudolf Haym a következőképpen nyilatkozik:

Die Liebe hatte er (Novalis) ja als diejenige Form des Sittlichen bezeichnet, welche die Möglichkeit der Magie verbürge. Sie ist ihm ebendeshalb die Seele des Romans. „Die Liebe“, sagt er, „hat von jeher Romane gespielt, oder die Kunst zu lieben ist immer romantisch gewesen“. Woher und warum? Das macht: „die Liebe ist das höchste Reale, der Urgrund; alle Romane, wo wahre Liebe vorkommt, sind Märchen, magische Begebenheiten.“¹⁶

¹⁴ I. m. 327–328. Kiemelés – H. G.

¹⁵ Vö. Ezékiel 31,8.

¹⁶ Rudolf Haym: Novalis: Heinrich von Ofterdingen. In Jost Schillemit (Hrsg.): *Deutsche Romane von Grimmselbhausen bis Musil*. Bd. III. Fischer Bücherei, Frankfurt/Hamburg, 1966, 127.

Gyenge Zoltán*

Schleiermacher vallásos érzülete**

1799-ben írja Schleiermacher: „A vallás lényege nem a gondolkodás és nem is a cselekvés, hanem a szemlélet és az érzés (*Gefühl*). Majd kissé később: „A vallás pedig a végtelent keresi az emberben, amelynek az ember, miként minden egyedi és véges dolog is, lenyomata és kifejeződése.”¹

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) mindössze 31 éves, amikor a fentebbi sorokat írja. A tősgyökeres lelkészcsaládból származó, pietista nevelésben részesült ifjú Nieskyben a herrnuti, majd a barby-i közösség intézményében nevelkedett, de később mind a herrnhutizmussal, mind az atyai akarattal szakítva a Hallei Egyetem hallgatója lesz, ahol korábban „földije”, a Leibniz és Kant közötti német filozófia legjelentősebb képviselője Christian Wolff is tanított. Halléban legfontosabb tanára Johann August Eberhard. Eberhard, aki már 1772-ben publikált egy művet *Neue Apologie des Sokrates* címmel, vezette be Schleiermachert az antik filozófia rejtelmeibe. A későbbi antik filológiai kutatásokhoz innen kapta az első inspirációt. Schleiermacher tevékenysége meglehetősen sokrétű volt, és hatása is több irányú. A 20. század fedezte fel, hogy hermeneutikai próbálkozásai jelentik az alapot, ahogy azt Hans-Georg Gadamer is pontosan látta, a később hermeneutikai megközelítés számára. Ugyanakkor vallásfilozófiai írásai is egyfajta kezdetet jelentenek a 19. században kibontakozó valláskritika számára.

1796-ban került Schleiermacher mint lelkész a berlini Charité Kórházba. Itt találkozott Friedrich Schlegellel, akivel közösen határozták el azt, amit aztán ő egyedül valósított meg: Platón műveinek németre való átültetését, aminek jelentősége – mint tudjuk – szinte felmérhetetlen. Túl azon, hogy német nyelvterületen még mindig ez a leginkább használt fordítás, a fordító jegyzeteitől, kommentárjaitól számítható a modern Platón-filológia is. Részt-

* A szerző a Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszékének egyetemi tanára; gye@philo.u-szeged.hu

** A szöveg alapját képező előadás 2012. április 20-án hangzott el A Goethe-kor érzelemelmélete című szegedi konferencián. A konferencia létrejöttét az OTKA „Affektivitás a filozófiában” (K 81576) című kutatási projektje támogatta.

¹ F. D. E. Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967, 49. Magyarul: F. D. E. Schleiermacher: *A vallásról*. Ford. Gál Zoltán. Osiris, Budapest, 2000, 31.

vevője lesz a korai német romantikának helyt adó Henriette Herz által vezetett szalonnak, és magával a hölgygel is szoros kapcsolatba kerül. Henriette adott neki olasz és spanyol nyelvórákat, miközben együtt olvasták Platón és Spinoza műveit – ami némi pletykára is alapot adott. Berlin egyébként is fontos állomás az életében, mert egy hallei egyetemi intermezzo után ismét visszatér, hogy Humboldtval részt vegyen a berlini egyetem szervezésében. 1810-ben ennek az újonnan alapított egyetemnek a professzora, és a teológiai fakultás első dékánja lesz.

A vallásról szóló beszédeinek későbbi hatását ugyancsak nehéz túlbecsülni. Hogy mást ne említsünk, Søren Kierkegaard megfelelő alapot talál Schleiermacher műveiben a maga egyházellenes érveinek. Kierkegaard könyvtárában több műve is megtalálható volt, többek között a *Predigten* (4 Bände. Berlin, 1834), a *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche* (3te Ausg, 2 Bände. Berlin, 1835), a *Dialectik* (herausgegeben von L. Jonas. Berlin, 1839), a Platón-fordítások és természetesen az *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, mégpedig két változata, az 1821-es és az 1843-as kiadás is.²

A beszédek legfontosabb elemei az intézmény-ellenesség, nevezetesen a közvetítés kérdése és annak kritikája, a bűn újfajta értelmezése, a keresztény dogmatika kritikája, és a morális megalapozás helyett az *érzék* előtérbe állítása. A „gyakorlatművészet, a spekuláció tudomány, a vallás pedig a végtelen iránti érzék és ízlés”.³ Schleiermacher szerint vallásosnak lenni annyi, mint az „univerzumot szemlélni”, amihez azt a némileg meglepő kijelentést fűzi hozzá, hogy „ha már nem tagadhatjátok, hogy az istenről alkotott eszmétek az univerzum szemléletének a függvénye, akkor azt is el kell ismernetek, hogy *bizony lehetséges, hogy egy isten nélküli vallás jobb lehet, mint egy másik istennel*”.⁴ Hogy ez pontosan mit jelenthet, azt egy másik helyről vett idézet világítja meg: „[...] hát nem sokkal inkább vallásos az, aki Egyként és Mindenként szemléli az univerzumot, még ha isten eszméje nélkül is?”⁵ Ez a megállapítás nagyon is emlékeztet Kierkegaard-nak arra a gondolatára, hogy a döntő minden esetben a hitben való szemlélet és érzés, a szenvedély, a hit szenvedélye, ami a tartalom, és nem a forma; azaz lehet istenhívő az is, aki bálványt imád, de szenvedéllyel, míg az, aki minden egyházi szertartás betart, áldozik, keresztelkedik, oltár előtt imádkozik, de nincs benne szenvedély, igazában véve bálványimádó. Schleiermacher nem áll ettől távol, hisz nála a „fantázia” játssza azt a szerepet, amelyet Kierkegaard-nál a „szendély”; pontosan tudja, hogy

² Vö. A Kierkegaard-könyvtár teljes katalógusa. In Gyenge Zoltán: *Kierkegaard élete és filozófiája*. Attraktor Kiadó, Máriabesnyő–Gödöllő, 2007.

³ Schleiermacher: *Über die Religion*. Id. kiad. 51. (Fordításom eltér a magyar kiadástól.)

⁴ I. m. 95. (Kiemelés – Gy. Z.)

⁵ Schleiermacher: *A vallásról*. Id. kiad. 70.

ez a legmagasabb rendű és legeredetibb az emberben, s ami ezen kívül létezik, az a szürke reflexió, a puszta spekulatív bölcsekedés világa.

Fontos újdonság Schleiermachernél a halhatatlanságról vallott gondolata. A novalis-i elmélkedéstől némileg eltérve, és eltérve attól a felfogástól is, amely a vallást egyfajta támogatásnak, helyesebben: vigasznak fogja fel, amely segít legyőzni a halálfélelmet azzal, hogy túlvilági reményekkel kecségtet, ő úgy gondolja, hogy a halhatatlanság utáni vágy teljességgel pogány, vallástalan, a vallástól való végtelen elidegenedés, mert ellentmond a vallás szellemének. Akik a halhatatlanságra vágnak, azok a gyenge jellemek, azok számára a vallás teljes eredetisége sem tárulhat fel. „Emlékezzetek, hogyan törekszik bennünk minden arra, hogy személyiségünk élesen határolt körvonalait kitágítsuk s fokozatosan elveszítsük a végtelenben, hogy az univerzum szemlélése során szeretnénk annyira egyik lenni vele, amennyire ez csak lehetséges, ők pedig ellenállnak a végtelennek, nem akarnak kilépni magukból, nem akarnak egyebek lenni önmaguknál, aggódva féltik individualitásukat.” Ez az individualitás-féltés Schleiermacher szemléletében nem fér össze az univerzalizáció iránti fogékonysággal, annak tiszta tagadása, hiszen ha belegondolunk, az egyetemes fogalmilag is szemben áll az egyessel, ellenséges fogalom, hegele értelemben véve egyik a másik megszüntetésére törekszik. „Emlékezzetek, mi volt a vallás legfőbb célja: hogy az ember fölött és túl az emberen felfedezzük az univerzumot.”⁶

Ha jobban belegondolunk, itt arról van szó, hogy az individuális, ha azt állítja, fontos számára a vallás, életét adja egy istenért, mindeközben oly mohón vágyik a halhatatlanságra, hogy mindent, még az istenhitét is kész feláldozni érte, akkor alapvető ellentmondásba keveredik önmagával. A vallás, bármilyen istenben való hit, az univerzális akarása, hisz Isten azáltal isten, végtelen, hogy a végestől „toto genere” (Schelling) különbözik, vagyis ha a véges vágyik a végtelen felé, akkor a legnagyobb értelmetlenség, a legszerencsétlenebb gyengeség arra (is) vágnia, hogy a végességét megőrizze. Ha az ember célja, valós célja a vallásban az emberen túlit felfedezni, és az emberi panasz mindig arról szól, hogy ezen a világon ez nemigen sikerülhet, nos, akkor „ők azonban még az egyedüli alkalmat, a halál kínálta lehetőséget sem akarják megragadni, hogy az ember-volt fölé (*über die Menschheit hinaus*) kerekedhessenek, amiatt aggódnak, hogyan viszik magukkal az ember-voltot a túlvilágra, és legfeljebb nagyobb szemekre és jobb vétagokra vágnak.”⁷

Schleiermacher nem véletlenül vált át iróniába. Ne felejtjük el, hogy ez a beszéd a magukat művelteknek tartó emberekhez szól. Ez egy „Kampfschrift, amellyel Schleiermacher a vakbuzgó ortodoxiának és egyben az ábrándos

⁶ I. m. 72.

⁷ Schleiermacher: *Über die Religion*. Id. kiad. 98; *A vallásról*. Id. kiad. 72.

lelkű (*schwämerisch*) romantikának is oda akar csapni”.⁸ A meg nem értésnek ez a szintje kifejezetten bosszantja. Nem érthető, hogy ha valaki az univerzalista, az egyetemest, az általánost teszi meg élete központi elemének, akkor hogyan ragaszkodhat már-már mániákusan az egyes, partikuláris létezéshez. Értelmetlenség, badarság és szánalmas nyavalygás. Szerinte – ezzel szemben – éppen arra kell törekedni, hogy az egyes személyiségből mindinkább eltűnjön az, ami egyes, mindinkább töltse el ennek helyét az univerzális, az univerzalitás érzése, próbálja meg az ember az univerzum szeretete által áthatva átadni magát annak az érzésnek, amelynek el kell töltenie a lelket, amikor éppen önmaga megszüntetésére törekszik. A következőket szögezi le: „Isten nem minden, hanem csupán egyetlen összetevő a vallásban, és az univerzum sokkal több nála; ti sem hihetitek Istent önkényesen, vagy csupán mert a vigasztalására vagy segítségére van szükségetek, hanem csak akkor, ha nem tehetek másként. A halhatatlanság nem lehet igény, ha előbb nem volt feladat, amit megoldottatok.” És a legszebb megállapítás: „Eggyé lenni a végesben a végtelennel, és örökkévalónak lenni a pillanatban, ez a vallás halhatatlansága.”⁹

Nem túlzás azt mondanunk, hogy a pillanat és az örök összekapcsolása olyan, mintha Kierkegaard írta volna *A szorongás fogalmában*. Hisz a pillanat nem más, mint az időbe zárt időn-kívüli, azaz genetikus vonatkozásban egy az örökkel: mindkettő időn kívüli, csak az egyik az időbe zártan, a másik az idő keretén túl. Azonban ez a hasonlatosság fontos lesz abból a szempontból, hogy az időbeli ember az időn kívüli pillanatban érintkezhet az örökkel mint ugyancsak időn túli tényezővel. „Örökkévalónak lenni a pillanatban” (*ewig sein in einem Augenblick*) a legtökéletesebb kifejezése mindennek.

Ezzel együtt a gondolat másik fontos eleme a véges és végtelen egysége, a *hen kai pan* gondolatának megfelelően, ami, mint tudjuk, egyszerre jelentette a görög egység gondolatát és vonhatta magára a spinozizmus vádját is. Egy biztos: a véges és a végtelen, az időbeli és az örök, az emberi és az isteni, a tökéletlen és a tökéletes (a sort még folytathatnánk) egységének képzete nem az élő egzisztencia pillanatnyi sajátja lehet, nem a paradoxon megjelenése az ésszerűnek hiposztazált világban, nem a partikuláris egyes felváltása az univerzálissal, hanem a végesség megszüntetése a végtelenre tekintettel, ami miatt teljesen érthetővé, sőt jogossá válik az a gondolat, hogy a halhatatlanság utáni vágy teljességgel ellentmond a vallás igazi szellemének, egészében véve vallástalan.

Ezek a szokványostól eltérő gondolatok magyarázzák, vagy ha nem is magyarázzák, de teszik értelmessé az intézmény- és közvetítés-ellenességet is.

⁸ Christian Deuper: *Analyse: Friedrich Schleiermachers fünfte Reden „Über die Religion”*. Grin, 2007, 4.

⁹ Schleiermacher: *A vallásról*. Id. kiad. 73.

Pontosabban azt a heves igényt, amellyel Schleiermacher az államot el akarja választani az egyháztól, a vallástól. (Kierkegaard utolsó művében *A pillanat*-ban ugyancsak számos hasonló gondolatot vet fel. Nem véletlenül.)

„Az egyház ténylegesen is annál közömbösebb lesz számunkra, minél inkább gyarapodnak a vallásból, a legjámborabbak pedig büszkén és hidegen kiválnak belőle.”¹⁰ Az egyház minél inkább világi hatalomra tesz szert, annál inkább eltávolodik eredeti jelentőségétől, lényegiségétől, ezért akik valóban hisznek, azok inkább kiválnak belőle, és megpróbálják hitüket egyénileg artikulálni. Innen mindössze egy lépés az egyház nélküli vallás, onnan pedig a vallás nélküli istenhit, amely jelenleg is a legnagyobb „vallást” jelenti ezen a világon. Hinni valamilyen lényben, az univerzumban, egy törvényben, mely a világi *harmonia praestabilitat* fenntartja, de nem gyakorolni semmiféle liturgiát, nem fogadni el a közvetítést, mert a *hit* egy személyes dolog, a legszemélyesebb, amihez rajtam és Istenen kívül senkinek semmi köze, pontosan ez lehet a hit igazi lényege. Ahogy Nietzsche fogalmaz: „A keresztény ember élete végül is pontosan az az élet, amelyről Jézus azt hirdette, hogy meg kell szabadulni tőle.”¹¹

Az egyház, a pap, amikor világi hatalomra tör, sokkal inkább megtagadja a keresztényi elveket, amiből Schleiermacher is levonja a logikus következtetést: „ki másnak köszönheti az egyház a szervezetét és fölépítését, ha nem a papoknak – ami teljesen ellentmond a vallás szellemének?”¹² Azaz ő még nem megy el a végsőkéig. Nem mondja ki, hogy a papok, az egyház nem csupán a vallásnak mondanak ellent, hanem a hitnek is, amely a személyesség legbenső kifejeződése kellene hogy legyen, de azt – mondja majd Kierkegaard – éppen a pap áldozza fel az oltáron.

Ebből a szempontból a legfontosabb ellensége a vallásnak, a kereszténységnek az *állam*. Kierkegaard ezzel kapcsolatban a következőképpen fogalmaz: míg egyetlen ember nem alkothat államot, addig az igaz kereszténységhez egy ember is elég. Ezért – mondja ki talán legfontosabb gondolatát –: „ha már mindenki kereszténnyé lett, a »keresztény« szó értelmét veszti”.¹³ Ha már mindenki keresztény, nincs többé kereszténység, mivel az eredetileg *minőséget* tartalmazó fogalom megszűnik a *menyiség* által. Ha arra lennénk kíváncsiak, hogy ezeknek az 1855-ben leírt gondolatoknak volt-e előzménye, bizvást igennel válaszolhatnánk, ha elolvassuk Schleiermacher ezzel kapcsolatos szavait: „Ki bűnös tehát abban, ha a méltatlanok foglalják el a szentség

¹⁰ I. m. 106.

¹¹ F. Nietzsche: *A hatalom akarása*. Ford. Romhányi Török Gábor. Cartaphilus, Budapest, 2002, 103.

¹² Schleiermacher: i. m. 109.

¹³ Kierkegaard: *Samlede Værker* I–XIV. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange. Gyldendalske Boghandel, København, 1901–06. XIV., 145.

virtuózainak a helyét, s ha az ő felügyeletük mellett mindaz belopózhat és megszilárdulhat, ami a vallásnak leginkább ellenére van? Ki más tehát a bűnös, mint az állam, a maga rosszul értelmezett nagylelkűségével?” Mert az egyház – miként az állam is – szerepet tévesztett. „Nagyjában és egészében átadta az egyháznak a nevelés gondját és felügyeletét; azt akarja, hogy a népet, amely az állam törvényeit nem érti, a vallás védőszárnyai alatt, közösségi formában tanítsák a kötelességre és az erkölcsi érzületre; azt követeli, hogy a vallás, ereje és az egyház irányítása által, *kejelentéseiben igazolja az állam tetteit polgárai előtt.*”¹⁴

Ez egy üzlet. Az állam támogatja az egyházat, pénzt, hatalmat ad neki, fontos állami funkciókat átenged, cserébe az egyház az állam apologétájává válik. Valamit valamiért. Mindenki jól jár. Hogy közben a hit lényegtelené silányul, az már senkit sem érdekel, legkevésbé a pompás öltözetben virító papokat. Ezt Schleiermacher is pontosan így látja, amikor nem kevésbé blaszfémikus mondatait leírja: „Az egyház vezetői között sokan vannak, akik semmit sem értenek a vallásból, tagjai között pedig sokan, akiknek eszébe sem jut, hogy keressék.”¹⁵ Egy másik idevágó gondolat Nietzschétől: „Az eredeti kereszténység az állam megszüntetése.”¹⁶

Ez a hit, a vallás, az igazi egyház – értve ez alatt az eredeti tanokat hirdető és a veszélyeket is vállaló szervezetet – megtagadása, eredeti lényegének elsivárosodása. Az igazi egyház ugyanis az „én” és a „te” társas közössége, mert a vallás eredendően feltételezi a „te” létét, a vele való együttes jelenlétet, együttes cselekvést. Ez az egyházban nem csupán hiányzik, de szinte üldözött dolog, hisz bárkiben felkeltheti a kételyt a vallással szemben, a hit oldaláról nézve. A pap pedig a hit vonatkozásában mélyen ellenérdekelt, az egyház legnagyobb ellensége éppen a hívő. A nem hívő lehet csak a gyülekezet része, aki elfogadja az üzleti szabályokat, a legkevésbé hívő pedig a pap, aki az üzletet irányítja, és annak legfőbb haszonélvezője. Nietzsche ezt még ennél is radikálisabban fejezi ki, amikor azt mondja, hogy „mindenfajta természetellenesség bűnös, a legbűnösebb emberfajta a pap: ő tanítja a természetellenességet”. Majd hozzáteszi: „A pappal szemben nincsenek eszközök – csak a fegyház.”¹⁷ Persze ezt ő 1888-ban írja. Csaknem száz évvel Schleiermacher után, súlyos tapasztalatokkal terhesen.

Visszatérve Schleiermacherhez, határozott véleménye szerint az egyház és a világi javak hajszolása egymást kizáró tényezők: „Az igazi egyház szent büszkeséggel tagadta volna meg azokat az adományokat, amelyek nem segíthetnek rajta, tudván, hogy azok, akik megtalálják az istenséget, és együtt

¹⁴ Schleiermacher: i. m. 114. (Kiemelés – Gy. Z.)

¹⁵ I. m. 115.

¹⁶ F. Nietzsche: *A hatalom akarása*. Id. kiad. 101.

¹⁷ F. Nietzsche: *Az Antikrisztus*. Ford. Csejtei Dezső. Ictus, Szeged, 1993, 103.

örülnek neki az ő tiszta társas életükben, amelyben csupán legbenső létüket akarják megmutatni és közölni, semmilyen közönséges dologgal nem rendelkeznek, amit valamely világi hatalomnak kellene megvédeni a számukra, tudván, hogy semmit nem igényelnek a földön, nem is lehet szükségük egyébre a nyelvnél, hogy megértsék egymást, s egy helynél, ahol együtt lehetnek; vagyis csupán olyan dolgokat igényelnek, amelyekhez nincs szükségük semmiféle fejedelemre és az ő kegyeire.”¹⁸

Világos beszéd. Nincs szükség semmiféle állami autoritásra, de ebből logikusan következik, hogy nincs szükség semmiféle állami autoritást elfogadó, meghunyászkodó, a hatalom elveit kiszolgáló, vagy legalábbis azt közvetítő egyházra, egyáltalán nincs szükség semmiféle közvetítőre, legkevésbé akkor, ha az intézményesült, pláne hierarchikus szervezetként van jelen. A dolog odáig fajul, hogy az állam fogja kiválasztani és kinevezni a közösségek vezetőit, saját kénye és ízlése szerint, ő mondja meg, ki alkalmas, ki nem, aminek az az eredménye, hogy az egyház felkent papja nem lesz más, mint egy szürke állami hivatalnok – ahogy azt később Kierkegaard *expressis verbis* ki is mondja.

Nem véletlenek ezek a radikális, és saját korában még inkább radikálisnak számító kijelentések. A beszédek 1799-ből származnak. Maga a szerző is utal arra, hogy a változás igénye eljött. Nem tudni – írja –, hogyan zajlik majd le nálunk, hogy „vajon csak egy megrázkódtatás után-e, mint a szomszédos országban”, vagy lehetséges mindezt megegyezés útján orvosolni. A szomszédos ország Franciaország, ahol abban a pillanatban is zajlik a forradalom, megrázkódtatást hozva – a német föld kivételével – szinte egész Európára. Sokszor elkoptatott frázis, amit viszont csak ismételni tudunk: a németek a szellem szintjén vitték azt végbe, amit a franciák a társadalomban. A szellemi forradalom legalább annyira radikális volt, mint a „szomszédos országban” a társadalmi felfordulás. De akármilyen frázis is, sok dologban igaz. Az a kijelentés, amit ekkor a szerző megenged magának, legalábbis elképesztő: „Félre tehát az egyház és az állam közötti ilyen kapcsolattal! – Ez marad catói tanácsom mindvégig, vagy amíg az egyház tényleges szétrombolását tapasztalom és látom.”¹⁹ Különben itt a vég, és még társadalmi felfordulás sem kell hozzá, megöli az opportunistá unalom. De ez már Feuerbach vagy Kierkegaard tapasztalata.

El a morállal, el a joggal és a politikával az egyháztól. Nem véletlen, hogy hiába kerül Schleiermacher magas tisztségbe, ebből egy jottányit sem enged, és hogy emiatt az egyik legveszélyesebb felforgatónak tartják.²⁰ Per-

¹⁸ I. m. 116.

¹⁹ I. m. 119.

²⁰ Vö. R. Safranski: *Romantika – egy német affér*. Ford. Horváth Géza. Európa Kiadó, Budapest, 2010, 193.

sze, hisz áthatva a „szomszédos országban” zajló, és gyökeres, korábban teljesen elképzelhetetlen paradigmaváltást okozó eseményektől, ő is jóval megelőzi korát, hatása ugyanakkor felmérhetetlen lesz az utókorra nézve. Még akkor is, ha nem csupán az ortodoxia, hanem a racionalizmus képviselői is keményen támadják. Ez utóbbiak éppen a vallásos érzület gondolata miatt, ami, mint láttuk, számottevően megbotránkoztató következtetésekhez vezethet. Főként, ha hagyják.