

AZ ERÉNYEK ÉS A BARÁTSÁG ALAKVÁLTOZÁSAIRÓL: MATERIÁLIS/FORMALIS/MATERIÁLIS¹

BOHÁR ANDRÁS

AVÁLTOZÁS ÉS ALTERNATIVITÁS címben is érzékeltetett dinamikája az egyik kiindulópontja az etikátörténetben fontos szerepet játszó gondolkodók megidézésének. A formatartalom egy-egy szeletének kiemelése – nem a teljes etikai koncepció – a *javak és értékek* legfontosabb mozzanataihoz vezető utakat (Arisztotelész), az etika *formalizálódásának* kitüntetett állomását (Kant) majd az újkori etika eleddig utolsó nagy *rendszerű* kísérletét jelzi (Scheler). Azt kívánjuk érzékeltetni, hogy miként épült *természetes egységbe* a poliszpolgár boldogsága és barátsága, majd miként *univerzalizálódott* mindez teljesen más jelentés kapva – a kanti felelősség – és kötelességetikában, s hogy végül milyen *sajátos egységben* jelentkezik a probléma a közösség lehetőségfeltételeinek kimunkálásakor jelenkorunkban.

KÖZÉPEN A BOLDOGSÁG

A platóni tradícióhoz kapcsolódó arisztotelészi etika immáron nem az ideákhoz való viszonyként, ill. az ideális állam megteremtésének koordinátáival, hanem azoknak a bizonyos *valóságos* tényezők hangsúlyosságával jellemezhető. *Arisztotelész* elméleti kiindulópontja az ember, *zoon politikon*, aki a poliszban él. Itt található el – ebben a közegben – az ember a közepet, akárcsak a céllovó a táblán a saját magához mért célt, ami ugyanakkor összhangban van a polisz céljaival is. Ez boldogsága is egyben, a hozzá vezető út azonban kétféle is lehet. Az *első út* „az okosság, gondolkodással párosult cselekvő, igaz lelki alkat, ami arra irányul, ami az embernek jó vagy rossz”.² Ebben az esetben ismeretelméleti következményként jutunk az okosság erkölcsi fogalmához.

A *második út* az érzületeken keresztül vezet „az erény és a lelki rosszaság a kellemes és kellemetlen érzésekkel van kapcsolatban. Három dolog van, amire irányulhat, s ugyancsak három, amitől menekülni igyekszünk; éspedig: az erkölcsi jó, a hasznos, a kellemes; ezek ellentétei: az erkölcsi rossz, az

¹ Jelen tanulmány a Bolyai János posztdoktori ösztöndíj keretében készülő *Etikai horizontok* című monográfiám egyik részlete

² Arisztotelész, 1971, *Nikomachoszi ethika*, 1140a,1140b (ford. Szabó Miklós) Bp. Helikon 155.

ártalmas, a kellemetlen. Az erkölcsös ember ezek mindegyikében eltalálja a helyeset, a rossz ember pedig elhibázza a dolgot”.³ Az erkölcsi habitus (lelki alkat) az a készség, aminek segítségével eltalálja az ember a közepet.

A két út közötti kapcsolat a *lélekről* vallott fölfogás alapján fejthető föl. A lélek *racionális* része teoretikus és praktikus (okosság) egységekre tagolódik. A lélek *értelem nélküli* része pedig értelemnek engedelmeskedő (ide tartozik az erkölcsi habitus is) és vegetatív elemekből áll. A racionális résznek rendelődik alá a lélek értelemnek engedelmeskedő része, így az erkölcsi habitus is. Okosság és erkölcsi habitus viszonya jól tükrözi az arisztotelészi emberkép hierarchikus szerkezetét is. A bölcs tevékenysége, a szemlélődés a legmagasabb elismertségű, de ennek kerete a polisz és a természetes valóság világa.

Ez az első eset, hogy az erkölcsi cselekedet alanya a relatív *autonómiával felruházott individuum*. Ennek kiteljesedését, ill. „megújulását” láthatjuk majd a következő organikus etikakoncepciók bemutatásakor. Mindezek mellett igen fontosak az arisztotelészi etika *tartalmi* vonatkozásai is, mint a helyes életvezetést szolgálóak: bátorság, mértékletesség, szelídség, bőkezűség, becsületesség; s a szociális erények csoportja: barátság, igazságosság (osztó, kiegyenlítő).

S érdemes még egy pillantást vetnünk Arisztotelész erkölcsstanának tartalmi elemeire. „Ámde a boldog embernek, éppen mivel ember, szüksége van a külső jólétre is, mert természetünk önmagában véve még nem elég az elmélkedéshez; arra is szükség van, hogy az ember teste egészséges legyen, s az élelem és egyéb segédeszközök is rendelkezésre álljanak.”⁴ A *vagyoni* és *egyéb javakra* vonatkozó közepes állapot mintegy letéteményese lehet a középosztály egyensúlyi szerepének. És ha ez történetesen még a legnépesebb is, akkor képes megakadályozni mind a szegények, mind a gazdagok harmóniát veszélyeztető tevékenységét. Így a jó állami berendezkedés feltétele – az egyén és a polisz boldogsága – a harmonikus egyensúly megteremtése, aminek alapfeltétele, hogy minden politikai cselekedet tényszerűségeken és reális összefüggéseken nyugodjék.

S itt úsztathatjuk be a képbe a *barátság* erényét is, ami azt teszi hangsúlyossá, hogy a boldogan élő embernek hasznos barátokra egyáltalán nincs is szükségük, de *kellemesekre* igen, ezzel szemben a hatalmon lévőknek hasznos és kellemes barátokra egyaránt szükségük van, s a kettő nemigen szokott egy személyben testet öltetni.⁵

S még ha az etikai cselekvés alanya, az autonómiára törekvő individuum sok tekintetben kiszolgáltatott is a polisz világának – hisz neki csak akkor

³ Uo. 1104b, 37.

⁴ Uo. 1179a, 155

⁵ Uo. 1158a, 213.

lehet teljes a boldogsága, ha az egybeesik a poliszéval –, még akkor is az arisztotelészi formatartalmak mentek a „legtovább” az antik világban, mintegy összegezve az ember cselekvési lehetőségeit és céljait.

Már megjelenik a politikai-erkölcsi differencializálódás, ám mégis a közepet eltaláló ember boldogsága és erényeinek letéteményese nem pusztán önmaga, hanem a barátság erényét kereső és azt gyakran megtaláló, egymást igénylő emberek konkrét közössége.

SZABADSÁG, KÖTELESSÉG, FELELŐSSÉG

Ha a *konkrét közösség* valóságát és lehetőségét emeltük ki Arisztotelésznél, akkor Kantnál mindenképp az *egyetemes* és *formális* kritériumokat szükséges hangsúlyoznunk. A kanti filozófia áttekintését ennek tükrében a szabadság, kötelesség és felelősség fogalmaira kifuttatva érzékeltethető, hogy miként lehet tulajdonképpen olyan *kettőségről* és *ellentmondásról* beszélnünk az individuum szabadságának megmutatkozásakor, ami ugyan hangsúlyossá teszi az egyén autonómiájának kiküszöbölhetetlen igényét, ám *mégsem tudja* a valóságos egyedi-emberi kötődések jelentőségét a maga teljességében érzékeltetni.

A kritícizmus „előhangjait” és összetevőit a *racionalista* és *empirista* rendszerek együtt adták. *Immanuel Kant*, az újkori bölcelet egyik központi figurája, ismeretelméletével, morálfilozófiájával és esztétikájával a korszak problémáinak összegzőjeként tartható számon. Jelen vázlatban csak az *autonómiával* összefüggésben kimunkált *szabadságkonceptió* és a kötelesség feltételeire térünk ki, valamint igyekszünk jelezni azt a folyamatot, amelynek során az autonómia alapja megreped és a világrend más lényegi fundamentumra épül.

A *tiszta ész kritikájában* a megismerés határait és feltételeit vizsgálva a következő megállapításokra jut: a végső cél, melyre az ész spekulációja transzcendentális használatban (lehetőségi feltételeket kutató) irányul, három tárgyat illet: az akarat szabadságát, a lélek halhatatlanságát és az Isten létét. De mivel ez a spekulatív ész számára mindenkor transzcendens (tapasztalaton túli) marad, tehát ez csak a gyakorlati ész tartományába sorolható. Így az ember szabadságával és kötelességével összefüggő kérdések nem az *érzéki világ* természet törvényei mintájára alkottak, hanem abban a világban játszódnak le (intelligibilis), amelynek *törvényhozója* maga az ember.⁶ Kant morálfilozófiájának különböző periódusaiban más és más aspektusból vizsgálja a törvényhozó ember autonómiájának és ezzel összefüggésben a világrend megalapozásának lehetőségeit. Az *erkölcsök metafizikájának alap-*

⁶ Immanuel Kant, 2004, (ford. Kis János) *A tiszta ész kritikája*. Atlantisz, Bp., 627-638.

vetésében az erkölcs és a kötelesség forrásvidékét tárja föl. A személy értéke autonóm cselekedeteiben van, az ész célkitűző képességének segítségével, kellemes és kellemetlen állapotok értékének semmibe vételével, s pusztán az erkölcsi kötelezettségek gyakorlásával valósul meg. Itt a „célok birodalmában” az „eszés lények” mindannyian „önmagukban való célokként” kezelik a másikat. „A célok birodalmában mindennek vagy ára van vagy méltósága. Aminek ára van, annak helyébe egyenérték gyanánt másvalami is állítható; ami viszont minden ár fölött áll, tehát aminek egyenértéke sem lehet, annak méltósága van. Ami az általános emberi hajlamokra és szükségletekre vonatkozik, annak piaci ára van; ami valamely szükséglet előfeltételezése nélkül megfelel egy bizonyos ízlésnek vagy kedélyünk pusztá cél nélküli játéka révén tetszést kelt, annak affekciós ára van; ami viszont az öncél létrejöttének egyedüli előfeltétele, annak nem pusztán viszonylagos értéke, azaz ára van, hanem belső értéke, vagyis méltósága.”⁷ Mivel az ember a célok szubjektuma, és morális cselekvéseivel betölti természeti rendeltetését, így a világrend teleológiája (célszerűsége) és az autonóm etika összhangja fennáll. A gyakorlati ész kritikájában már elhagyja a teleológikus igényeket és az ember már azért válik öncéllá, mert moralitása azzá teszi.⁸

A *gyakorlati ész kritikája* tovább viszi a fonalat *szabadság és személyiség* kölcsönös feltételezettségét vizsgálva. Az ember, aki immáron a törvényhozás szubjektuma saját szabadságával alkotja meg azokat a törvényeket, amelyek erkölcsi közösséget konstituálják. Nézzük a tiszta gyakorlati ész alaptörvényét, a *kategorikus imperatívusz*t: „Cselekedj úgy, hogy akaratom maximája mindenkor egyszersmind általános törvényhozás elveként érvényesülhessen.”⁹ Az akaratom autonómiája az összes morális törvény alapja és a nekik megfelelő kötelességek egyedüli elve – mondja Kant. Az önkény heteronómiáját így elveti, mivel külső szubjektív alapelvek, nevelés, polgári berendezkedés, éppúgy nem képezhetik az alapot, mint a belsők, például a fizikai érzés vagy a morális érzés. De az objektív elvek sem jöhetnek számításba, mint a tökély és Isten akarata.

Mindezekből következően az erkölcsi törvény egyszerre lesz a cselekvések *formális* meghatározásának alapja – láthattuk ezt a kategorikus imperatívusz általános érvényességének megfogalmazása kapcsán is – és a cselekedetek tárgyainak egyszersmind *materiális*, ám csupán objektív, meghatározási alapja a jó és rossz jegyében. De ugyanakkor a cselekedet *szubjektív* meghatározásának alapjává is válik, mert mint mozgatórugó olyan érzést hoz létre, amely előmozdítja a törvénynek az akaratra tett hatását.

⁷ Immanuel Kant, 1991, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája.* (ford. Berényi Gábor) Gondolat, Bp. 68.

⁸ Tengelyi László., 1988, *Kant.* Kossuth, Bp 108–118.

⁹ Kant, 1991. 138.

Igen fontos az, ahogy Kant megítéli a morális cselekedeteket. A legpontosabban ügyelnünk kell arra, hogy a cselekedeteket morális törvény iránti *tiszteletünk*ből adódóan hajtsuk végre, s ne pedig az eredményük iránti szeretet vagy hajlandóság szükségszerűségében találjuk meg. A kötelességből végzett cselekedet így a törvénnyel való összhangot éppúgy magában foglalja, mint annak tiszteletét. Talán ennek fontosságát hangsúlyozandóan született az az *eufórikus felkiáltás* – Kantra egyébként nem annyira jellemzően –, ami mintegy összegzi az emberek erkölcsi közösségében a kötelesség jelentőségét: „Kötelesség! te nagy fennkölt név, kiben semmi sincs, ami a hízelkedés előidézte tetszést kiváltaná, ehelyett alávetettséget kívánsz; mégsem fenyegetsz, ha mozgásba akarod hozni az akaratot, mert ez a kedélyben természetes viszolygást és rémületet ébresztene, hanem csupán törvényt szabsz, amely ellenállhatatlanul keríti hatalmába a kedélyt, s mégis akaratlanul tiszteletet ébreszt maga iránt (ha engedelmességet nem is mindig), s amely előtt elnémul minden hajlam – ha titokban ellene szegülnek is. Melyik a hozzád méltó forrás, merre van nemesi eredeted gyökere, mely büszkén kizár minden rokonságot a hajlamokkal, és mely gyökérből ered annak az értéknek elmaradhatatlan feltétele, amelyet csak az emberek adhatnak maguknak?”¹⁰ Hogy a morális törvény biztos fundamentumokon nyugodjék Kant három posztulátumot ad meg. A *halhatatlanság* abból a szükségszerű gyakorlati feltételből adódik, hogy a tartam feleljen meg az erkölcsi törvény teljes megvalósításának. A pozitív módon értett *szabadság* valamely lény oksága, ha az intelligibilis világhoz tartozik – azt a szükségszerű feltevést foglalja magába, hogy függetlenek vagyunk az érzéki világtól, és akaratunkat egy intelligibilis világ, azaz a szabadság törvénye szerint tudjuk meghatározni. A harmadik, *Isten léte*, abból következik, hogy a szabadság világa csak úgy lehet a legfőbb jó hordozója, ha feltételezzük a legnagyobb önálló jót, azaz Isten létét. Ezek a feltételek figyelembe veszik az egyén halandó és véges létét, valamint az emberi nem teljességében megnyilvánuló közös célt. Ez természetesen csak akkor valósulhat meg, ha szabad aktusok révén az ember erkölcsi közösségének törvényhozójává válik. Isten mindezekén túl, mintegy zsinórmértékként szolgál az embernek, akár azért, hogy cselekedeteinek ideális viszonyítási pontjaként egyre tovább menjen lényege megvalósításában, akár azért, hogy reményt adjon létezésével töredékes voltunk egysúlyozására.

Ugyan azt hangsúlyoztuk, hogy a kötelesség és szabadság alapjain nyugvó etika jelentette Kant programjának gerincét – legalábbis A gyakorlati ész kritikájában –, mégis *A vallás a puszta ész határain* belül tematikájából visszapillantva, a felelősség motívuma is előtérbe kerül, s a nyomok már a kötelességgel karöltve jelen voltak. Ugyanis, ha az ember szabadsága által

¹⁰ Uo. 203.

konstituálódik az erkölcsi törvény, s autonóm cselekedete képezi minden morális tettének alapját, akkor felmerül a jogos kérdés, hogy mi a rossz forrása. Kant a lelkiismeret és a felelősség működésének eredményeképpen a szabadságot jelöli meg a bűn forrásaként is. Ugyanis, ha az ember felelős saját tetteiért, már pedig az autonóm cselekedet ezt megköveteli, akkor a világban lévő rosszért is felelősséget kell hogy vállaljon. Kant a *történelem analízise* kapcsán jut arra a végső következtetésére, hogy a személyiség eredendően bűnös.

A köngsbergi gondolkodó azonban nem éri be ennek pusztá regisztrálásával, mert A vallás a pusztá ész határain belül című munkájában más alapokra helyezi erkölcsiségünket, és gyakorlatilag „visszavonja” a kriticizmus korszakának autonómiakoncepcióját és korai elméletéhez hasonlóan egy természeti szükségszerűségben mozgó etikai elméletet dolgoz ki. „Isten morális népének megalapítása tehát olyan munka, aminek elvégzése nem várható az emberektől, hanem csupán Istentől magától. Ez azonban nem jogosítja fel az embert arra, hogy tétlen legyen s a Gondviselés működésére hagyatkozzék... Ellenkezőleg. Úgy kell cselekednie, mintha minden őrajta múltnék, s csak e feltétellel remélheti, hogy a magasabb bölcsesség beteljesedéséhez segíti becsületes fáradozását.”¹¹ Azonban az isteni morális törvényadás alatt álló etikai közösség, amely mivel a lehetséges tapasztalatnak nem tárgya – láthatatlan egyház – ezért ez minden jóra való ember közvetlenül isteni, de morális világmagyarázat alatt álló eszméjét megtestesítő. Az egyház *csak igazodhat* ehhez az általános eszméhez, a lényeg az ember tisztán morális vallása, az a törvényadás, amellyel Isten eredetileg szívünkbe írta akaratát.

Kant morálfilozófiájának néhány állomására visszaemlékezve azt fogalmazhatjuk meg, hogy az autonóm etika kidolgozásának programja eredményeket hozhat, az már megint más kérdés, hogy a történelem és a valóság rácáfolhat ezekre a kísérletekre, s módosíthatja az elgondolásokat különbözőképpen. S az is kitapinthatóvá válik, ha újragondoljuk az előző probléma összefüggést, hogy tulajdonképpen az univerzalizációval, a szubjektív ízlésítélet szerepének ugyan nem teljes mellőzésével, de az esztétikai szférába való eltolásával, az erények tradicionális halmazából a *barátság eltűnik*. Még felfedezhetünk nyomokat az emberi méltóság vagy a világpolgár fogalmait szemrevételezve, ám mindezek formalizált változatai távol esnek az Arisztotelésznél említett boldogság és barátság konkrét gyakorlati erényeitől.

¹¹ Immanuel Kant, 1980, *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. (ford. Vidrányi Katalin) Gondolat, Bp.. 229.

S ha Kantnál az *univerzalizációt* emeltük ki az arisztotelészi konkrét elgondolások ellenében, akkor Schelernél a *szintézis* szerepére összpontosíthatunk. S az sem véletlen, hogy Max Scheler utolsóként szerepel a történeti-etikai panorámakép-sorunkban. Itt ugyanis nemcsak az etikának mint filozófiai kérdésfeltevésnek eddig utolsó nagy egybegyűjtéséről és rendszerezéséről van szó *A formalizmus az etikában és a materiális étiketika* magnum opusában.¹² De ugyanakkor a huszadik századi fenomenológiai látásmódot (Husserl) sajátosan értelmező és az eredeti intenciókon túllépő szemlélés/indíttatás megjelenéséről is szükséges megemlékeznünk. Ennek szellemében a scheleri etika érintkezési és távolodási pontjait jelezzük az arisztotelészi és kanti elgondolásokkal összefüggésben, majd a sajátos fenomenológiai alapjellegzetességeibe pillantásunk bele. S ezt követően négy kitüntetett kérdést járunk körül: az értékeszme, az érzület, a szeretet és a személy problémáit, amelyek jelzik azokat a bizonyos fenomenológiai „kiegészítéseket”. S végül utalunk a filozófiai antropológiai törekvések, valamint az etikai és metafizikai összefüggések természetére.

A háttér feltérképezésénél szükséges rögzítenünk Scheler *Arisztotelésszel* kapcsolatos distinkcióját. Ami egyfelől a „javak” vagy „objektív célzatok” etikájaként határozza meg elődjét, s amihez képest a materiális étiketika teljesen a modern filozófiához tartozó, s nem lehet ugródeszka a javak statikus antik objektivizmusához való visszatérés számára, de ugyanúgy nem lehet alapja az antik és újkori etika szintézisének sem.¹³

Hasonlóan plasztikus (bár sok helyen méltató) a *kanti* etikától való elhatárolódás. A kanton „túllépő” Scheler önmaga munkáját relativisztikusabbnak tekinti (ezt láthatjuk majd a szeretet és a személy problémáit taglalva), mivel a kanti etikai racionalizmus humanizmusa is csak egy mozzanatként jelenik meg az emberi szellem történetében: így az ész állandó organizációját elutasítva csak az ész eszményének állandóságát kell tekintetbe vennünk.¹⁴ S még tovább menve a Kanthoz fűződő viszony a már fent említett túllépés kereté-

¹² Vö. Vajda Mihály, 1992, *Hogyan lehetséges ma materiális étiketika?* In: uő. Változó evidenciák. Útban a posztmodern felé, Budapest: Cserépfalvi – Századvég, 179-223, ahol átfogóan jelentkezik a scheleri etika lényege, az alapértékek megjelenítésében, ám azt is hozzágondolva, hogy az összes érték harmonikus egységét megtestesítő kalokagathosz immáron nem lehetséges; valamint Berényi Gábor 1979, *Hogyan lehetséges erkölcs az erkölcstelenség világában?* In Max Scheler, 1979. 891-918., ami alapos tájékoztatás ad a mű felépítéséről és lényegi mozzanatairól.

¹³ Max Scheler *A formalizmus az etikában és a materiális étiketika* (ford. Berényi Gábor), Budapest: Gondolat Kiadó, 1979, 17. 887-888.

¹⁴ Uo. 17.

ben a materiális etika (javaké és célzatoké) elutasításában teljesebben ki, ám szükségképpen más formában mint Kantnál.¹⁵ Scheler hangsúlyozza, hogy a kanti etika a legtökéletesebb filozófiai etika, amely a tudományos belátás formájában jelent meg.¹⁶

De milyen is lesz az a tudományos szemlélet, amit Scheler magáévá tesz a fenomenológia gyűjtőfogalma alatt? Mert mint hangsúlyozza a *Fenomenológia és ismeretelmélet*¹⁷ című írásában is: nem létezik semmiféle „fenomenológiai iskola”, annak ellenére sem, hogy husserli indíttatás több szerzőnél kimutatható. Módszer és beállítódás megkülönböztetésekor az első „egy cél által meghatározott tényekre vonatkozó gondolkodói eljárás”, míg az utóbbi új tényeket fog magába bármifajta logika rögzítést megelőzően, s látás eljárásaként fogható föl. S míg a módszeren a megfigyelésnek és a vizsgálatnak egy adott eljárását értjük, addig beállítódáshoz kötődő látásban alapvetően különböző dologról van szó. „Az átélés meglátott csak az át-élő és a meglátó aktusban magában ‘adott’, annak végrehajtásában: az aktusban és csak benne jelenik meg.”¹⁸ Így ez a filozófia: „a legelevenebb, legintenzívebb és legközvetlenebb élménykapcsolat magával a világgal.”¹⁹ A fenomenológia scheleri értelemben egyfajta sajátos empirizmus és pozitivizmus, mert minden fogalomhoz, állításhoz, formulához az átélés tartalmában keresi a megfelelést.²⁰ A fenomenológia Schelernél nem a racionalizmus legtöbb formájához kötődő fogalmakat, formulákat, eljárásokat keresi, s nem teszi minden esetben a *kritérium* problémáját első helyre, hanem mindig megelőzi a vizsgálódást a „mély beleélés a szóba kerülő tények tartalmába és értelmébe.”²¹ Nemcsak a tárgyak „elképzelésére” (beleértve a teoretikus viszonyulásokat) összpontosít Scheler, hanem a „teljes szellemi át-élésre”, ami még az aktusintenciókban, a „valamiről való tudat” bizonyos módozataiban jön létre. „A világ az át-élésben elvileg ‘érték-hordozóként’ és ellen-állásként’ (*Wider-stand*) ugyanolyan közvetlenül adott, mint ahogy ‘tárgyként’ (*Gegenstand*). Tehát *azokról* a lényegtartalmakról is szó kell legyen, amelyek közvetlenül jelen vannak (*vorliegen*) és felcsillannak az olyan aktusokban – és csak bennük –, mint *valaminek az érzése* (például egy táj szépségéé, kedvességéé), mint *szeretet* és gyűlölet, az *akarás* és nem akarás, a *vallásos sejtelem* és *hit* – ellentétben mindazzal, ami csupán ilyen ‘alkalommal’, de nem ilyenfajta, hanem mint pszichikus állapotot, mint

¹⁵ Uo. 29-30.

¹⁶ Uo. 6.

¹⁷ Max Scheler 1995, *Fenomenológia és ismeretelmélet* (ford. Csátár Péter) 118. In: uő: *Az ember helye a kozmoszban* 118. Osiris, Bp.

¹⁸ Uo. 119.

¹⁹ Uo. 120.

²⁰ Uo.

²¹ Uo. 121.

érzést a belső észlelésen keresztül el-képzelő (*vor-stelligen*) az aktusokban lelek fel énemben.”²² Az a priori tartalom és lényegtartalom megkülönböztetése a lehetséges megfigyelés és indukció véletlenszerű dologtartalmától, azaz az át-élés *lényegét* és annak *tartalmának* viszonyát kitüntetett helyen kezeli Scheler. Így az át-élésben adott lényege kerül fenomenológiájának és etikájának centrumába, s ez jelzi apriorizmusát.

S mint a fenti lényegtartalmak is érzékeltették, szinte késztetés érezhető a fenomenológiai vizsgálódások etikai kiterjesztésére, mint ahogy azt Scheler a *Formalizmusban* meg is teszi, s aminek mi is nyomába eredünk elsőként az értékeszme jellegzetességeire figyelve. Az alaptétel: az *értékminőségek* nem változnak meg a *dolgokkal*. Például a kék szín sem válik vörössé, ha a golyót vörösre festjük, vagy a barátság értéke sem változik meg, ha a barátomban csalatkozom. A természetes világszemlélet észlelésében számunkra „közvetlenül” nem érzékletek tartalmi „vannak adva” hanem dolgok; ám még tovább differenciálva a kérdést Scheler megkülönbözteti az *értékdolgokat* (javakat) a dologi értékektől, s ezt úgy indokolja, hogy a javakban az érték nemcsak ráépül a dologra, de át is hatja azt. Még tovább haladva Kantot bírálva Scheler jót és rosszat nem az akarati aktus eredeti hordozójaként tekint, hanem személyi értékeként, amelyek megvalósulásuktól függenek.²³

A tevékeny személyekhez hozzákapcsolt tulajdonságok, amelyek jóságával állnak kapcsolatban erényként jelennek meg. S ez az újabb distinkció is jelzi a személy erényességének kitiüntetettséget, mert mint mondja Scheler, kellemes és hasznos lényegét tekintve a dolgok és események jellemzője s nem a személyeké, miként erkölcsileg sincsenek jó és rossz dolgok. Azonban az elgondolkodtató, s valóban az újkori kultúra eredőiben keresendő, hogy az esztétikai és etikai értékeket szétválasztja Scheler (ennyiben Kantra hasonlít), s míg az egyik csak a tárgyak értékeiként, látszatként létezik és szemléleti képszerűség illeti meg, a másik sohasem tárgyszerű, hanem személyhez kötött. Ez következik és Scheler fenomenológiai célkitűzéseiből és etikájának szelleméből, ám a személy egyszerűségéhez kötődő megjelenés az aiszthéziszis tágabb értelmében mégiscsak lényegiséget hordozó. Rendkívül fontos – már előrevetítve a személyiség felfogás egyik mozzanatát – a személy állandó aktualitása, s hogy az erényt ennek az aktualitásnak a modalitásában, a „kellő” valamilyen tekintetében élje át.²⁴

Ezt tükrözi az *értékmodalítások* között a priori rangsorkapcsolat:

1. a *kellemes és kellemetlen értéke* – az érzéki érzés funkciójaként (élvezet, szenvedés) és az „éretetérzések” érzésállapotaiként jelenik meg az *életművész* cselekedeteiben.

²² Uo. 126.

²³ Vö. Scheler, 1979, 35-52

²⁴ Uo. 142-143.

2. a *vitális érzés értéke* – aminek dologi értéke a nemes és közönséges, magába fogja az „élet” igazi lényegiségét (nem empirikus nemfogalomként) s a *hős* képében mutatkozik meg.

3. a *szellemi értékek* – az esztétikait (szép és csúnya), a jogos és jogtalan (az objektív jogrend fenomenológiai alapjait), valamint az igazság tiszta filozófiai megismerését (ellentétben a jelenségek feletti *uralom* célját követő pozitív tudománnyal) fogják magukba a *művész, törvényhozó és filozófus* vonásaiban.

4. a *szent és szentségtelen értéke* – az intencióban „*abszolút tárgyként*” adott, állapotként a boldogság és kétségbeesés, szerencse és szerencsétlenség formájában, válaszreakcióként a hit és hitetlenség és hasonló magatartásokban és eredetileg adottan a szeretet aktusában (megelőzve és meghatározva a szent tárgyat) önértékként és személyi értékként tűnik föl, reprezentánsa a *szent*.²⁵

S ehhez még hozzáilleszthetjük azt a finom elemzési szempontsört, ami az a priori kapcsolatokat jelzi az értéknagyság és az értékek „tiszta” hordozói között (személyi és dologi, saját és idegen, aktus, funkcionális és reakció, érzület, cselekvés és siker, intenció és állapot, alap, forma és kapcsolat, individuális és kollektív, ön- és következményes értékek).²⁶ Scheler ezzel egy olyan finom hálót alkot, aminek segítségével a materiális értéketika mindenkori alkotó és továbbgondolható rendszerré válik. Aminek mozgatórugója Ágoston és Pascal nyomán – túl az abszolút apriori racionális és relatív érzelmi etikán – a szív rendje, logikája, ezzel kísérletet téve az abszolút apriori és érzelmi szálak egybefonására.²⁷ S ezt hangsúlyozza a *személyiség* etikai összefüggéseit taglalva, ahol a *szeretetre* épülő teljes *megértés* az az aktus, amely egy személy eszményi értéklényegében valósul meg. Ez mind a legnagyobb *önszeretben*, mind a teljesen megértő *idegenszeretben* egyaránt megvalósulhat.²⁸ Amiből logikusan következi a Kanttól eltérő autonómia fogalom is, ahol a königsbergi mesterrel szemben követelmény minden személy erkölcsi szolidaritása.²⁹ Jellegzetes a Formalizmus zárása, a feladat kijelölés mikéntje „Mivel Isten eszméje eredeti meghatározó szerepet játszik mind a példaképek és az ellenpéldák, mind a kialakulásukat irányító értékszemélytípusok szempontjából, ezért e vizsgálódások mindenekelőtt természetesen vezetnek el az Isten lényegéről szóló tanhoz, azoknak az aktusfajtáknak a kutatásával együtt, amelyekben megjelenik Isten lényegisége (valláselmélet). Ezt annak a kérdésnek kell követnie, hogy vajon az „isteni” ilyen lényegének valóságos

²⁵ Uo. 172-180.

²⁶ Uo. 165-172.

²⁷ Uo. 389.

²⁸ Uo. 734.

²⁹ Uo. 742-743.

tételezése lehetséges, illetve szükségszerű-e a „valamiben való hit” (faith) pozitív vallásos alapaktusában, és ha igen, miként.” Mivel ez a vizsgálódás különösen annak a kutatásnak az előfeltétele, amelynek tárgya az eredeti és az ezt követő szent értékszemélytípusa és ennek igen sokféle altípusa („istenember”, „próféta”, „látnok”, „az üdvösség tanítója”, „isten küldötte”, „elhivatott”, „Üdvözítő”, „üdvvel gyógyító” stb.), ezért itt nem ismertethetjük az értékszemélytípusokkal kapcsolatos, már néhány éve készen álló tanításunkat – ha csak nem kívánnánk az Istenről szóló tanítást és a vallásfilozófiát is felvenni e munkába. Már csak ezért is előnyben részesítem az etikáról az Istennel foglalkozó tanításra való átmenetet érintő kutatásaim külön megjelentetését, mert nem szeretném megterhelni az etikának a vallás és a vallásos ethosz minden filozófiai vizsgálatától független, és ezektől függetlenül érvényes alapvető tanítását az említett másik vizsgálódás eredményeivel. Ezért az említett mű rövidesen külön kötetben lát majd napvilágot.

A jelen értekezés megköveteli annak a tanításnak a konkrét kifejtését, amely valamennyi értékszemélytípussal, rangsorokkal és altípusaikkal foglalkozik. Ezt a vizsgálatot, amelyet kezdetben ebben az írásban szerettem volna megjelentetni, s amely rendszerint részét képezi etikai előadásaimnak, nemcsak a fenti okok miatt hagyom itt el, hanem azért is, mert teljes értelmük és termékenységük csak akkor derül ki, ha közvetlenül csatlakozik hozzájuk egy másik vizsgálat, amelynek a tárgya annak a lényegi szerepnek a kutatása, amelyet az értékszemélytípusok a társadalmasodás és a történelem alapformáin belül játszanak. Ez a kutatás azonban a szociális kötelekek alapformáival kapcsolatos, és ebben az írásban csak felvázolt tanítás lényegesen konkrétabb kifejtését igényli. Csak e kifejtés alapján bővíülhet az értékszemélytípusokról és társadalmi-történelmi funkciójukról szóló tanítás az emberi „hivatások” olyan lényegtanává és etikájává, amelyben különválasztjuk a hivatások állandó és történelmileg változó mozzanatait, s feltárjuk mind változásuk, mind valamely tényleges korszakbeli és társadalombeli általános struktúrájuk mindenkori felépítésének bizonyos irányait és törvényeit.

Ez a második kiegészítés *Az emberi hivatások értékszemélytípusai és szociológiája* csak sokkal később jelenhet majd meg, mint az elsőként említett, kinyomtatásra váró munka.³⁰

Az értékek „objektív tartalmára” figyelő Scheler – mint látjuk – nem hagyja figyelmen kívül a szubjektum erkölcsi életének problémáit sem, azaz nem merül ki abban személyiségfogalma és etikája, hogy egy állam (polisz) tagjaként érje el a személy boldogságát mint Arisztotelésznél, vagy a tradíciót meghagyva és a ráció előtt utat nyitva, majd azt abszolutizálva (Descartes, Spinoza, Kant) végső soron formalizálja az erkölcsről szóló filozófiai beszédet, s

³⁰ Uo.

az érzelmeket véglegesen kiküszöbölje. De azt is hozzá kell tegyük ehhez, hogy adott korszak javakat és értékeit együttesen felmutató avagy a formális utakat kereső gondolkodói, mert a matéria útjai majdnem járhatatlannak bizonyultak számukra, cseppet sem kevesebb feladatot végeztek, mint Scheler, aki mindezt együvé akarta kovácsolni. Kivezető útjai a metafizikába, antropológiába, szociológiába, pszichológiába, pedagógiába viszont azt is megengedik, hogy semmiképpen sem lezárt építményként tekintsünk a körvonalazottakra, hanem a folytatásra figyeljünk.

S ha kérdéssor előzetes céljaként azt kívántam érzékeltetni, hogy miként épült természetes egységbe a poliszpolgár boldogsága és barátsága, majd hogyan univerzalizálódott mindez, teljesen más jelentés kapva a kanti felelősség- és kötelességetikában, s hogy végül milyen sajátos egységben jelentkezik a probléma a közösség lehetőségfeltételeinek kimunkálásakor jelenkorunkban, akkor azt mondhatjuk végül, hogy mind a konkrét materiális értékek, mind formalizált változataik csak együttesen szerezhettek érvényt a barátság magunkhoz mért már-már kihalófélben lévő erényének.

„A BARÁTSÁG EGY LÉLEK KÉT TESTBE SZAKADVA”

GARACZI IMRE

A RISZTOTELÉSZ MEGHATÁROZÁSA a barátságról lélefilozófiai megközelítésben vetíti eléink az erények e jellegzetes megjelenését, ami alapvetően olyan kapcsolat, ahol a résztvevő felek kölcsönös önérvényesítése a cselekvés nélkülözhetetlen előfeltétele. Gyökérzetét tekintve ezt, az ember természetében rejlő, erkölcsileg érvényesülő hajlamok és adottságok együttállása hozza létre. A barátság olyan *areté*, amely egy adott állapotot és tevékenységet egyszerre feltételez. A *Nikomakhoszi etika* nyolcadik és kilencedik könyve foglalja össze a barátság lelki-szellemi összefüggéseit. Arisztotelész szerint „Barátok nélkül ugyanis senkinek sem lehet kedves az élete, még ha minden egyéb jóban része van is; sőt talán éppen a gazdagoknak s az uralom és a hatalom birtokosainak van a legnagyobb szükségük barátokra, mert hiszen különben mi hasznuk volna helyzetük előnyeiből, ha nem volna alkalmuk jótétemények gyakorlására, amelyeket pedig éppen barátaikkal szemben gyakorolhatnak a legjobban és a legdicséretreméltóbban?! Avagy hogy is őrizhetnék és tarthatnák meg szerencsájukat barátok nélkül? Hiszen minél nagyobb a jólét, annál könnyebben felborulhat! A szegénységben vagy más nyomorúságban mindenki úgy érzi, hogy csak egy helyre menekülhet: barátaihoz; a barátság nagy segítséget jelent az ifjaknak, mert megóvja őket a botlásoktól; az öregeknek, mert gyámolítja őket, s könnyít rajtuk abban, aminek elvégzésére gyengeségük miatt már nem képesek; de segítséget jelent azoknak is, akik erejük teljében vannak – az erkölcsös cselekedetek végrehajtására: „Ha ketten mennek együtt” Így nemcsak a gondolkodásban, hanem a cselekvésben is többre megy az ember.”¹

A barátság érzése megalapozásában szorosan összefügg a szeretettel. Ez jelenti azt a talajt, amelyből a barátság magvainak közös gyökerei kihajtanak. Sőt Arisztotelész szerint az államot is a barátság érzése tartja össze, hiszen ez a szervezet egység és egyetértés nélkül nem állhat fenn, s a törvényhozó pedig legfőképpen az egyetértésre kell, hogy törekedjen. Azt is hozzátesszi ehhez, hogy ha a barátság érzése már kialakult, akkor már nincs is szükség igazságosságra, hiszen ebben a korrelációban az igazságosság legmagasabb szintje már alapvetően baráti jellegű. Ha valakinek sok barátja van, s szeretik, és dicsérettel illetik egymást a barátok, ezt erkölcsileg szépnek is tartjuk, és ez már megközelíti a jó fogalmát is.

¹ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1987., 215. o., fordította: Szabó Miklós (a továbbiakban: *Nikomakhoszi*)

A barátság motorja a vágyakozás, amelyben jelentős szerepet tölt be a hasonlóság felismerése, hiszen ez erősíti az együvé tartozás érzését. Ezzel kapcsolatban Arisztotelész rámutat arra is, hogy a hasonló emberek azonban egymással szembe is fordulhatnak, de ez az ellentétesség sem lehet a későbbiekben kizáró oka a születő barátságnak. Lehet-e barátunk egy gonosz ember? Avagy a gonosz barátja is csak gonosz lehet? Számptalan példa bizonyítja, hogy ha valaki egy tulajdonsága alapján vagy egy bizonyos szituációban gonoszul viselkedik, attól még azokkal szemben, akikkel nem gonosz, lehet barát, sőt két gonosz számára is a kölcsönös rokonszenv barátságként tételeződik. Ha bizonyos ügyeiben a barátom gonosz módon cselekszik, de bennünket már régi barátság fűz össze, két lehetőségem van: egyrészt gonoszúsága miatt felfüggesztem a barátságot, avagy nem szakítom meg kapcsolatunkat, hanem bízom abban, hogy barátságunk alapján be tudom bizonyítani neki, hogy aktuális cselekedeteiben tévedett, s talán megváltoztatja véleményét, s helyre áll barátságunk erkölcsi egyensúlya. A barátság célja a jó elérése. A jó pedig lehet kölcsönös avagy különös önérdék: a kölcsönös önérdék a közösen megvalósított jó, a különös önérdék pedig a barátságban keres támasztékot, és esetlegesen a másik fél önérdékének a korlátozását kéri a megvalósításhoz, s a másik fél ezt barátságból vállalhatja is.

Arisztotelész ezzel kapcsolatban felhívja a figyelmet arra, hogy a jóról rendkívül különböző a véleményünk: „az is világos, hogy senki sem azt kedveli, ami neki valóban jó, hanem azt, amit ő annak tart. Ámbár ez végeredményben egyre megy, mert legfeljebb úgy fejezzük ki magunkat, hogy rokonszenvet csak az vált ki, amit jónak tartunk. Azonban – bár háromféle okból vonzódnak egymáshoz – az élettelen tárgyak iránt érzett szeretetre mégsem szoktuk alkalmazni a barátság kifejezést, mert ez esetben nem lehet szó a barátság viszonzásáról, sem pedig arról, hogy az illető tárgyak javát akarjuk: nevetséges volna pl. azt mondani, hogy javát akarjuk a bornak, legfeljebb azt akarhatjuk, hogy megmaradjon, s aztán a miénk legyen; márpedig általános vélemény szerint a barátunk javát kell akarnunk, őérte magáért. Aki ilyenformán akarja másnak a javát, azt jóakarátú embernek nevezzük, de csak abban az esetben, ha ugyanez a hajlam nem nyilvánul meg a másik fél részéről is; mert azt a jóakaratot, amely kölcsönösségen alapszik már barátságnak nevezzük. Sőt ehhez talán még azt is hozzá kell tennünk, hogy e jóakarátúnak nem szabad a két fél előtt titokban maradnia. Mert az ember sokszor olyanokkal szemben is tanúsíthat jóindulatot, akiket sohasem látott, csak éppen feltételezi róluk, hogy jóra való, hasznos emberek; s fordítva, ugyanígy viselkedhetnek ez utóbbiak is vele szemben.”²

² *Nikomakhoszi 229. o*

Arisztotelész a barátság három típusát különbözteti meg, s mindháromban közös a vonzalom és a viszonzzeretet. Persze e kapcsolat mértékeiben különböző e három típus jellege. A haszonért egymást szeretők típusa nem az emberi tulajdonságok kölcsönös vonzalma, hanem a kézzel fogható haszon elvárása alapján kapcsolódnak össze. Ennek a típusnak sokféle módzata lehetséges, kezdve azzal, hogy valakit például azért szerettek, mert állandóan vidám, de mint ember nem áll hozzám közel, egészen addig, amikor valakitől egy deklarált barátság alapján anyagi hasznot remélek. Ezt a formát Arisztotelész *járulékos barátságnak* nevezi. Ez a barátság törekeny, nem tartós, hiszen ha megszűnik a haszon rendszeressége, már okafogyottá is válik. Ezt a típust Arisztotelész elsősorban az idősebb emberek közötti kapcsolatokban érzékeli, akik már a kellemes helyett a haszonban gondolkodnak. A tökéletes barátság Arisztotelész szerint az, amikor a felek számára az erkölcsi jó tudatos erényként jelenik meg. Ez már nem járulékos barátság, hanem az érzés éppen egymás lényegére vonatkozik, ami egyben a legmagasabb rendű közös lényeg is. Ez természetesen nem zárja ki azt, hogy egymás számára hasznosak is legyenek. Az igazi barátság kis számú, hiszen ennek létrejöttéhez hosszabb idő szükséges. Ezen kívül a bizalom megalapozása is, mint próba, időigényes. A harmadik típus a gyönyörűség érzésén alapuló barátság, ami közel áll az előbbi erényben megtestesülő formához, de abban különbözik, hogy itt már a szerelmi kapcsolat érzése is szerepet játszik. Akkor válik viszont ez a barátság látszattá, ha benne a szerelem kapcsán a pusztán gyönyört keressük, ami már lesüllyeszt arra a szintre, hogy a hasznot tekintsük elsődlegesnek. A gyönyör cseréjéért, ha nem vagyunk eléggé erényesek, a barátság látszatát is gyakorta fenntartjuk. Ha ugyanis megszűnik a gyönyör, eltűnik a haszon és vele együtt a barátság látszata is.

E három forma kölcsönhatásainak jellemzésével jelöli meg Arisztotelész a barátságot, mint értéket. Tehát az erényes barátság és a járulékos barátság közötti demarkációs vonal a lelki alkat alapján érzett vonzalom, illetve a tevékenység alapján érzett kötődés között húzódik.

A barátság formáinak alapvető összefüggései Arisztotelész megfogalmazásában, az elmúlt közel két és fél ezer évben, nem változtak. Seneca nem tartja szükségyszerűnek a barátságot a bölcs ember számára, hiszen az beéri önmagával. „A bölcs, ha beéri is önmagával, mégis akar barátot, ha semmi másért, hát hogy gyakorolja a baráti érzést: ilyen nagy erény ne heverjen parlagon.”³

Seneca is az arisztotelészi modellt követi, és a haszon és érdek alapján szövődő barátságot futónak nevezi. Részletesen elemzi a kifizetődő barátságot, s Epikurosszal vitatkozva hozzáteszi: „Mivégre szerzek barátot? Hogy legyen, akiért meghalhatok, hogy legyen, akinek

³ *Nikomakhoszi* 232. o.

halála elé vessem és feláldozzam magam; amiről te írsz, az kereskedelem, nem barátság – az előnyökhöz kapcsolódik, a következményeket veszi tekintetbe.”⁴

Rokonnak tartja Seneca a szerelmi és a baráti vonzalmoat, sőt ez utóbbit *esztelen barátságnak* is mondja, majd ehhez fűzi hozzá, hogy a bölcs, aki ugyan beéri önmagával, barátság nélkül is élhet boldogan, de megkülönbözteti az élet egyéb területeit, amihez viszont sok mindenre van szükségünk. A bölcs, ha megvalósítja önmaga számára a legfőbb jót, ténylegesen lehet boldog barátok nélkül is, de ettől függetlenül élete során kerülhet olyan helyzetbe, hogy mégsem nélkülözheti a barátokat.

Arisztotelész szerint a boldogságban élő ember számára nélkülözhetők a hasznos barátok, de szükségesek azok az emberek, akikkel kellemesen élhet együtt. A barátokban meg kell lennie az erkölcsi jónak, s ehhez fűzi hozzá, hogy a hatalom emberei kétféle barátot tartanak, egyrészt, akikből hasznot húznak, másrészt, akik kedvesek számukra; e két típus azonban nem szokott ugyanaz a személy lenni, hiszen az erkölcsös és kedves barát nem biztos, hogy alkalmas a haszonelvű célok megvalósításához. Ugyanakkor fontos hozzáfűzni azt is, hogy a barátság imént bemutatott típusainak az egyenlőségben kell alapulnia, hiszen a kölcsönösségben meg kell valósulnia az egyensúlynak. Az erényen működő barátság mentesülhet a rágalom hatásaitól, s ebben rejlik tartósságának titka.

Vannak ugyanakkor a barátságnak olyan formái is, amikor az egyensúly nem érvényesül, hanem az egyik fél például fölényben van a másikkal szemben (szülő-gyermek kapcsolat, férj-feleség viszony, uralkodók és alárendeltjeik nexusa). Ezekben a kapcsolatokban a fölény különféle módon fejeződik ki. Ennek alapja az, hogy más és más erényt követnek, azaz ugyanabból a kapcsolatból másként részesülnek a felek, de ebben az esetben ilyen az egyensúly alapja. Az egyenlőség szerepe is rendkívül eltérő a különféle barátság-típusokban Arisztotelész szerint. „Más az egyenlőség szerepe az igazságosságban, s más a barátságban: az igazságosságban első helyen áll az érdem szerinti egyenlőség, s csak második helyen a mennyiség szerinti mért egyenlőség; a barátság esetében pedig fordítva, első helyen a mennyiség szerinti, s csak második helyen az érdem szerinti egyenlőség. Ez világosan látszik akkor, ha a két fél közt erény, gonoszság, jólét vagy más tekintetben nagy különbség mutatkozik: ilyen esetben barátságról már nem is lehet szó, sőt erre az illetők számot sem tartanak. Legnyilvánvalóbb ez az istenek esetében, mert mindenféle jóban ők magaslanak ki leginkább. De világos a királyok esetében is, mert hiszen az ő barátságukra sem tarthatja magát méltónak az, aki mélyen alattuk áll; sőt a legjobbak és a legbölcsebbek barátságára sem áhítoznak a semmirekellők.”⁵

⁴ *Nikomakhoszi* 255. o

⁵ *Nikomakhoszi* 258. o

Az életben megfigyelhető tendencia viszont az, hogy az emberek inkább szeretnek mások megbecsülésében részesülni, mint ők maguk nyújtani ezt a megbecsülést. Ebből fakad a színlelő és hízgelő szeretet, ami a nem materiális haszonszerzés egyik formája. Erényesebb az, írja Arisztotelész, ha inkább mi szeretünk, semmint, hogy minket szeressenek. Az általunk érzett szeretetnek az önmagáért valósága az igazi érdem. Az, hogy egy barátságban nincs egyensúly, annak gyakori oka, hogy az életviszonyokban szegényebbek olyanok barátságát keresik, akik valamiben kiemelkedtek, gazdagok vagy műveltek, s itt a barátság elnyeréséért más valamit nyújtanak cserébe. A barátságnak ez a típusa különféle érdemeket kísérel meg egyensúlyba hozni.

Arisztotelész értelmezésében a barátság feltételezi az igazságosság jelenlétét is. „Mert mintha a közösségben lenne valamiféle igazságosság, de lenne barátság is: az ember barátjának szokta nevezni azt, akivel együtt hajózik, együtt katonáskodik, s akivel másféle közösségben együtt él. S csak annyiban lehet szó emberek közti barátságról – aminthogy igazságosságról is –, amennyiben ápolják a közösséget. Ez a közmondás tehát: „a barátok vagyona közös”, nagyon is igaz, mert a barátság közösségben nyilvánul meg. A testvérek és kebelbeli barátok között minden közös; egyebütt azonban csak bizonyos meghatározott javak közösek, hol több, hol meg kevesebb, mert a barátság is hol erősebb, hol meg gyengébb. De különbözők az igazságosság formái is: más az igazságosság a szülők és a gyermekek, s más a testvérek egymás közötti viszonyában, más a kebelbeli jó barátok, s más a polgárok közt, és így tovább, a baráti viszony többi változataiban.”⁶

Arisztotelész ezután hosszan értekezik barátság és a közösségi politika összefüggéseiről. Mivel minden barátság valamely közösségben alakul ki, a közösségek pedig általában az államok részei, ezért szükséges ezt az összefüggést is feltárni. A polgárok különféle célokért hoznak létre egyesüléseket, s e célok megvalósításának haszna alakítja az élet folyamatait. Rámutat arra is, hogy az állami közösségek ne csupán a pillanatnyi haszon megragadására törekedjenek, hanem figyelmük terjedjen ki az élet egyéb vonatkozásaira is. Ezek a vallás, a kultúra és a társas lét egyéb formái. Ezek a kapcsolatok pedig szintén feltételezik a baráti viszonyok érvényesülését. Arisztotelész a *Nikomakhoszi etika* nyolcadik könyvében az általa érvényesnek tartott háromféle államformát is úgy jellemzi, mint a családtagok egymáshoz való viszonyait. Például az apának a fiaikhoz való viszonya a királyság formáját mutatja, a türannisz típusa az úr és szolga viszonyhoz hasonlatos, míg a timokrácia a testvérek közötti kapcsolattal jellemezhető. Így mindegyik államformában fellelhetjük a barátság egy-egy aktuális típusát. Az arisztokratikus állam pedig a férj és feleség viszonya alapján jellemezhető, s alapjuk a közösséghez való viszony.

⁶ *Nikomakhoszi* 269-270. o

A *Nikomakhoszi etika* kilencedik könyvében Arisztotelész a barátságban résztvevő arányosságait jellemzi. Középpontba állítja a jellemen alapuló barátságot, amelyet a legmaradandóbbnak tart. Kiemeli azok barátságát, akik a filozófia művelésére egyesülnek, hiszen itt tulajdoníthatunk legnagyobb szerepet az igazságosságnak. Ezután a barátság próbáira hívja fel a figyelmet. Érdekes-e felbontanunk egy barátságot azért, mert akire éppen számítunk nem tart ki mellettünk hűségesen? Erre azt javasolja, hogy csak az erkölcsi jót kell szeretni, és a rosszat még kedvelni sem szabad, hiszen akkor a hitványhoz válunk hasonlóvá. Az ilyen barátság felbontását jól meg kell gondolnunk, s döntésünket azzal kell megalapoznunk, hogy vajon az, akiben csalódunk, az erkölcsi tekintetben javíthatatlan-e, avagy erkölcsi segítségünkkel jó útra tereljük, és így elősegítjük további barátságunk erkölcsi érvényét. Azonban akkor, ha belátjuk, hogy nem tudjuk megmenteni a javíthatatlant, természetesen fel kell bontanunk a barátságot, hiszen az erény és értékek egyensúlya már nem helyreállítható. Arisztotelész azt javasolja, hogy ebben a helyzetben az önmagunkhoz való viszonyt vizsgáljuk meg az alapján, hogy önmagunk egyensúlyát fenn tudjuk-e tartani, avagy nem. „Egyébként minden ember önmagának akarja a jót: senki sem választja azt, hogy előbb mássá átváltozva, akár az egész világot az a másvalaki birtokolja – hiszen már most is az isten birtokolja a jót –, hanem csak azon feltétel mellett kívánja ezt, hogy megmarad annak, ami. Viszont minden ember lényegének a gondolkodó részt kell tartanunk, vagy legalábbis elsősorban ezt. Ámde a maga társaságában is szívesen van a becsületes ember, s ezt örömet teszi, mert a véghezvitt cselekedetekre való visszaemlékezés gyönyörűséges, a jövőre vonatkozó reményei pedig jók, tehát kellemesek is. Elméje bővében van a szemlélnivalóknak.”⁷

Az önmagunkhoz való viszony megmérése azért fontos, mert a barátban mintegy önmagunk mását is keressük, s ennek jellemzőit a tulajdonságokban, a lelki alkatban és a jellemben találhatjuk fel. Arisztotelész rámutat arra is, hogy a túlzásba vitt barátság már az önszeretet egyik formája. Ennek a megállapításnak a túlsó határa pedig az, hogy az elvetemült gonosz ember azért keresi rendszeresen mások társaságát, hogy önmagától elmenekülve szabaduljon rossz emlékeitől is.

Megkülönbözteti mindezentúl a barátsághoz képest a jóindulatot. Ezt bárkivel szemben gyakorolhatjuk, és egyes elemeiben hasonlíthat a barátságra. A jóakarásban sok a véletlen elem, s hasonlatos a rokonszenvezhez. Mindkettő azonban lehetőség egy barátság kezdetéhez. „Éppen ezért a jóindulatot átvitt értelemben tétlen barátságnak is nevezhetnénk, amely azonban, ha soká tart, meghitt viszonyná fejlődik. Lassanként barátsággá válhat, de persze nem olyanná, aminek a haszon vagy a gyönyörűség az alapja, mert hiszen a jó-

⁷ *Nikomakhoszi* 218. o

indulat sem ezekért van. Mert aki jótéteményekben részesült, az annak fejében, amit élvezett, a maga részéről jóindulatot tanúsít, s ezzel az igazságnak tesz eleget; aki viszont csak azért kívánja másnak a boldogulását, mert azt reméli, hogy általa ő maga is jólétbe jut, az nyilván nem az illetőnek a jóakarója, hanem sokkal inkább önmagának; aminthogy azt sem mondhatjuk róla, hogy barátja neki, ha csupán érdekből jár a kedvében.”⁸

Ezután a barátságok látszatait vizsgálja Arisztotelész, s először az egyetértést teszi a terítékre. Mivel bárkivel egyetérthetünk, ezért ennek a formának alapvetően nincs köze a barátsághoz, de a barátságban az egyetértés ugyanolyan súllyal lehet jelen, mint az egyet nem értés. Az egyéni nexusokból ezt a fogalmat Arisztotelész kiemeli, és azt mondja, hogy a közösségi szinten érvényesülő egyetértés az állam életben megnyilvánuló barátsággal azonos. Mindehhez fűződik hozzá azon vélemények csoportja, amelyek jelentősen megoszlanak abban, hogy az embernek önmagának kell-e jobban szeretnie vagy másokat. A túlzott önszeretet gyakorta kritika tárgya, s legfőképpen az erkölcsileg fogyatékos személyiség jellemzője.

Tehát ismét az önmagunkhoz mért viszony szerepét kell tisztáznunk a barátságban. Arisztotelész itt rámutat arra, hogy az erkölcsileg jó embernek bizonyos értelemben önzőnek kell lennie, azaz önző módon az erkölcsi jót választja, s így magának követeli az önfeláldozást, a hűséget, az adakozást, a nemes tettek átengedését stb... Másfelől az erkölcsi jó birtokba vétele, képviselése kellemes és jó dolog, s közvetlenül érzékelteti a létezés foglatát. „Ha tehát a boldog embernek a létezés – minthogy ez természettől fogva jó és gyönyörűség – önmagában véve is kívánatos, s ha majdnem ugyanezt mondhatjuk a barát létezéséről is: akkor a barátot is a kívánatos javak közé kell számítanunk”⁹

Arisztotelész a barátság középfogalmának mértékét akkor tartja helyesnek, ha sem barát nélkül nem maradunk, illetve túl sok barátot sem tartunk. Ennek az is oka, hogy egyrészt a barát nélküli lét magánya nem természetes, másrészt a túl sok barát vizontszolgálata eléggé fáradtságos művelet. A döntő szempont az, hogy annyi barátunk legyen, ahánnyal lehetséges közös életet folytatnunk, azaz a bensőségesség alapján csak kevés igazi barátunk lehet. Arisztotelész megjegyzi, hogy az igazi, nagy barátság általában csak két ember között lehetséges. A sok emberrel fenntartott, barátsághoz hasonlatos viszony inkább polgártársi kapcsolat. A barát minden életszituációban fontos szerepet tölt be: a jószerencsében együtt örül, míg a balszerencsében osztozik. A balsorsban való megosztózás csökkenti a fájdalmat, a kétségbeesést; azaz

⁸ Seneca: *Erkölcsi levelek*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1974., 29. o., fordította: Kurcz Ágnes (a továbbiakban: *Seneca*)

⁹ *Seneca* 30. o

átveszi a balsors terheinek egy részét. Arisztotelész azzal zárja fejtegetéseit a barátságról, hogy ez a közösségalkotás egyik formája, s ha megtaláljuk a barátot, akkor az erkölcsi jó közös megvalósításában az együttélés létmegvalósítása megerősödik, és ez a boldog és kellemes élet biztos alapját jelenti.

A *Nikomakhoszi etika* születése óta eltelt, közel két- és félezer esztendő sem jogosít fel bennünket arra, hogy a barátságról, vagy akár bármely más alapvető emberi erényről többet tudjunk mondani, avagy olyan illúzió rabjai legyünk, hogy a technikai- és civilizatórikus fejlődés során erkölcsi vagy morális többletre tettünk szert. Épp a XX. század az ékes bizonyíték arra, hogy a külső fejlődés szempontjából legsikeresebb század újjáélesztette a legaljasabb barbarizmust, ami igencsak áthúzódni látszik a XXI. századba is.

Alasdair MacIntyre *Az erény nyomában*¹⁰ című könyvében így fogalmazza meg az erény alapvető fogalmát: „Az erény olyan szerzett emberi tulajdonság, melynek birtoklása és gyakorlása általában képessé tesz bennünket a gyakorlathoz tartozó belső jók elérésére, hiányuk pedig ténylegesen meggátol bennünket e javak bármelyikének is az elérésében. A későbbiekben bővítenünk és javítanunk is kell ezt a definíciót. De már első közelítésként is megvilágítja az erényeknek az emberi életben elfoglalt helyét. Ugyanis nem nehéz bizonyos kulcsfontosságú erények egész sora esetében megmutatni, hogy nélkülük el vannak zárva előlünk a gyakorlatokhoz tartozó belső jók, ám nem csupán általánosságban, hanem nagyon is konkrét módon.”¹¹

MacIntyre az alapvető erények gyakorlásában a belső jó és a kiválósággal kapcsolatos mércéket állítja középpontba. Mindennek érvényesülésében az az előfeltétel, hogy kapcsolat legyen a résztvevők között, és meghatározottak legyenek az erények vonatkozásában a partnerek közötti viszonyok. Ezzel kapcsolatban pedig az erényeknek a gyakorlatban elfoglalt helyét vizsgálja abból a szempontból, hogy azok pusztán technikai fogások készletei, avagy egységes célra irányulnak. Az erények kapcsolata különböző a külső, illetve a belső jókkal: „Az erények (s nem csak látszatuk vagy hasonmásuk) birtoklása szükséges az utóbbiak eléréséhez; ám az erények birtoklása tökéletesen meggátolhat bennünket a külső jók elérésében. Fontos hangsúlyoznom ezen a ponton, hogy a külső jók valóban javak. Nemcsak jellegzetesen emberi vágyak tárgyai, melyeknek elosztása ad értelmet az igazságosság és a nagylelkűség erényeinek, de senki sem vetheti meg őket teljesen bizonyos fokú képmutatás nélkül. Ám lévén a világ olyan, amilyen, az őszinteség, az igazságosság és a bátorság erényeinek ápolása köztudottan meg fog akadályozni bennünket abban, hogy gazdagok, híresek vagy hatalmasok legyünk. Így

¹⁰ Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999., (a továbbiakban: MacIntyre)

¹¹ MacIntyre 257. o

remélhetjük ugyan, hogy az erények birtoklása révén nemcsak megfelelhünk a kiválóság mércéinek, és bizonyos gyakorlatokhoz tartozó belső jókra tehetünk szert, hanem gazdagságra, hírnévre és hatalomra is szert tehetünk, ám az erények mindig potenciális gátat jelentenek e kellemes javak birtoklására irányuló törekvésünk útjában.”¹²

MacIntyre a tradíció tekintetében az erényekről szóló elemzését közelállónak tartja az arisztotelészi alapvetéshez. Kiemeli, hogy az erények jellegzetesége az, hogy *a következményekre való tekintet nélkül* kell gyakorolni őket ahhoz, hogy hatékonyak lehessenek az erényeket betetőző jutalmaknak, a belső jóknak a megformálásában. A problémát ezzel kapcsolatban az okozza, hogy a modern korban az utilitarista szemléletmód nem képes megkülönböztetni a gyakorlathoz tartozó külső és belső jókat.

MacIntyre az erényeket legfőképpen a gyakorlatban betöltött funkciójuk működése szerint értékeli, s eszerint nem zárható ki az az eset, amikor olyan viszonyok merülnek fel az erényeket érintő közösségi kapcsolatokban, amelyek alapvetően gonoszak. Itt a problémát a különféle erények együttes gyakorlásának egyensúlykérdései jelentik. Például bizonyos erények gyakorlása más erényeket hátrányosan érinthet, azaz amikor egyes erényekben megvalósul a belső jó, ezzel párhuzamosan más, szükséges erényekről megfeledkezhetünk. S ennek igazolására kifogásokkal élhetünk. Ezt azzal lehet kiküszöbölni, hogy megpróbáljuk rangsorolni és értékelnünk az erényekhez tartozó belső jókat, s így annyit elérhetünk, hogy a különféle erények együttes gyakorlásában egy relatív egyensúlyt hozunk létre.

Mindehhez hozzáköthető az is, hogy az erényekkel összefüggő minden morálfilozófiával együtt jár egy sajátos társadalomkép is. „Az erényre vonatkozó elképzelések marginalizálódnak ebben a kultúrában, és az erények hagyománya csak a központi kultúra peremén elhelyezkedő társadalmi csoportok életében marad központi jelentőségű. A liberális vagy bürokratikus individualizmus központi kultúráján belül új erényelképzelések jelennek meg, és az erény fogalma maga is átalakul”¹³

Nem hagyható figyelmen kívül az a tény sem, hogy a barátság – mint erény – gyakorlásának koherens alapfeltétele bizonyos érzelmi attitűdök jelenléte. Ez az érzelem olyan jelenség-együttesben jön létre, amelyben a közös jókhoz való ragaszkodás tölti be a középponti szerepet. Gyakorta azonban ez az érzelem másodlagossá válik, ha például ez a fogalom egy társadalmi vagy politikai kapcsolatot jelöl. Ezzel kapcsolatban idézi MacIntyre E. M. Forstert, aki szerint, ha arra kerülne a sor, hogy vagy a hazáját, vagy a barátját kell elárulnia, akkor úgy reméli, hogy lesz bátorsága ahhoz, hogy a

¹² MacIntyre 264. o.

¹³ MacIntyre 301-302. o

hazáját árulja el. Arisztotelész viszont azt állítja, hogy nincs hazája annak, aki ilyen ellentétet képes felállítani. E szemléletmód alapján – MacIntyre szerint – a modern liberális politikai társadalom is hazátlan abból a szempontból, hogy a barátságának csak a kölcsönös haszonnyújtás alapján tulajdonítanak jelentőséget. Mindennek oka az lehet, hogy a modern liberális társadalmak egyfajta pluralista erkölcsi álláspontot képviselnek, és ez nem fér bele az arisztotelészi erényelmélet egységébe. Persze azzal is érvelhetnek a modern haszonelvű gondolkodók, hogy az arisztotelészi elmélet egységessége túlzottan leegyszerűsítő, és a modern élet gyakorlati bonyolultságai már nem helyezhetők bele az antik elmélet koherens világába. MacIntyre álláspontja szerint az erényekkel kapcsolatban nem állítható fel hierarchikus egység, és az arisztotelészi szemlélet csak mint idea közelíthető, de mint gyakorlat, általában nem. A modern kor erényekről szóló értékfilozófiája tulajdonképpen Arisztotelészhez képest egy fordított álláspontot képvisel: „Ahhoz, hogy valaki *eudaimónná* váljék, anyagi és társadalmi előfeltételek szükségesek. A háztartás és a városállam teszi lehetővé a metafizikai emberi tervet. Ám az általuk biztosított javak, bár szükségesek ugyan, és maguk is e teljes emberi élet részét alkotják, metafizikai álláspontból nézve alárendelt jelentőségűek. Mindazonáltal sok helyütt, ahol Arisztotelész az egyes erényeket tárgyalja, nagyon furcsa volna az a gondolat, hogy birtoklásuk és gyakorlásuk végső soron alá van rendelve a metafizikai kontemplációnak.”¹⁴

Ezután MacIntyre a szabadság státuszát értékeli az arisztotelészi barátság-típológia alapján. Itt a fő kérdés az, hogy a szabadság mennyiben előfeltétele az erények gyakorlásának és a jó elérésének. Arisztotelész erénykatalógusában a magas rangú és gazdag emberek számára biztosított elsősorban a magasabb rendű erények elérése, így az alacsonyabb rendűek erényei kiszorulnak értelmezéséből. „Feltehetően ebben gyökerezik az a paradoxon, hogy az az Arisztotelész, aki a városállam társadalmi életének formáit a lényegi emberi természet számára normaadóknak tekintette, maga annak a makedón királyi hatalomnak volt a szolgája, amely lerombolta a városállamot, mint szabad társadalmat. Arisztotelész nem értette meg a polisz átmeneti jellegét, mert általában a történetiséget kevéssé vagy egyáltalában nem értette meg. Ezért számára egy sor kérdés föl sem vetődhet, beleértve azokat is, amelyek azzal foglalkoznak, hogyan válhatnak a rabszolgá állapotban levő emberek vagy a barbárok *poliszlakókká*. Arisztotelész szerint egyesek a „természetük-nél fogva” csak rabszolgák.”¹⁵

Arisztotelész szemléletében fontos szerepet tölt be az emberi élet értelmével kapcsolatban az élvezet fontossága. A sikeres cselekvést, a célok

¹⁴ MacIntyre 215. o

¹⁵ MacIntyre 217. o

beteljesítését az örömrzés követi, s ez nem más, mint az emberi élet *telosza*. Összeköti a kiválóságra és a legnagyobb jóra való törekvés során érzett örömet a gyönyörrel és a boldogsággal. Természetesen ez a szemlélet a modern haszonelvűség korában az alapján értelmezhető, hogy az adott személyiség milyen viszonyt alakít ki a különféle értékekkel, illetve milyen hajlandósága van az értékek megtanulására és képviselésére. Ebben az adott egyénnel együtt kell vizsgálnunk az erények és a hibák kölcsönhatásait. MacIntyre ezzel kapcsolatban arra hívja fel a figyelmet, hogy mindezt az egyén és közösség kapcsolatában kell vizsgálni, és az erények nem határozhatók meg pusztán a kellemesség vagy a hasznosság fogalmi alapján. „A hasznosság vagy a gyönyör mércéje az ember, mint élőlény – vagyis a sajátos kultúra nélküli és előtti ember – által már rögzítettett. Ám a kultúra nélküli ember mítosz. Biológiai természetünk bizonyosan behatárolja valamennyi kulturális lehetőségünket; de csak biológiai természettel rendelkező teremtményként semmi tudomásunk az emberről. A történelemben ténylegesen csakis a gyakorlati okossággal – s ez, mint láttuk, erényektől áthatott okosság – rendelkező emberrel találkozunk.”¹⁶

Arisztotelész és MacIntyre barátságáról szóló gondolatainak összevetése alapján azt állapíthatjuk meg, hogy a barátság fogalmát a gyakorlati okosság és az erények közötti kapcsolat metszeteiben vizsgálva köthetjük a mindennapi élet jelenségeihez. Mindenféleképpen arról kell ítéletet alkotni, hogy az adott ember mennyiben képes az erényekkel kapcsolatban az aktuális közösségi hagyományt összeegyeztetni saját személyisége minőségeivel. Ebben egyaránt beletartoznak az érdemek és a hibák. Egy következményt feltétlenül el kell kerülnünk: az ész mindenhatóságát nem devalválhatjuk pusztán a szenvedélyek szolgálatára. A morálfilozófiának éppen az a funkciója, hogy kísérletet tegyünk a szenvedélyek nevelésére, formálására és abban az értelemben tűzzük ki az emberi teloszt, hogy egyes cselekedeteink összhangot képezzenek a szükséges erények értékkritériumaival.

Mindez természetesen, mint szigorú erkölcsi rendhez való ragaszkodás, a modern kor utilitarista és pragmatista világában egyre nehezebben képviselhető, hiszen a felgyorsult élet megsokszorozta a társadalom különféle szintjein azokat a konfliktusszituációkat, amelyekben gyakorta nincs mód az erényekkel összefüggő értékkritériumok figyelembe vételére. Ugyancsak problémát jelent az, hogy az utóbbi négy száz esztendő erőltetett és kényszerű gazdasági növekedése teljes mértékben átformálta az emberi egzisztencia szerkezetét. A testi és lelki egyensúlyban élő ember egzisztenciája külsővé vált, és háttérbe szorultak – legfőképpen a XX. században – a lelki-szellemi aspektusok fontosságai. A dekoratív technikai és a fogyasztói világ a külsődleges entitások

¹⁶ MacIntyre 218. o

elérésére helyezi a szabadság megvalósulását, s ebben a helyzetben egyre kevésbé marad lehetőség az erény aspektusainak áttekintésére. A barátságról, mint erényről, nem tudunk sokkal többet mondani, mint amit Arisztotelész megfogalmazott. Ennek érvénye végig kísérte az elmúlt két- és félezer év történetét. Természetesen „korszerűtlen” lenne az arisztotelészi egységeket visszasírni, de tanulságként és viszonyítási lehetőségként feltétlenül továbbra is figyelembe kell vennünk a *Nikomakhoszi etika* igazságait, s tartsuk meg a barátságot annak, ami: „*egy lélek két testbe szakadva*”.

Friedrich Schiller sorai talán józanságra intenek, s belátjuk, hogy az emberiség jellemből szőtt sorsállapota ugyanaz marad, mint volt két- és félezer év alatt.

*„Gyűlölettől váltunk holt tömeggé,
Szerető karokban istenekké,
Vágyva édes bilincsünk vasát –
Számlálatlan nem-teremtő szellem
Fokain át tör föl rendületlen,
Istenien ez a vágy.”¹⁷*

¹⁷ *Friedrich Schiller versei.* Európa Könyvkiadó, Budapest, 1977., 49-51. o. Fordította: Eörsi István.

***„Semmi sem okozhat ... annyi gyönyörűséget
lelkünknek, mint a hű és kellemes barátság.”
„... a lelkek összevegyülnek és összeolvadnak
egymással, olyan egyetemesen, hogy eltörlik
és nem találják többé az őket egyesítő
varratokat.”***

A ROMANTIKUS BARÁTSÁG TÜNDÖKLÉSE ÉS BUKÁSA

WEISS JÁNOS

AZ ALÁBBIAKBAN ELMESÉLÉSRE kerülő történet mintegy ötven évet fog át: a 18. század végétől az 1840-es évekig tartó időszakot. És közben néhány határt is át fogunk lépni: a német kisvárosoktól eljutunk Párizsba, a kor európai fővárosába, az álmoktól eljutunk a polgári társadalom realitásáig és végül egy igényes költői-filozófiai programtól eljutunk a tömegkultúráig.

I. A BARÁTSÁG ARANYKORA

Az *Athenäum* című folyóirat élén Novalis *Blüthenstaub*-töredékei állnak; ezek a töredékek nemcsak a szóban forgó folyóirat, hanem az egész romantika programját is kijelölik. E töredékek élén egy mottó áll: „*Barátaim*, a talaj szegényes, gazdagon kell kiszórnunk a magokat, hogy legalább mérsékelt termésre számíthassunk.”¹ Nem nehéz észrevenni, hogy a mottónak mindekenként a háttérben álló bibliai utalás ad különös súlyt. A történet eredeti alakja Márk evangéliumában olvasható: „Halljátok! Kiment a magvető vetni. Amint vetett, némely szem [...] köves talajra hullott, itt nem volt elég a föld. Csakhamar kikeltek, mert nem kerültek mélyre a földbe. De aztán, hogy forrón sütött a nap, kiszáradtak, mert nem eresztettek mélyre gyökeret. [...] De volt mag, amely jó földbe hullott. Ez amikor kikelt és kifejlődött, termést hozott, harminc-, hatvan-, sőt százszorosan.”² A legfeltűnőbb kapcsolódási pont talán az, hogy amit a bibliai példabeszéd a föld hiányaként mutat be, az a mottóban a talaj szegényességeként jelenik meg. Van azonban egy lényegesnek tűnő különbség is: a mottó szerzője a kor általános sajátosságának tekinti azt, hogy a talaj szegényessé vált. (És ezzel együtt eltűnik az eredeti példabeszédnek az a jelentés-aspektusa, hogy ahol hiányzik a föld, ott a növények gyorsan kikelnek, de gyorsan el is hervadnak.) A következő lépés-

¹ Csak lábjegyzetben szeretném megjegyezni, hogy mind a mai napig nem tudjuk, hogy ennek a mottónak ki a szerzője. Az biztos, hogy egy eredeti kéziratban – amelyet a *Vermischte Bemerkungen* címmel adtak ki a hagyatékából – ez a mottó nem szerepelt. A levelezés alapján bizonyítható, hogy Novalis már egy későbbi változatot küldött el August Wilhelm Schlegelnek. Richard Samuel – a kézirat kiadója – azt állítja, hogy ez a mottó már benne volt az August Wilhelm Schlegelnek elküldött, és elveszett változatban. Ennek azonban semmiféle bizonyítékát sem adja. Ha ez a hipotézis problematikusnak bizonyulna, akkor Friedrich Schlegel – a töredékek szerkesztője – léphetne elő – potenciális szerzőként. Richard Samuel: *Einleitung*. In Novalis: *Schriften*, II. köt., Verlag W. Kohlhammer 1981. 400. o.

² Márk 4,3-8. Fordította: Kosztolányi István.

ben aztán feltűnik a novalisi töredékek címadásának és mottójának közeli kapcsolata: a magok specifikálódnak, és virágporrá alakulnak át. A virágpor, mint metaforikus kifejezés azokra a gondolatokra utal, amelyeket maguk a töredékek fogalmaznak meg. Ennél azonban fontosabbnak tűnik, hogy a példabeszéd Márknál a „halljátok!” megszólítással kezdődik, majd a végén így zárul: „akinek van füle a hallásra, hallja meg!”³ Jézus beszél így a hallgatóihoz; ebben a megszólalásban egy sajátos aszimmetria rejlik. A mottóban ezzel szemben a barátaim! megszólítással találkozhatunk. Valaki szól a magához hasonlókhöz, méghozzá úgy, hogy egyúttal egy közös célkitűzést fogalmaz meg. A romantika programjának első szava az, hogy *barátaim*; vagyis (némileg sarkítottan azt is mondhatnánk), hogy a romantika egésze ezzel a megszólítással kezdődik.⁴ A mottó (közelebről tekintve) két részből áll: egy megszólításból (önmegszólításból) és egy felszólításból. A kettő között viszont sajátos aszimmetria áll fenn: a megszólítás konkrét, azokra az emberekre vonatkozik, akik ezt a folyóiratot írják, szerkesztik és talán olvassák. A felszólítás, a magok (a virágpor) kiszórása metaforikus és nehezen értelmezhető. Ezért úgy vélem, hogy az egész töredék-csokor tulajdonképpen kiindulópontja nem annyira a felszólítás, hanem a megszólítás és az önmegszólítás. Tehát elsődlegesen nem egy baráti kör nézeteinek kifejtéséről van szó, hanem a baráti kör megalkotásáról. A mottó elsődleges értelme így az, hogy baráti összefogással szembe kell szegülnünk a korrall, amelyben a „talaj szegényes”. – A *Blüthenstaub-töredékek*ben azonban nem találkozunk a barátságra vonatkozóan konkrét megjegyzésekkel vagy elemzésekkel, sőt a romantikusok általában is ritkán beszélnek a barátságról. Annak érdekében, hogy a tartalmi szempontokhoz közelebb kerülhessünk, fel kell idéznem Schiller és Körner egyik alapvető gondolatát: „A szeretetet és a barátságot ugyanaz a szabály mozgatja”.⁵ Ebből a megállapításból kiindulva feltárul egy olyan textuális bázis, amelyből kiindulva a romantika barátságra vonatkozó elképzelései bemutatathatóvá válnak. A kiindulópont talán a 87. *Athenäum-töredék* lehetne: „A szeretetben az első: az egymás iránti érzék [*Sinn*], és a legmagasabb rendű: az egymásban való hit.”⁶ Vagyis azt mondhatnánk, hogy a barát-

³ Márk, 3,9.

⁴ A mottó további elemzéséhez szeretnék utalni Schiller egyik versére, amelynek címe: Barátainnak. Ez a vers egyfajta rezignált együtt-gondolkodásra szólít fel. A vers a következőképpen kezdődik: „*Drága barátaim, a mienknél / szebb kor is volt kétség ehhez nem fér, / s egy nemes nép élt itt valaha. / Ha a történelem hallgatásba / Burkolná, föld méhéből kiásva / Kövek ezre erről vallana.*” A romantikusok is látnak egy bizonyos nehézséget (a talaj szegényes), de ebből nem következik egyfajta rezignált hangütés. Friedrich Schiller: Barátainnak. In uő.: *Versei*, Európa Könyvkiadó 1977. 298. o.

⁵ Schiller – Körner: *Philosophische Briefe, Thalia* 1786. 3. Heft 124. o.

⁶ Athenäum-töredékek, Nr. 87.

ság első szintje egyfajta szellemi nyitottság, a másik megértése és elfogadása, a legfelső szintje pedig az egymásban való tökéletes bizalom. (Schiller és Körner azt írták, hogy a „szeretet [barátság] nem az egybehangzó lelkek [gleichtönende Seelen], hanem az egymással harmonizáló lelkek között bontakozik ki”.⁷) Ez a két szint a barátság sajátos dialektikáját jelöli ki: a barátság első szintjén az összetartozás még nem szoros vagy intenzív, ekkor az összetartozásban az azonosság mozzanatának kell dominálnia. A barátság szorosabbá és intenzívebbé válásával együtt fellépnek a differencia különböző alakjai, de ezeken az azonosság mindig úrrá lesz. Ezt a két szintet természetesen általánosíthatjuk: a barátságnak számos fokozata lehet. A barátság fejlődésének útja az egyre erőteljesebb differenciáknak az azonosságban való feloldása. A végpontnak talán azt tekinthetjük, amikor az azonosság és a differencia dialektikája eljutott a maga azonosság-pontjáig. Ezt nevezhetnénk Schiller és Körner, illetve a romantikusok nyomán abszolút harmóniának. Ennek megfogalmazásával többször is találkozhatunk, Friedrich Schlegel a következő szavakkal fordult Novalishoz: „Amit te gondoltál, azt gondolom én, amit én gondoltam, azt gondold majd te, már ha nem gondoltad eddig is. Vannak félreértések, amelyek a legmagasabb rendű egyetértésnek csak megerősítői.”⁸ És ugyanezt a gondolatot variálja az *Athenäum* című folyóirat bevezetése: „Sok nézetet osztunk egymással; de nem törekszünk arra, hogy mindenki magáévá tegye a másik nézeteit. Mindenki csak a saját állításaiért felel. Még kevésbé szabad a szellem függetlenségéből a legcsekélyebbet, amin keresztül egyedül a gondolkodó szerző ügye fölvirágozhat feláldozni a lapos egyhangúság kedvéért; és ezért gyakran előfordulhat, hogy e folyóirat hasábjain egymástól élesen eltérő ítéletek jelennek meg.”⁹ – Ezek után nézzük meg a barátok közös programját; ez a program a romantikus poézis megalkotása. Vagyis a program, amelynek kivitelezésére összegyűltünk nem más, mint a romantikus poézis kidolgozása. (A poézis egyszerre jelent egy bizonyos fajta költészetet, vagy talán általában vett művészetet, és az erről szóló tanítást, a poétika értelmében.) A poézis tartalmi elemzésébe most nem tudok belemenni,¹⁰ de arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy ennek a koncepciónak volt egy bizonyos funkciója, vagy ahogyan abban az időben nevezték, „rendelte-

⁷ Im. 124. o.

⁸ „Was du gedacht hast, denke ich, was ich gedacht, wirst du denken oder hast es schon gedacht. Es gibt Mißverständnisse, die das höchste Einverständnis nur bestätigen.” Friedrich Schlegel: *Werke in zwei Bänden*, I. kötet, Aufbau Verlag Berlin 1980. 284. o.

⁹ *Athenäum*. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel, szerk.: Gerda Heinrich, Reclam Leipzig 1984. 7. o.

¹⁰ Ezt elvégeztem „A poézis magyarázatai és a művészetkritika lehetősége” című előadásomban; elhangzott a Pécsi Művészetek Házában, 2005. április 15-én.

tése”. Javaslom, hogy ebből a szempontból vessünk egy pillantást a híres 116. *Athenäum-töredék* következő részletére: „A romantikus poézis [...] rendeltetése [...] az, hogy [...] a költészetet elevenné és társassá, az életet és a társadalmat költőivé tegye [...]”¹¹ Ez a töredék-részlet (közelebről tekintve) két gondolatot tartalmaz. (1) A költészet elevenné és társassá tétele azt jelenti, hogy egy sajátos közösségi szellemet képvisel. De legyünk egy kicsit óvatosak: a költészet szó helyén az eredetiben *Poesis* áll, és ez azt jelenti, hogy egyszerre van szó a költészetről és a költészetről szóló tanításról (vagyis a filozófiáról). Ezt a kettőséget sugallja egyébként a 125. *Athenäum-töredék* is: „Talán a tudományok és a művészetek egészen új korszakát nyitná meg, ha az együtt-filozófálás és az együtt költés oly általánossá és bensőséggé válna, hogy nem számítana többé ritkaságnak, ha több, egymást kölcsönösen kiegészítő természetű író közös műveket hozna létre.”¹² (2) Ezeknek az alkotói közösségeknek olyan kisugárzásuk lesz, amely megerősíti az egész társadalom közösségi jellegét. Így a filozófusok és a művészek hallatlan küldetéssel vannak felruházva. Ennek a küldetésnek pedig csak akkor tudnak eleget tenni, ha őket már eleve baráti szálak kötik össze. Próbáljuk meg egy kicsit közelebről meghatározni ezt a társadalomképet, amelyhez a romantikusok művei kevés explicit információt nyújtanak. Talán megkockáztathatjuk azt a hipotézist, hogy a barátság abszolút harmóniájának kisugárzása egyfajta társadalmi összhangként értelmezhető. Ezt az összhangot pedig (Schiller művei alapján) úgy értelmezhetjük, hogy minden egyes embernek az egész fontos és meghatározó tagjának kell lennie. Schiller különösen érzékeny volt az egésznek az egyessel szembeni önállósodására: „Tiszteld bár az egészet, én nem becülöm, csak az Egyszt: / Mindig az Egyesben láttam a teljes Egészt.”¹³ Ugyanez a gondolat más formában is megismétlődik: „Hol van az Ember-egész? Ha keresnétek, ne az Egészben / Mert az Egész csak a szép lelkeken őrzi nyomát.”¹⁴ Vagyis olyan egészre lenne szükség, amely az egyes emberekben tükröződik.¹⁵ – Ha ily módon az egész romantikus program a barátság eszméjére épül, akkor felmerül a kérdés, hogy a barátság valóban ilyen szilárd és biztos bázisnak tekinthető-e. Schiller és Körner szerint a barátságra mindenféle veszélyek leskelődnek: a barátság

¹¹ Athenäum töredék, Nr. 116.

¹² Athenäum töredék, Nr. 125.

¹³ Friedrich Schiller: Xéniák. In uő.: *Versei*, 176. o. (Fordította: Eörsi István.)

¹⁴ Im. 184. o. (Fordította: Dalos György.)

¹⁵ Ma már nem tartom teljesen problémátlannak Hegel kritikáját a romantikus szerelem-felfogással szemben. Ennek alap gondolata valószínűleg az volt, hogy a szerelemre jellemző intimitás nem vetíthető ki a társadalmi összefüggésekre. Ha viszont a szerelem helyébe a barátságot tesszük, akkor azt mondhatjuk, hogy a romantikusok igenis kidolgoztak bizonyos elképzeléseket a barátság általánosítására, amelyet azonban Hegel nem vett észre, vagy legalábbis nem méltatott figyelemre.

olyan hatásokat hoz létre, amelyek ellentmondanak a saját természetének.¹⁶ Ezek a veszélyek egy kétoldalú kilengésként határozhatók meg: a barátság vagy az önfeláldozás felé tendál, aminek szélsőséges pontja a halál, vagy az önszeretet felé tendál, melynek általános formája az egoizmus. A barátság a romantikusok leírásában is törékeny konstellációnak bizonyult. Ez a törékenységek azonban inkább az azonosság és a differencia dialektikájaként írható le, vagyis ama lehetőségben ragadható meg, hogy ez a dialektika negatívvá válhat. Azt szeretném javasolni, hogy mind a halált, mind az egoizmust e negatív dialektika végső és konkrét alakzataiként értelmezzük. Az *Athenäum* köré szerveződő romantikus barátságok a századforduló körül válságba jutottak. Azok a veszélyek váltak valósággá, amelyeket Schiller és Körner nevezett meg: a halál és az egoizmus. Azt is mondhatnánk, hogy Novalis halálát, majd August Wilhelm Schlegel és Caroline Mihaelis válását követően a romantikus program elvesztette bázisát. A barátságok hanyatlását Friedrich Schlegel versbe is foglalta:

*Sűrűbb redőket vet sötét kabátod,
Elhaltak a baráti csevegések;
Hol mélyről ének buzgott minden lénynek,
Néma magány uralja a világot.¹⁷*

II. KITEKINTÉS: AZ IDEALIZMUS ÉS A ROMANTIKA VISZONYA A BARÁTSÁGHOZ

A 344. *Athenäum-töredék*ben Friedrich Schlegel a következőket írja: „Filozofálni annyi, mint közösen keresni a minden-tudást (*Allwissenheit*).”¹⁸ Most tekintsünk el attól, hogy Schlegel miért nem említi a költészetet, és egyelőre tegyük zárójelbe azt a kérdést is, hogy mit jelenthet a minden-tudás (*Allwissenheit*)? Csak arra figyeljünk, hogy a filozófia művelése közösségi tevékenység. És próbáljuk meg ezt a megállapítást az idealizmusra vonatkozó ismereteinkkel szembevetni. A tényeket mindannyian jól ismerjük: a német idealizmus filozófiai útkeresései egymás után számolták fel a barátságokat. Reinhold és Fichte, Fichte és Schelling, Schelling és Hegel szinte egy csapásra váltak barátokból ellenségekké. Az alábbiakban azt szeretném megmutatni, hogy ennek szisztematikus okai voltak, és aztán Reinhold és Fichte barátságát szeretném közelebbről is szemügyre venni. – A történetet azonban jóval az idealizmus megszületése előtti időben kell kezdenünk. Már jóval a kanti filozófia fellépése előtt megjelent az a gondolat, hogy a filozófiai viták egyfajta válságot tükröznek. Moses Mendelssohn 1759-ben meglehetősen sötét

¹⁶ Schiller – Körner: *Philosophische Briefe*, 126. o.

¹⁷ Friedrich Schlegel: *A költő*. In: *Novalis és a német romantika költői*, Európa Könyvkiadó 1985. 84. o.

¹⁸ *Athenäum-töredékek*, Nr. 344.

színekkel ábrázolta a korabeli filozófia helyzetét. „Szegény matróna – mondja Shaftesbury – száműzték a nagyvilágból, és az iskolákban és a kollégiumokban jelölték ki a helyét. De immár ezeket a poros szegleteket is el kellett hagynia. Descartes háttérbe szorította a skolasztikusokat, Wolff háttérbe szorította Descartes-ot, és végül a filozófia teljes megvetése háttérbe szorította Wolffot is. A küzdőtér most üres, és minden jel arra mutat, hogy nemsokára Crusius lesz a legdivatosabb világ-bölcs. Mindeközben az általános anarchia uralkodik.”¹⁹ Ebben a tekintetben szinte semmi sem történt a kanti filozófia megjelenésével, és széleskörű recepciójával. „A filozófia eddigi történetében – írja Reinhold – nem volt képes arra, hogy felállítsa a vallás és a moralitás [...] alapigazságainak megismerés-alapjait.”²⁰ És alig több mint tíz évvel később Schelling és Hegel újra csak a válsággal találják magukat szemben: „Ezek a különböző törekvések [és] általában a nyugtalanság [...] odáig juttatta a német szellemet, hogy a filozófiai rendszereket is a változandóság és az újdonság körébe soroljon; ám ezt a vágyat a változó és az új iránt nem kellene fölcserélni [egy játék] egykedvűségével.”²¹ A három idézet alapján véve ugyanarról szól: a viták és a filozófiai koncepciók pluralitása az általános válság jele. Mendelssohn ezt csak egyszerűen leírja, Reinhold egy program kiindulópontjává teszi, Schelling és Hegel viszont „a változandóságra és az újdonságra” irányuló vágyban látja a bajok forrását. (Később Hegel maga is a Reinhold által kijelölt irányban fogja keresni a megoldást.) Reinhold magát ezt a válságot a filozófia megújításának programjává próbálta átalakítani. A Kant utáni filozófiai életben a legfontosabb célok a filozófia tudományosságának megteremtése és a filozófia történetének betetőzése voltak. Így jutott el Reinhold az elementár-filozófia megalapozásához, amely az egész német idealizmus bázisává vált. „Újra szeretném hangsúlyozni, hogy elementár-filozófia alatt én a *princípiumok* olyan egyetlen lehetséges *rendszerét* értem, amelyre mind az elméleti, mind a gyakorlati, mind a formális mind a materiális filozófiát rá lehet építeni. Szerintem *ténynek* tekinthetjük, hogy eddig ilyen tudomány nem létezett.”²² Fichte pedig 1793 decemberében a Heinrich Stephaninak írott levelében a következőképpen ünnepli a tudománytan felfedezését: „Örüljön velem együtt az aratásnak: én felfedeztem egy új fundamentumot, amelyből kiindulva a teljes filozófia igen könnyen kifejtethető. –

¹⁹ Moses Mendelssohn: *Briefe die neueste Litteratur betreffend*, 20. Brief, den 1. März 1759. 129-130. o.

²⁰ Leonhard Reinhold: *Wie ist Reformazion der Philosophie möglich?*, *Neues Deutsches Museum* 1789. Bd. 1. 31. o.

²¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling – Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Bevezetés*. In uő.-k: *Hit és tudás*, Osiris Kiadó 2001. 20. o.

²² Karl Leonhard Reinhold: *Über das Fundament des philosophischen Wissens / Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*, Felix Meiner Verlag 1978. 146.o.

Kant eljutott a helyes filozófiáig, de csak az eredményeket és nem az alapokat tekintve.”²³ A minden-tudás (Allwissenheit) tehát a filozófia tudományosságának megalkotását jelenti, és ebből kifolyólag a filozófia végleges alakjának kidolgozását, és a filozófia történetének lezárását. A német idealizmus egyik legfontosabb újítása Kanttal szemben az, hogy a filozófia nem veheti át egyszerűen a modern tudományoktól a tudományosságra vonatkozó elképzelést, ezt neki magának kell megalkotnia. A tudományosság modellje lépésről-lépésre az abszolútum megismerésével azonosult, a minden-tudás fogalma pedig az abszolútum új elnevezése. Vagyis azt mondhatjuk, hogy az abszolútum létét (mint a filozófia tárgyát és célját) a romantikusok is elfogadják. A filozófusnak a minden-tudásra kell törekednie: „mert a filozófus előtt mégiscsak az az alternatíva áll, hogy mindent akarjon tudni vagy semmit sem”.²⁴ De ugyanakkor tudnia kell azt, hogy ez a cél sohasem érhető el. „Filozófussá csak válni lehet, filozófusnak lenni nem lehet. Mihelyt azt hisszük, filozófusok vagyunk, megszűnünk filozófusnak lenni.”²⁵ Vagyis a mindentudás olyan cél, amelyet csak kereshetünk, de amely örökre elérhetetlen marad. A romantika filozófiája a mindentudás kibillentésére, elmozdítására és visszavonására irányul. A fragmentumok, mint a filozofálás közegei éppen az abszolútumnak ezt a kimozdítását hajtják végre.²⁶ (A romantika az abszolútum jelentőségének sajátos elrelativizálásával fenntartja az együtt-gondolkodás és a barátság lehetőségét és jelentőségét.)²⁷ Az idealizmus ezzel szemben hisz az abszolútum megragadásában, ennek következtében a vitákat is valóság-jelenségeknek tekinti. Ebből pedig az következik, hogy az együtt-filozofálás és ezen keresztül a barátság elveszti talaját. – Ezután az idealizmus történetének első barátságát (Reinhold és Fichte kapcsolatát) szeretném közelebbről is szemügyre venni. 1793. őszén, a Svájcban tartózkodó Fichte megismerkedett Reinhold

²³ Fichte: *Briefe*, Reclam Leipzig 1986. 94. o.

²⁴ Athenäum töredék, Nr. 164.

²⁵ „Man kann nur Philosoph werden, nicht es sein. Sobald man es zu sein glaubt, hört man auf es zu werden.” Athenäum töredék, Nr. 54.

²⁶ „Ha rendszere van vagy ha rendszere nincs, egyképp halálos a szellemre nézve. A szellemnek tehát bizonynyal úgy kell döntenie, hogy összekapcsolja e kettőt.” Athenäum töredék, Nr. 53.

²⁷ Valószínűleg Schleiermacher-tól származik a következő töredék, amely az értelemben új perspektívát nyit. „Ha nincs poézis, nincs valóság. Úgy ahogy minden érzék ellenére, ha nincs fantáziánk, nincs külvilág, úgy minden értelemmel a kedély nélkül, nincs szellem-világ.” (Athenäum töredék, Nr. 350.) Vagyis a filozófia azért nem képes az abszolútum megragadására, mert a létezésről nem tud mondani semmit, a filozófia ugyanis nem képes a valóság teremtésére. A filozófiának ezt a hiányosságát pótolja a poézis: a poézis a valóság megteremtésének közege. A filozófia sokat tanulhat a költészettől: mert tőle kapja a valóságot, és ezután e valóságra tekintettel (a belőle származó problémák megvitatására) hozza létre a közösségi szellemet.

egyik legjelentősebb tanítványával,²⁸ aki arról számolt be neki, hogy Reinhold rendkívül nagyra értékeli a már megjelent munkáit. Ennek hatására Fichte nemsokára levélben keresi meg a nagy hírű jénai professzort, akiről ebben az időben úgy gondolja, hogy az alapvető filozófiai problémák megoldásában még Kantnál is messzebbre jutott.²⁹ A kapcsolat felvételének egyik legfontosabb indítéka a szellemi erők egyesítése volt. „A filozófiának nagy adósságai vannak az emberiséggel szemben; jó lenne ha a tudós világnak két olyan ember példát tudna mutatni, akik a maguk különös útjainak mindenféle szerénysége ellenére, egyesítik munkáik célját, akik egymást bensőségesen szeretni és tisztelni tudják, habár nem mindenről gondolkodnak egyformán, akiket azonban a saját munkáik erőfeszítése nem tart vissza attól, hogy a másik értékét kellően méltányolni tudják.”³⁰ A kapcsolat felvételének hangja rendkívül szívélyes és ünnepélyes; Fichte így ír: „Most [...] végre megteszem ezt a lépést, és egy szabad ember lelkületével, aki az Ön értékeit teljes szívéből tiszteli, becsüli és szereti, örömmel üdvözli őket, miközben a sajátjait sem akarja feladni, és az Ön barátságát, szeretetét és bizalmát kéri.”³¹ A felkínált barátságra Reinhold hasonló ünnepélyességgel válaszol: „Én elfogadom az Ön barátságát, mint a bizalom zálogát; úton vagyok afelé, hogy a bizalmat, amire szükségünk van, és amit a szokásosnál jobban ismerek, gyakoroljam is, hogy magam előtt ne valljak kudarcot [...].”³² Az egyetlen és végső filozófia megalkotásának programja azonban (anélkül, hogy az együtt-gondolkodás komolyan felmerülhetett volna) viszonylag gyors tempóban belső rivalizálásokhoz vezetett. Először Fichte írja le, hogy neki *tovább kell haladnia* a Reinhold által megkezdett úton, mégpedig úgy, hogy át kell lépnie annak koncepcióján.³³ Nem sokkal később aztán Reinhold is szinte ugyanezt írja: „Nagyon remélem, hogy az Ön új és sajátos gondolatait létraként fogom tudni használni magasabb gondolatok megalkotásához.”³⁴ Az egymás koncepciójának meghaladásra irányuló törekvések azután éles konfliktusokhoz vezetnek.³⁵

²⁸ A dán származású költőről és filozófusról, Jens Immanuel Baggesenről van szó.

²⁹ Lásd Erich Fuchs: *Einleitung*. In Johann Gottlieb Fichte: *Züricher Vorlesungen*, Ars Una Verlag 1996. 13. o.

³⁰ Johann Gottlieb Fichte és Carl Leonhard Reinhold levelezése, *Magyar Filozófiai Szemle* 2004/1-2. 45. o.

³¹ Uo.

³² Lásd az alábbiakban 4. levél.

³³ Lásd az alábbiakban 5. levél.

³⁴ Lásd az alábbiakban 6. levél.

³⁵ Egy retrospektív perspektívából tekintve persze már megállapíthatjuk: e nagyszabású programok kidolgozására 1794/95-ben már nem voltak egyenlők az esélyek. Reinhold tulajdonképpen már 1792. tavaszán olyan súlyos elméleti válságba esett, amelyből már egész életében nem tudott kilábalni. (Ehhez lásd Immanuel Carl Dietz: *Briefwechsel und Kantische Schriften*, Clett-Kotta 1997.

Reinhold és Fichte levelezésében így a barátság és a filozófiai rivalizálás furcsa keverékét láthatjuk. (A barátságról meg kell jegyeznünk, hogy ez kizárólag a levelezésen keresztül bontakozott ki; a felek személyesen sohasem találkoztak.) A személyes barátság és a filozófiai rivalizálás összefüggését a két fél különbözőképpen ítélte meg. Reinhold az emberi kapcsolatokat és a filozófia művelését szoros egységben látja, ennek szellemében írja a Jénában visszamaradt diákjainak: „Az a filozófia, amelyet Jénában műveltünk [...], megbízhatóan és ragyogóan bizonyítja, hogy a fejek felvilágosítása semmiképpen sem jelenti a szívek kihűlését [...]”³⁶ Vagyis Reinhold szerint az emberi kapcsolatok és a filozófia művelése szoros egységet alkothat.³⁷ Fichte viszont megpróbálkozik e két szempont következetes elválasztásával. „[Én] valóban az Ön rendszerének bevallott ellenfele vagyok. Miért ne lehetne valaki az Ön rendszerének ellenfele és az Ön személyének barátja?”³⁸ A barátság így előbb rivalizálássá, majd sajátos csatává alakul át, amelyben Reinholdnak sokkal rosszabbak voltak az esélyei: és nem is csak azért, mert ő már túl volt a filozófiai fénykorán (ebben az időben mindössze 33 éves), hanem azért is, mert a barátság és a filozófia művelésének összekötése kiszolgáltatottá tette. Ezt a konfliktust nem tudta másként feloldani, csak úgy, hogy 1797-ben elfogadta és a magáévá tette Fichte tudománytanát. Ezek után hatalmas meglepetés volt Fichte válasza: az elismerést ugyan óriási megelégedéssel fogadta, de ő éppen az időben döbrent rá a tudománytan belső elégtelenségeire.³⁹ Ez a konfliktus Reinholdot gondolkodóként megsemmisítette, egzisztenciálisan pedig mély válságba taszította.

898–920. o.) Fichte viszont épp most lát neki a koncepció kidolgozásának, elméleti munkássága éppen most jön lendületbe. Így a másik koncepciójának meghaladására vonatkozó program is nála kap sokkal markánsabb körvonalakat. Tulajdonképpen már a *Zürichi előadásoktól* kezdve Fichte úgy gondolja, hogy az öntudatból (amelyet Reinhold a filozófia alapjává próbált tenni) egy túlzottan leszűkített elméleti álláspont következik. Amikor Fichte ezt az énnel helyettesíti, egy olyan univerzális kiindulópontot próbál találni, amely átfogja az ember valamennyi képességét. A fichtei tudománytan így elsősorban a komplexitásával múlná felül a Reinhold által meghirdetett elemetárfilozófiai programot.

³⁶ Ernst Reinhold: *Karl Leonhard Reinhold's Leben und litterarisches Wirken*, 72. o.

³⁷ A háttérben valószínűleg Schiller és Körner már említett közös írása áll.

³⁸ Lásd az alábbiakban 7. levél.

³⁹ Pontosabban és közelebről tekintve azt mondhatnánk, hogy Reinhold „megtérésének” híre abban a pillanatban jutott el Fichtéhez, amikor már ő maga is úgy látta, hogy a kifejtésben valóban súlyos problémák jelennek. Ebből kiindulva Fichte az 1796/97-es téli szemesztertől kezdve a tudománytanak egy új módszer szerinti kifejtésén fáradozott. (Ezt ő maga a nova methodo-programnak nevezte.) Azt persze még aligha sejtette, hogy ez a korrekció a tervezettnél jóval súlyosabb lesz: az újrakifejtés fontos tartalmi modifikációkat fog előidézni.

III. A BARÁTSÁG HANYATLÁSA

Alexandre Dumas *A három testőr* című regényét az alábbiakban a barátság válságának ábrázolásaként szeretném értelmezni. Ez a mű tulajdonképpen egy szerzőpáros alkotása: Dumas munkatársa egy fiatal író és történelemtanár (August Maquet) volt, ő írta az egyes fejezetek első változatát, amit aztán Dumas alaposan átfésült.⁴⁰ Ez az alkotói közösség azonban nem hasonlítható ahhoz a csoportosuláshoz, amelyet a német romantika *barátaim!* megszólítása takart. A mű végül is kizárólag Dumas neve alatt jelent meg, és vált ismertté. „Dumas készséggel beleegyezett volna, hogy [a regény] kettejük neve alatt fusson – de a lap nem volt hajlandó rá: »Egy folytatásos regény Alexandre Dumas nevével, soronként három frankot ér – mondta Émile de Girardin – Dumas és Maquet nevével soronként harminc sou-t.«.”⁴¹ A regény megszületésének alapjául szolgáló viszonyt így egyértelműen a kizsákmányolás fogalmával jellemezhetjük. – Olvasatom szerint a regény legmélyebb síkját a restauráció korának személyközi viszonyai alkotják.⁴² Ez a megállapítás persze némi meglepetést kelthet, hiszen *A három testőr* egyértelműen a történelmi regények tradíciójához kapcsolódik; a regény cselekménye kb. kétszáz évet lép vissza a történelemben. Miután August Maquet *D’Harmental lovag* című regénye hatalmas sikert aratott, Dumas észrevette, hogy a történelmi regényírásban hatalmas lehetőségek rejlenek. „Lelkesen fogadta Maquet-t, amikor a tanár újabb regény tervével kereste fel, mely XIII. Lajos, Richelieu, Ausztriai Anna és Buckingham idejében játszódna. Ebből a vázlatból lett *A három testőr*.”⁴³ A történelmi regények igazi mintapéldányai Walter Scottra vezethetők vissza; nála ugyanúgy, mint Dumasnál a történetek háttérben egykori (elhalványult) olvasmányélmények állnak,⁴⁴ amelyeket aztán az adott kor ízlése szerint átalakított és kiszínezett. *A három testőr* a nagy politika helyett a mindennapi élet jelentőségét hangsúlyozza, lépten-nyomon azt állítva, hogy ez az alapvető, és tulajdonképpen ez határozza meg a nagy politika alakulását is. „A király gyanakvásának egyik fő oka Ausztriai Anna vonzalma volt Chevreuse asszony iránt. *A két nő több gondot okozott a királynak, mint a spanyol háborúk, a sürlődások Angliával és a zilált pénzügyek.* Úgy látta, sőt szent meggyőződése volt, hogy Chevreuse asszony nem

⁴⁰ Andrés Maurois: *A három Dumas*, Gondolat Kiadó 1967. 179-196. o.

⁴¹ Im. 184. o.

⁴² Ezzel az értelmezéssel egy olyan javaslatot szeretnék követni, amelyet Peter Bürger dolgozott ki a *Vörös és fekete* értelmezésekor. Lásd *Aktualität und Geschichtlichkeit. Funktionswandel der Literatur*, Suhrkamp Verlag 1977. 105-159. o.

⁴³ Andrés Maurois: *A három Dumas*, 184. o.

⁴⁴ „Így aztán a szerzőnek eszébe jutott néhány csodálatos woodstocki kaland az 1649-es esztendőből; úgy rémlett neki, hogy valamikor régen olvasott róluk, de már maga sem tudta hol; ez a nyom mindazonáltal elegendőnek tűnt.” Walter Scott: *A lovag*, Európa Könyvkiadó 1978. 5. o.

csupán politikai, hanem szerelmi fondorlataiban is kiszolgálja a királynét, ami miatt sokkal jobban győtrődött.”⁴⁵ És ugyanez mozgatja az angol politikát is: „Igen, igen – mondta Buckingham – Ausztriai Anna az én igazi királyném; ha egy szóval mondaná, elárulnám hazámat, királyomat, Istenemet. [...] D’Artagnan némán ámuldozott: a közember nem is sejtí, micsoda semmiségeken múlik olykor egy nép sorsa és százazrek élete.”⁴⁶ A kisember számára ez hallatlan elégtétel volt: a politika nem a közösség magasztos irányítása, hanem olyan köznapi problémák és érzelmi válságok mozgatják, amelyeket maga is kiválóan ismert.⁴⁷ Ugyanezek a motívumok persze már Scottnál is megjelennek: már ő is azzal próbálkozott, hogy a nagy hősök helyett a mindennapi élet embereit szerepeltesse.⁴⁸ A három testőr kézenfekvő okok alapján tömegkulturális alkotásnak nevezhető, ezt André Maurois következő megállapítása is alátámasztja: „Egy nemzedék tévedhet egy mű megítélésében; négy vagy öt nemzedék nem. A három testőr maradandó és egyetemes népszerűsége azt bizonyítja, hogy Dumas, amikor [...] hőseiben a cselekvés, erő, és nemeslelkűség olyan megnyilatkozásait fogalmazta meg, amelyekre minden népnek minden időben szüksége van. Írástechnikája olyannyira alkalmazkodik a műfajhoz, hogy azóta is mintaképe marad mindazoknak, akik ebben a műfajban alkotnak.”⁴⁹ Maurois azt akarta sugallni, hogy a regény egyedülállóan értékes, de aztán csak a népszerűsége vonatkozó érveket kaptunk. Az alábbiakban a regény néhány olyan elszórtan megjelenő utalására szeretnék támaszkodni, amelyek a népszerűsége törekvő szűzsé és ábrázolásmód ellenére egy rendkívül komolyan vehető kordiagnózzissá állíthatók össze. A politikának (a közösségi élet alakításának és formálásának) a mindennapi étellel való helyettesítését a könyv egyértelműen válságnak tekinti: a világot az összeesküvések, a gyanakvások és az intrikák mozgatják. Ezek kiforgatják, fölöslegessé teszik és ellenkezőjükbé fordítják át az erényekre való törekvést: „a mai sötét napokban a legtisztább élet s a makulátlan erény

⁴⁵ Alexander Dumas: *A három testőr*, Európa Könyvkiadó 1974. 170. o. (Kiemelés tőlem.)

⁴⁶ *Im.* 234. o.

⁴⁷ Néha ez az összeütközés ironikus formát ölt: „Most pedig, fiatal barátom – szolt [Buckingham] – kettőnk parancsát lesi egész Anglia; mit óhajt, mit parancsol? – Ágyat – felelt D’Artagnan – e pillanatban erre volna a leginkább szükségem, nem is tagadom.” *Im.* 236. o.

⁴⁸ „Miótán a Mid-Lothian szíve című történetben sikerült valamelyest felébresztnem az olvasók érdeklődést egy olyan hősnő iránt, aki híjával volt mindama kiváló tulajdonságoknak, melyek szinte törvényszerű járulékaí egy hősnőnek, most már abba a kísértésbe estem, hogy a következőkben férfihőssel tegyek hasonlóképpen kétes ígértétü próbát.” Walter Scott: *Nigel jussa*, Európa Könyvkiadó 1975. 5. o.

⁴⁹ Andrés Maurois: *A három Dumas*, 189. o.

sem óvja meg az embert a gyalázattól és az üldöztetéstől”.⁵⁰ Egy helyen a szerzők azt sugallják, hogy e romlás általános oka az élet unalmassá válása.⁵¹ Az unalom ellentéte is csak egy esetlegesnek tűnő utalás erejéig jelenik meg: „amint tudjuk, semmi sem tölti ki úgy az időt, mint az elmélkedés.”⁵² Az unalom ellentéte tehát a mélység; a gondolkodásban és az érzelmek területén is. A mű alapvető kérdése ezért a következőképpen fogalmazható meg: hogyan néznek ki a barátságok egy unalom által meghatározott társadalmi szituációban? A barátságoknak érzelmi tartalma teljesen felületes; a baráti összetartozást a közös cselekvések és programok konstituálják. „Bármennyire törte magát D’Artagnan, nem sikerült többet megtudnia három új barátjáról. Beletörődött hát, hogy pillanatnyilag készpénznek veszi mindazt, amit a múltjukról hallott; remélte, hogy a jövőre nézve majd biztosabb és részletesebb értesüléseket szerez.”⁵³ A barátság a közösen végrehatott tetteken keresztül⁵⁴ az életmódok hasonlóságává és közösségévé alakul át: „[D’Artagnannak] saját megszokott életmódja nem lévén, azonnal cimborái életmódjához igazította a magát”.⁵⁵ A felületeség ilyen körülmények között a barátsággal szembeni legalapvetőbb követelmény lesz: „D’Artagnan [...] meggyőződése volt, hogy semmi sem teszi úgy próbára a barátságot, mintha valakinek titkait firtatjuk, különösen, ha a titok az önérzetébe vág.”⁵⁶ A *három testőr*ben bemutatott barátság lényegében megáll a Schlegel-fivérek által posztulált legelső szinten. A barátság hanyatlásához tehát végső soron nem az eltorzult formák vezetnek, hanem az azonosság és a differencia dialektikájában a kiinduló szinten való megrekedés. Ennek hátterében pedig – ez Dumas és Maquet regényéből egyértelműen kiderül – a társadalom funkcionális összefüggéseinek felerősödése áll: a tettek és kalandok fontosabbá válnak a személynél és a léleknél. Ha a barátság már nem állhat a vállalkozás kiindulópontján, akkor passzivizált formában a végpontra fog kerülni, mint olvasóközönség. Így jutunk el egy nagyszabású irodalmi-filozófiai programtól (tulajdonképpen annak belső logikáját követve) a tömegkultúráig.

⁵⁰ Im. 174. o.

⁵¹ „Igen, az unalom volt XIII. Lajos leggyötrelmesebb betegsége; a király nemegyszer karon fogta valamelyik udvaroncát, behúzta egy ablakmélyedésbe, és így szólt hozzá: »Hogyishívják úr, unatkozzon velem.«” I.m. 79. o.

⁵² Alexander Dumas: *A három testőr*, Európa Könyvkiadó 1974. 195. o.

⁵³ Im. 93. o.

⁵⁴ „A négy férfit szoros barátság szálai fűzték össze, napjában háromszor-négyszer is keresték egymást, akár párbaj, akár anyagi ügyek, akár szórakozás volt az ok; úgy jártak mindig egymás nyomában, mint az árnyék [...]” I.m. 95. o.

⁵⁵ Im. 95. o.

⁵⁶ Im. 288.o. „A két jó barát most, hogy eltávoztak a látogatók, egy darabig kínos csendben üldögélt; aztán nem húzhatták-halaszthatták tovább, az egyiknek meg kellett szólalnia [...]” I.m. 299.o.