

SZABAD ÉLCELŐDÉS

HORKAY HÖRCHER FERENC

Lord Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper):

Sensus Communis

Esszé a szellem és a jó kedély szabadságáról

(levél egy barátjához)

Fordította: Harkányi András

A fordítást az eredetivel egybevetette, a jegyzeteket

és az utószót írta: Szécsényi Endre

Atlantisz Kiadó, Budapest, 2008.

211 oldal, 2895 Ft

„A helyes élcelődést szabályokba foglalni ugyanolyan nehéz, s talán ugyanolyan céltalan, mint ha a jólneveltséget próbálnánk meghatározni.” (13. old.) Már könyve harmadik szakaszában ráébred a szerző: filozófiailag korrekt módon kivitelezhetetlen a terve, hogy elmagyarázza, milyen társadalmi, politikai és filozófiai előnyökkel jár az élcelődés, ha mértékkel és megfelelő alkalommal élnek vele. Nincsenek szabályai, inkább ráérezni lehet, valamifajta jólneveltségre, jó modorra van szükségünk hozzá. Ezért bevallottan nem hagyományos filozófiai traktátust ad olvasója kezébe, hanem választékos stílusban, a szellemesség témájára írt szelemes rögtönzéseket vet papírra. Am épp e tudatos filozófiai önkorlátozás és stilisztikai önreflexió teszi művét a társalgás filozófiájának egyik legemlékezetesebb darabjává.

KIADÓI STRATÉGIA

Szép és jól használható, hogy stílszerűen fogalmazunk: méltó és alkalmas formában jelent meg első alkalommal magyarul Shaftesbury harmadik grófjának, a felvilágosodás klasszikus szerzőjének műve. A XVIII. században Európa-szerte széles körben olvasott mű kimutathatóan hatott ugyan a magyar felvilágosodás alkotóira is, magyar fordítása mégis késlekedett. Kiadását (a könnyen elérhető német és francia fordítás mellett) nehezíthette, hogy az először 1709-ben megjelent szöveget a szerző beépítette – magyarra gyötrelmesen nehezen fordítható, és igazából angolul sem nagyon világos – *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times, &c.* című művének¹ több, mégpedig igencsak változatos műfajú írásból álló, különös szövegfolyamába, amelyből már nehezen lehetett kiemelni. Többek közt épp ama keresztthivatkozási rendszer miatt, amellyel keresztbe-kasul gúzsba kötötte szövegeit a saját szövegeivel. Az igényes filozófiai szövegek

kiadásáról ismert Atlantisz Kiadó, amelynek vezetője, Miklós Tamás az ELTE bölcsészkarának filozófiatanára, most azt a kiadási stratégiát választotta, hogy mégis különálló műnek tekintve, önállóan jelentette meg ezt az írást. A főszöveg így, ebben a nagyobbacska zsebkönyv formátumban nem egészen 80 oldal lett. Am a fordító Harkányi András és a szöveget gondozó Szécsényi Endre (mindketten az ELTE Esztétika Tanszékének oktatói) gazdag kísérőapparátussal látták el: a szerző jegyzeteit nemcsak a szerkesztőivel, illetve az újabb Shaftesbury-kiadásokból származó² jegyzetekkel egészítették ki, hanem – megmentve az eredeti szövegekonglomerátumból mindazt, ami e műhöz köthető – szövegszerűen közlik azokat a keresztthivatkozásokat is, amelyeket többi írásában fűzött Shaftesbury ezen esszéje egy-egy szöveghelyéhez. Ezek a kiragadott részletek eléggé nehezen olvashatóvá teszik

1 ■ 3 kötetben, 1711.

2 ■ Lásd 84. old., jegyzet.

3 ■ Nincs mód itt kitérni az alcím két kulcsfogalma, a *wit* és a *humour* értelmezésére. Ezért csak a velük kapcsolatos fordítói dilemmákról kell említést tennem. A *wit* fordítható szellemnek, ha a *witticism*nek akarjuk fenntartani a szellemesség szót. Am így a magyar filozófiai terminológiában tülerhelte fogalomba ütközünk, hisz nyilvánvaló, hogy Shaftesburynél nem a német *Geist*-hez hasonló súlyosságú kategóriáról van szó. Másfelől a *humour* jó kedélynek fordítása is problematikus. Szécsényi jelzi (18. old.), hogy a fogalom testnedvként való értelmezése épp a XVII. században megy ki a divatból. De akkor felmerül a kérdés, mért nem lehetett vállalni a magyar humor (talán kétségkívül kicsit anakronisztikusan hangzó) fogalmát? Hisz jelentésében elég jól megközelíti. A jelen változat (jó kedély) viszont kénytelen magyarzó jelzőt fűzni a szóhoz, ami az eredetiben nyilvánvalóan nincs ott (egyébként lehető-séggént adódott volna még a kedélyesség kifejezés is).

4 ■ A szókratészi programot, vagyis a filozófia népszerűsítését, közérdekűvé tételét – joggal – Ciceróhoz köti Szécsényi, és persze Addisonhoz, aki a felvilágosult folyóirat-kultúra megteremtője. (150. old.)

5 ■ Ford. Zalán Péter, Atlantisz, Bp., 1995.

6 ■ Ford. Endreffy Zoltán, Gondolat, Bp., 1971.; Osiris, Bp., 1999.

7 ■ Robert Darnton például a populáris felvilágosodást, vagyis a populáris irodalomnak a felvilágosodásban játszott szerepét hangsúlyozza. L. Robert Darnton: *The High Enlightenment and the Low-Life of Literature in Pre-Revolutionary France. Past and Present* 51 (1971) május, 81–115. old.

8 ■ Shaftesbury nem ebben a művében kísérletezik először a levélformával. 1708-ban, tehát egy évvel korábban adta ki *A Letter Concerning Enthusiasm* (1708) című írását, amelyben szintén a jó humorú élcelődés jelentőségét taglalja, még fontos témák esetében is. Vitapartnerei közül egyesek persze kevésbé jó humorral próbáltak fogást találni a szerző érvelésén.

9 ■ Lawrence Klein bevezetője, in: Lord Shaftesbury: *Characteristics...* Cambridge University Press, Cambridge, 1999. xii. old.

10 ■ Shaftesbury 30. jegyzete utal rá, hogy „szerzőnk láthatólag egy elsősorban udvari neveltetésben részesült fiatalemberhez ír” (117. old.).

a művet, és önmagukban nem is könnyen értelmezhetőek. Miután azonban végjegyzetben kaptak helyet, akit zavarnak, nyugodtan el is hagyhatja olvasásukat, az ingyenceknek pedig sok érdekességet nyújtanak, főleg, hogy a szerkesztő feloldotta Shaftesbury sokszor eléggé kriptikus rövidítéseit, és lefordította az idegen nyelvű (elsősorban klasszikus görög-latin auktoroktól származó) idézeteket. Ezt a különös szöveg-együttest egészíti ki Szécsényi Endre utószóként álló, élvezetes és invenciózus nagytanulmánya, *Egy derűs rajongó* címmel.

Az így összeállt bő 200 oldal különlegesen érdekes olvasmány. Már Shaftesbury műve is több szempontból formabontó. Valljuk be, hogy latin címe ma bizony nem éppen vevőcsalogató. A szerkesztő oldalakon át próbálja magyarázni jelentését, alább még nekünk is vissza kell rá térnünk.

MŰFAJI MEGHATÁROZÁSOK

Am először az alcím műfajmegjelöléseivel érdemes foglalkoznunk.³ Egy esszé (*essay*) ígér, amely, mint tudjuk, meglehetősen kötetlen műfaj, viszont illet a szerző szókratészi programjához⁴ és a félig társasági, félig filozófiai témájához, ami nem más, mint a vidám, de legalábbis kedélyes és szellemes társalkodás társadalmi-politikai, sőt bölcséleti jelentősége. Szécsényi a következőképp indokolja a műfajválasztást, jó előre sejtetve a szerző társalgás-filozófiájának irányát is: „az eleve társalkodó stílusú esszé maga is társalkodást, művelt csevegést hív elő, ami egyrészt közösségi fórumokat konstituál, másrészt elősegíti a világunkról való közös gondolkodás kialakulását.” (165. old.) Nem véletlenül sejk fel e megfogalmazásban Ulrich Im Hof könyve, *A felvilágosodás Európája*,⁵ vagy akár Habermas ma már klasszikusnak számító alapvetése, *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltása*.⁶ Szécsényi joggal utal távlatos definíciójával arra, hogy a kortárs Joseph Addisonon kívül épp Shaftesbury hatására, és épp a korban könnyednek számító (bár egyesek szerint egyáltalán nem minden modorosságtól mentes) esszéisztikus írásmódjának is köszönhetően alakult ki egy új kulturális piac. A folyóiratok, heti- és társalgási lapok írott és viszonylag széles körben olvasott nyilvánossága ez, amely a városi életmód fontos tényezőjé-

vé tette a klubban, kávéházban, szalonban a hetilapok által felvetett társasági témák megbeszélését. Ezzel egy teljes civilizációs program lefuttatása indulhatott meg a XVIII. század keretei között, és sokan a századvég forradalmi megmozdulásait is e nyilvánosságteremtő erőfeszítések alig remélt, vagy éppenséggel nem kívánt mellékhatásának tekintik.⁷

De ne menjünk el szó nélkül az alcím után álló zárójeles meghatározás mellett sem. Barátjának szólítja a

szerző azt a címzettet, akihez fiktív levele íródik.⁸ Valójában a levélforma egyrészt utalás arra, hogy a szerző az írásait érő támadásokra is válaszol,⁹ másrészt narrációs technika: az olvasó belehelyezkedhet a második személyű formában megszólított levelezőpartner helyzetébe, az író pedig szabadon, kötetlen formában érvelhet, vitatkozhat vele. Tipikus szókratészi beszédhelyzet, pontosabban annak írásbeli leképezése. Az is fontos, hogy a jó kedélyű beszélgetés fontosságáról egy jó kedélyű beszélgetésben esik szó, amelyben a szerző nem korholva oktatja levele címzettjét, aki az udvarban nevelkedvén,¹⁰ ki van téve az olcsó és híg, hamis látszatok szerint épülő és alantasan szellemes beszélgetéseknek, hanem mintegy példát mutatva tudja bevezetni őt e művészetbe.

Esszéisztikus levél, avagy fiktív levélesszé tehát a forma, amelyet az irodalmi ambíciókra törő szerző témája kifejtésére választ. E forma felszabadítja őt az iskolai filo-

zófia merev argumentációs módszereinek kényszere alól, a modern filozófia mechanikus logikai eljárásainak terheitől is, s kedvelt antik szerzőinek és időnként kritizált francia előképeinek bölcselkedő írásmódját teszi elérhetővé számára.

A kifejtés szabadsága tehát tudatosan vállalt, mi több, stilisztikailag igényes formai tükre egy tartalmi problémának. A kedélyes, szabad szellemű társalgás jelentőségét ecsetelő író olyan beszédmódot választ, amely ezt nem kifejti, leírja, hanem megjeleníti, érzékelhetővé teszi. Érzéki benyomást, sőt művészi élményt kíván nyújtani, ily módon próbálja meggyőzni olvasóját igazáról – hogy tudniillik milyen filozófiai fontossággal bír az ilyen kötetlen társalgás. Am a gondolatmenet szabadsága egyáltalán nem könnyíti meg az olvasó (főleg a mai olvasó) dolgát. Amit a választékos, irodalmi hatású fogalmazáson nyert, azt elve-



szíti a szöveg összefogottságában, kompozíciójában. Pedig attól még, hogy témája nem foglalható szabályokba, gondolatmenetének iránya és lépései még világosak lehetnének.

ELŐDÖK ÉS VITAPARTNEREK

Persze a levélírára jellemző rögtönzések jellege sok mindenre felmentést ad. De talán fontosabb magya-



A Letter Concerning Enthusiasm, címlapkép

rázat arra, miért hajlandó ezt a filozófiai árat is megfizetni Shaftesbury, hogy legalább két irányban szeretné magát szellemileg elhatárolni, s legalább két irányban szeretné szellemi elköteleződését is érzékeltetni. Kétfeltes harcának ellenfelei egyrészt az általa dogmatikusnak tartott iskolai filozófia képviselői, vagyis a minden modernista újítás ellenére a korban még mindig uralkodó skolasztikus arisztotelianizmus, másrészt az az általa nemes egyszerűséggel csak epikureusnak csúfolt modern filozófia, amelynek megtestesítői ebben az írásban Hobbes és saját házitanítója, Locke – más munkáiban azonban hajlamos Descartes-ot is ideszámítani. Igaz viszont, hogy nagy öröme szolgál, amikor értesül róla, hogy Leibniz kommentálni szándékozik egybeszerkesztett életművét. (Szécsényi jegyzete, 181. old.) Hogy mi a baja Locke és Hobbes filozófiájával, azt a számára oly kedves antik szerzők alapján könnyű megérteni. Shaftesbury egy olyan platonista alapozottságú sztoicizmusnak a híve, melyet élesen szembeállít az epikureus iskolával. Szerinte ugyanis az egész antikvitást e két iskola ellentéte határozza meg: „az egyik Szókratészből vezethető le, és az akadémikus, a peripatetikus és a sztoikus irányt foglalja magába, a másik igazából Demokritosztól származtatható, és a kürénei és az epikureus iskolába torkollik. [...] Az egyik ezért e két filozófia közül cselekvést ajánlott, a polgári ügyekben való részvételt, vallást stb.; a második mindettől távol tartotta magát, és inkább cselekvés-mentességet és visszavonultságot ajánlott, és jó okkal. – Mert az első úgy tartotta, hogy a társadalom, a jó és a rossz a természetben alapul, és hogy a természetnek van jelentése, és önmaga, úgymond, saját szellemességében, egyetlen egyszerű és

tökéletes intelligencia révén jól kormányzott és jól irányított, a második ettől megint távol tartotta magát, és nem tartotta Természet asszonyt még olyan értelmesnek sem, mint egy vénséges vén asszonyt. Az első ezért e filozófiák közül polgárinak, társasnak és teisztikusnak nevezendő, a második épp ellenkezőleg.”¹¹

A jó lord nemcsak az antikvitásra tartotta érvényesnek ezt a megkülönböztetést. Úgy gondolta, a modernitás megismétli e szembenállást. Hiszen Locke és elődje, Hobbes ugyanolyan módon próbálja leválasztani a filozófiát a társas ügyek intézéséről, a hitbéli meggyőződésekről, és ugyanúgy próbálja függetleníteni magát a jó és a rossz természet adta, tehát örök érvényűnek tételezett törvényeitől. Márpedig mindez elfogadhatatlannak tűnt Shaftesbury neoplatonikus harmóniátana szempontjából, amelyben a társadalom és az egyén mikrokozmosza leképezi a kozmosz nagy rendjét. Shaftesbury egyik jeles kutatója¹² szerint azonban a lordnak a Hobbes és Locke nevével fémjelvezhető filozófiával ennél konkrétabb, jobban meghatározható problémái is voltak. Egyfelől az általa epikureusként jellemzett modern filozófiai nézetrendszer valamifajta nominalista álláspontot jelenít meg, s így a jó és a rossz, végső soron az igazság és hamiság érvényét megkérdőjelezi. A Hobbesnál vélemezett nominalizmus alapja az a tanítás, amely szerint az emberek által használt jelek és referenseik teljességgel konvencionálisak, a morális értékek a szokásból fakadnak vagy véletlenszerűen alakulnak ki. Lockenál pedig azért vélt ilyesmit felfedezni, mert mestere úgy próbálta feloldani a kultúrák között tapasztalható különbségeket, hogy etikai elveit Isten parancsaira alapozta, nem pedig a természet szerkezetére.

A nominalizmustól nem függetlenül vélemezett Shaftesbury olyan hibákat e modern filozófusoknál, amelyek már nem pusztán filozófiai természetűek, hanem szerinte ártalmas társadalmi-politikai következményekkel járnak. Ha etikai elveinknek nincs szilárd ontológiai alapjuk, akkor filozófiailag csak az egoizmus és az a módszertani individualizmus vállalható, amely szerinte mindkét ellenfelét, de az augusztiánus alapú francia morális shekeptikusokat (mind a janzenistákat, mind a régiek híveit) is jellemzi.

11 ■ Shaftesbury levele Pierre Coste-nak, 1706. október 1-jén, P.R.O. 30/24/22/7, idézi Lawrence Klein: *Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-Century England*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994. 60. old.

12 ■ Klein: *uo*.

13 ■ Itt ismét Klein értelmezésére támaszkodom.

14 ■ Az antik republikanizmus ilyen modern és anakronisztikus, hasonlóan politikai célú átértelmezésére példa James Harrington *The Commonwealth of Oceana* (1656) című műve, amelynek új kiadását Shaftesbury barátja, John Toland szerkesztette, s mint Szécsényi utal rá, szerzőnk könyvtárában mindkét (eredeti és átszerkesztett) kiadása megvolt. A republikánus gondolkodásról összefoglalóan I. Quentin Skinner: *Liberty Before Liberalism*. Cambridge University Press, Cambridge, 1998; Hobbesnak a republikanizmushoz fűződő viszonyáról pedig uő: *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

15 ■ Lásd ugyanezeket a gondolatokat *A moralistákból* (168. old.).

Két oka is van Shaftesburynek, hogy elvesse az ilyen-fajta egoista emberképet. S ezzel már e könyv szívéhez jutottunk. Egyrészt az, hogy a szkepticizmus olyan melankolikus szemléletet alapozhat meg – lásd például Pascal, vagy másfelől az egyébként alkatilag Shaftesburyhez sok szempontból hasonló La Rochefoucauld gondolkodásmódját –, ami eleve kizárja a derű, a szellemesség és a jó kedély filozófiai jelentőségét. Másrészt pedig az, hogy az egoizmus ellentmond Shaftesbury meggyőződéses republikánus politikai- és társadalomfilozófiájának, amelyet a társalgás, az emberek közötti érintkezés, végső soron pedig a filozófiai barátság arisztoteliánus–ciceroniánus alapjára épít. Lássuk röviden e két, a XX. századi filozófia felől sem érdektelen témát!

Kezdjük a második szállal. Shaftesbury politikai álláspontja nyilván nem esett messze Locke-étól. Hisz nagyapja, Shaftesbury első grófja, Locke-kal az oldalon harcolt a szabadságért az uralkodói önkénnyel szemben, s vállalta érte az üldöztetést és a száműzetést is. Locke a whigek ideológusaként korán elültette az unokában a tory mentalitás és a még annál is riasztóbb katolicizmus iránti ellenszenvet. Am Shaftesbury felfogásában érződik a túllépés igénye: szeretné meghaladni azt az éles konfrontációt, amit a rendszerváltás, az 1688-as dicsőséges forradalom előtti korszak örökségének tart. Mivel törekeny egészsége miatt nem tudja betölteni a parlamenti politikai vezér megörökölt szerepkörét, maga lép fel ideológusként. E tekintetben fő célkitűzése, hogy új pozíciót jelöljön ki a whigeknek a társadalmi-kulturális térképen.¹³ Mindaddig a toryk mutatkoztak a magaskultúra, a tudomány és a teológia védelmezőinek és támogatottjainak, ő viszont szeretné elérni, hogy egy kulturális fordulattal a whigek legyen a kultúrában is a vezető szerep.

Am miközben ily módon folytatja a whig hegemoniáért vívott családi harcot, filozófiai örökségével szembe fordul, mivel úgy véli, hogy Locke filozófiája nem megfelelő politikai alap egy kultur-whiggizmus kibontakozásához. Azért nyúl vissza az antik humanista örökséghez – természetesen a reneszánsz humanisták közvetítésével –, hogy egy alternatív társadalom- és politikai szerveződés elgondolásával állhasson elő.

SENSUS COMMUNIS ÉS REPUBLIKANIZMUS

Ennek az elképzelésnek az alapját az antik republikánizmus gondolatához való kötődése és annak szükségképp anakronisztikus átértelmezése szolgáltatja.¹⁴ És ez a magyarázata a társaság, a társiaság problémakörére fordított kitüntető figyelmének. Shaftesbury felismeri, ahhoz, hogy a megosztó, frakciózó székértábor-logika alternatívájaként egy sűrű szövésű republikánus ethosz mellett érvelhessen, vissza kell térnie az arisztotelészi elvből kiinduló emberképhez, melyben az ember születésénél fogva politikus lény. Vagyis az emberi természetet döntő mértékben meghatározza a többiek felé fordulás, az egyén vonzódása a közösséghez, és kulturális-politikai függése a közös-

ségtől. Anakronisztikusan azt mondhatjuk, Shaftesbury amellett érvel, hogy a közösség fennmaradását szolgáló evolúciós elv az egyén hozzájárulása a faj jólétéhez és fenntartásához. „Ha az evés és az ivás természetes, a társulás is az. Ha a megkívánás és az érzék minden fajtája természetes, akkor a társas viszony iránti érzéknek is annak kell lennie.” (50. old.)¹⁵ Nos, ez a természetes társas viszony iránti érzék lesz a mű címébe emelt *sensus communis* fogalom Shaftesbury



Inquiry Concerning Virtue and Merit, címlaplép

által adott első értelme. A harmadik rész 1. szakaszában (a római szatíraírónak nevezett, vagyis szintén a derűs élcelődés filozófiáját valló) Iuvenalis alapján a következő meghatározását adja: „A kifejezés görög eredetűre utalva szerintük [tudniillik a legelmébb Iuvenalis-kommentátorok szerint, HHH] ez a közös érzék a költőnél a közjó és a közérdek iránti érzéket, a közösség vagy a társadalom szeretetét, természetes vonzalmat, emberséget, szolgálatkészséget jelent.” (45. old.)

Ezt a természetes módon adott emberi érzéket vonja kétségbe az egoista (vagy akár az augusztinánusan szkeptikus) emberkép. Márpedig e nélkül nem tudunk eljutni a republikánizmus társadalom- és politikaiközösség-fogalmához. Am Shaftesbury bizonyos szempontból tudatosan anakronisztikusan, vagyis tudatosan félreértve eleveníti fel a republikánus közösségelvűség antik hagyományát. Hiszen nem pusztán az a célja, hogy a korábbi éles szembenállást, melyet a politikai rajongás sajátos megnyilvánulásaként kritizált (s ami igen szorosan kapcsolódott a vallási rajongásokhoz), a közösség és az egyén harmóniáját mutató politikai filozófiával váltsa fel. Még az egyéni szabadság locke-i fogalmát is hajlandó újraértelmezni, csak hogy ne kerüljön ellentétbe a republikánus közösségelvűséggel. Vagyis hogy a szabadságot ne úgy határozza meg – Locke nyomán –, mint azt a szférát, ahol az egyént nem zavarja a közösség (tudniillik a munkája gyümölcseként szerzett tulajdon élvezetében), hanem a szabadság fogalmát is a közösség felől értelmezze. Az *Utószó*ban Szécsényi Xenophónhoz köti azt a szabadság-gondolatot, amely szerint a szabadság nem csupán a gyönyörök elfogadása,

ami „a legrosszabb szolgátság”, hisz az egyének „a józan ésszel (*szóphroszüné*) homlokegyenest ellentétesen cselekednek”, hanem az az önfegyelmel megteremtett képesség, hogy „szóval is, tettel is fajták szerint szétválogatva elválasszák a jó dolgokat a rosszaktól”.¹⁶

És ezzel a gondolattal átkanyarodhatunk Shaftesbury másik fontos témájához. Xenophón szerint ugyanis a „beszélgetés művészete” készíthet fel bennünket erre a szabadságra: a közös kulturálódás, a társas nevelődés. Ha pedig ez így van, akkor Shaftesbury joggal hivatkozhat úgy a civilizálódás, a csiszolódás kulturális értékére, mint ami szorosan összefügg a republikánus programmal. E program anakronizmusa, hogy a közösségelvűség antik görög formájában csak az athéni demokrácia kötelezte el magát kultúra és a szabadság szoros kapcsolata mellett (szemben például a spártaiak földhözragadtabb közösségi szemléletével), a római modellben viszont a kultúra már nem annyira a köztársaság, mint inkább a birodalomépítés és a luxuscikk-kereskedelem összefüggésében kap helyet. Ezt az ellentétet vetíti rá Shaftesbury, a korabeli brit közgondolkodásra építve, a brit szabadság és kultúrája, valamint a francia monarchikus zsarnokság és romlott erkölcsű fényűzése szembenállítására. De anakronisztikus ez a program azért is, mert a Shaftesbury által ösztönzött civilizációs program a régiek és modernnek vitája kontextusában jellegzetes modernista követelésként jelentkezett.¹⁷

A SENSUS COMMUNIS MINT A TÁRSALGÁS ÉRZELMI ÉS ÉRZÉKI KÉPESSÉGE

De lássuk, mit képvisel Shaftesbury számára a kedélyes és szellemes beszélgetés, mely, mint láthattuk, a közös szabadság alapja? „A mi kedélyünk azonban, barátom, nem vonzódik a búskomor elmélkedésekhez” (71. old.) – szögezi le a levélíró „a bűn ünneplés ostorozóival” szemben határozva meg a maga pozícióját. Ezek a másokat ostorozók azok, akiket Shaftesbury rajongóknak bélyegez – elvileg függetlenül attól, melyik oldalon, milyen vallás vagy politikai krédó mellett érvelnek: vallási túlbuzgók, vagy pedig politikai fundamentalisták. Hibájuk antik terminussal a mértéktévesztés, egyfajta hübrisz: nem tudják a dolgokat a maguk természete szerint, helyesen megítélni.

És itt vonja be a szerző a *sensus communis* másik jelentéskörét. Az antikvitástól örökölt általános ítéletalkotási mintát követve – amely szerint a helyes ítélet mindig két végtel között a helyes arányok megtalálása – Shaftesbury egy sajátos érzék működését feltételezi a vallási és a politikai kérdések, végső soron minden morális, sőt általánosan emberi – például művészi, ízlésbeli – kérdés megítélésében. Erdemes felidézünk, hogyan mutatja be Gadamer Shaftesbury *sensus communis* fogalmát. A humorérzék, a társasági szellemesség érzéke a *sensus communis* általános (tehát például morális, politikai, de akár jogi vagy esztéti-

kai kérdések megítélésére szolgáló) mintája, modellje: „amire Shaftesbury gondol, az nem annyira természetjogi képesség, mellyel minden ember egyformán rendelkezik, hanem inkább szociális erény, inkább a szív, mint a fej erénye. S amikor a *witet* és a *humourt* ennek alapján értelmezi, akkor ebben is régi római fogalmakat követ, melyek a *humanitas*ba a finom viselkedést is beleértették, az olyan ember viselkedését, aki érti a tréfát, és tréfálkozik, mert biztos benne, hogy a szemben állóval egy mélyebb szolidaritás kapcsolja össze.”¹⁸

Azt, hogy a *sensus communis* szociális erény, már beláttuk. Hiszen a republikánus hagyomány felidézésének épp e tétel igazolása volt a célja. Most két további pontot kell hangsúlyoznunk. Egyrészt az érzelmek szociális szerepét. A szív és a fej pascalianus szembeállításának¹⁹ ugyanis az az értelme, hogy világsá tegye: ez a döntéstípus nem a tiszta racionalitás világa. Az ész mindenhatóságába vetett hit a „hűvös és megfontolt önzés” (57. old.) filozófusait jellemzi inkább. A platonikus Shaftesbury persze nem veti meg az ész birodalmát sem, ám azon láthatatlan rend felfedezése, mely életünket egy nagyobb egész részévé teszi, az észről nem várható el. Hiszen „az életünk egészét átható arányok és mértékek” (76. old.) felismerése nem érdekelvű kalkulációt igényel. „A dolgokban rejő *venustum, honestum, decorum*” felismeréséhez inkább finom érzékenységre, ha tetszik, stílusérzékre, finom modorra van szükség, amit épp az élcelődő beszélgetésben, az egymásra hangolódott társalgásban sajátíthatunk el. Ha megtanuljuk a másik élécet megérteni, behelyezkedni a másik nézőpontjába, akkor egy olyan közös érzékre teszünk szert, amely áthidalhatja érdekeink esetleges különbségeit. A könnyed élcelődésre képes, jólnevelt társasági ember érzékalapú tájékozódása a társas világban az, ami miatt

16 ■ Xenophón: *Emlékeim Szókratészről*. Ford. Németh György. Európa, Bp., 1986. 167–170. old.

17 ■ Hogy a szabadság egyén-, illetve közösségközpontú fel fogásának vitája a régiek és a modernek közt zajló perrel áll összefüggésben, arra nézve lásd a persze jóval későbbi Benjamin Constant művét: Ford. Csepeli et al. *A régiek és a modernek szabadsága*. Atlantisz, Bp., 1998.

18 ■ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófia hermeneutika vázlatja*. 2. javított kiadás, Ford. Bonyhai Gábor. Osiris, Bp., 2003. 56. old.

19 ■ A metaforát szó szerint használja Shaftesbury a 46. oldalon, a luvénálisra vonatkozó, emlékezetes gondolatmenetben. Előkerül a keresztivathatkozásokban is (pl. 36. jegyzet, 121. old.)

20 ■ Szécsényi utal arra, hogy Shaftesbury a *breeding* szót használja, amikor a platonikus nevelésmódot alkalmazza, és joggal emlékeztet bennünket arra, hogy az oktatás (*education*) fogalmát egyébként nem szívesen írja le Shaftesbury, mert az az egyetemi skolasztikus tanítást idézi föl, amellyel élénken hadakozik (163. old.).

21 ■ Ez a fent már Shaftesbury által emlegetett *decorum*.

22 ■ Magyarul részletekben: Alexander Baumgarten: *Esztétika*. Ford. Bolonyai Gábor, Atlantisz, Bp., 1999.

23 ■ A fogalom meghatározásában Rémy G. Saisselin fontos fogalommagyarázó gyűjteményére támaszkodom: Rémy G. Saisselin: *The Rule of Reason and the Ruses of the Heart. A Philosophical Dictionary of Classical French Criticism, Critics, and Aesthetic Issues*. The Press of Case Western Reserve University, Cleveland, London, 1970, 115–118. old.

Shaftesbury korát szokás az érzékenység korának (*age of sensibility*) titulálni. A *sensus communis* ebben az értelemben egy olyan „természettől helyes génusz” (72. old.) működése bennünk, amelynek határfokát jócskán növelheti a megfelelő nevelés,²⁰ ha kialakítja bennünk „a természetes báj és az illendőség iránti érzéket” (uo.).

Az illendőség, a dolognak megfelelő cselekvésbeli és lelki beállítódás a ciceronius hagyomány egyik kulcsfogalma,²¹ s persze közvetlenül kapcsolódik Shaftesbury programjának esztétikai dimenziójához. Hiszen ha a *sensus communis* ebben az értelmében kifejezetten érzékelési képességet jelent, akkor itt az érzéki összetevőre, az *aisztézis*szre kell figyelni. Bár Baumgarten csak néhány évtized múlva fogja megalapítani az esztétikát mint az érzékelés tudományát,²² Shaftesbury itt is bőven támaszkodhat klasszikus és főleg francia klasszicista előzményekre. Két fogalmat érdemes ezzel kapcsolatban külön is kiemelni: a *virtuoso* és a *je ne sais quoi* fogalmát. Mindkettő a XVII. századi francia morális és művészeti kritika nyelvéből került át a brit gondolkodásba, így Shaftesbury esszéjébe is. Hisz e finom érzékenység morális erényt jelöl, de esztétikai képességet feltételez. Ezért kell megismerkednie az úriembernek „a szépség különböző formáival”, „amelyeket a virtuosók hajszolnak, a költők ünnepelemek, a zenészek megénekelnek, s az építészek és a legkülönbözőbb művészek leírnak vagy megformálnak”. (72–73. old.) A *virtuoso* a művészet befogadásának specialistája, aki „az érzelmek szépsége, a cselekedetek bája, a vonások jellege, s az emberi lélek arányai és sajátosságai” iránt érdeklődik (73. old.), ezek szerelmese. Kifinomult érzékkel képes rátapintani a dolgok velejére, arra a bizonyos *je ne sais quoi*-ra (magyarrá tudom-is-én-micsodaként fordítja Harkányi), ami sajátos jellegüket, műalkotások esetében

művészi minőségüket, igazságukat adja. E fogalom a dolgok szabályok és törvények által le nem írható, ám valahogy az ember számára mégis megismerhető, megérezhető belső természetét jelöli.²³ Pascal még a szerelmesek közti vonzalomra alkalmazza. Boileau is ismeri és használja, elsősorban abban az értelemben, hogy az valami ígézet, mely a tárgyból árad a szemlélőjére. Am legjobban talán a Szécsényi által is hivatkozott Bouhours atya tudta megközelíteni, aki két szereplője, Eugène és Ariste barátságában, pontosabban a barátságuk gyönyörűségében fedezi fel.²⁴ Ám ő is csak negatív leírást tud adni: elhatárolja a szépségtől, a bájtól, a humor élvezetétől, a szellem sziporkázásától, hiszen „természetéhez tartozik, hogy felfoghatatlan és leírhatatlan”. A művészetre állítólag Marivaux ülteti át *A filozófus kabinetje* című írásában, amelyben hősének két kert közül kell választania.²⁵ Az egyik a szépség tulajdonában áll, könnyen felismerhető, mert benne minden nagy, lenyűgöző, hatalmas és pontos szimmetria szerint való. A tudom-is-én-micsoda kertje egészen másfajta, látszatra szerencsés véletlen formálta, rendezetlen és mégis nagyon vonzó, öröm a szemnek. Ám gazdája nem mutatkozik, csupán a hangja hallatszik, amikor saját művének nevezi a kertet. Ez a titokzatoság lesz a fogalom által jelölt sajátosság legizgalmasabb jegye: hogy megfelfedhetetlen.

S nem véletlen itt az erotikus beszédmód felidézése sem: a *virtuoso* a szív titkainak is tudója, a mélyen érző női lélek és a kecses női test beható ismerője (Shaftesburyben nem túlzás bizonyos rokokó jegyeket sem felismerni) – persze mindenből csak mértékkel és az alkalomhoz illően merít. A társasági (szalon)kultúrának már a francia mintában is a nő a motorjai, a szellemes beszélgetés inspirátorai és egyben legfőbb bírái is. Érzékenység és érzékiség így szorosan összekapcsolódik – a szív nemcsak a racionalitás hidegével, hanem férfias durvaságával is szemben áll. A *decorum* ugyanis szorosan kapcsolódik a *venustashoz*, a szépséghez, mely nem véletlenül viseli a szépséges istennő nevét.

Az érzékenység nemi vonatkozása azért is érdekes, mert arra utal, hogy mindenki képes ilyenfajta érzékenység kialakítására, lévén az az emberi lénynek élet-tani szükséglete is. Shaftesbury elméletének ez az a vonatkozása, amely a demokratikus kultúrafelfogás egyik korai megnyilvánulásává avatja: a művészet nem csak egyesek kiváltsága, élvezete minden ember lehetősége. Másfelől azért is érdekes, mert ez teszi világossá a lord szókratészi programját. Shaftesburyt a professzionális filozófusok általában kevésbé szeretik. Adam Smith, élete nagy részében a Glasgow-i Egyetem professzora, ezért az érzékenységért rója meg egyik előadásában.²⁶ De a dolog kölcsönös volt. Bár Shaftesbury kora talán legnagyobb filozófusának tanítványa, a professzionális filozófiától ódzkodott, megvetette mint értelmetlen szórszálhasogatást. Szerinte a filozófiának is erre az érzéki érzékenységre, a jó ízlésre kell rávezetnie az embert – és ő kora Szókratészeként erre vállalkozik. Hogy hol tévedt el szerinte a filozófia? „A testedzést szolgáló iskolákat [...] sajnálatos módon

24 ■ Saisselin idézi Bohours művét: *Entretiens d'Ariste et d'Eugène*. Edition de Cluny, Paris, 140–141. old.

25 ■ Marivaux: *Le Cabinet du philosophe*. In: *Oeuvres complètes*, IX. köt., 386. old. Idézi Saisselin: uo.

26 ■ Adam Smith: *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*. (Ed. John M. Lothian). Thomas Nelson and Sons, London–Edinburgh, 1963. A 11. előadásban Smith nem csak azt rója fel Shaftesburynek, ahogy erre Szécsényi utal (179–180 old.), hogy egyszerű Platon-epigon, aki így leplezi filozófiai hiányosságait, s hogy (sic!) nincs humorérzéke. Annak, hogy Smith érezhetően nehezelt Shaftesburyre, az előadás tanúsága szerint fontos összetevője a gróf vallásellenessége is. Szerinte Shaftesburyt úgy nevelték, hogy ne kötődjön erősen egyetlen vallási irányzathoz sem, de ha mégis, akkor leginkább a puritánokhoz, akik szerintük a legközelebb álltak a lelkiismeret szabadságának számukra fontos gondolatához. Smith szerint az ilyen emberek, ha mégis a vallás felé fordulnak, könnyen válnak nagy rajongókká (great enthusiasts) és a misztikus kontempláció hívévé. Mind-ezen veszélyeket csak erősíti a gróf gyenge testalkata, ebből fakadó érzékenysége a művészetek iránt és véges szellemi kapacitása, mely megakadályozza, hogy a szigorúbb tudományokban elmélyüljön. Láthatóan Smith bizonyos fokig Shaftesbury saját elméletét olvassa rá a szerzőre. Smith ellenséges álláspontja azért is érdekes, mert bár a Hutchesonnal folytatott levelezés tanúsága szerint Hume-nak is voltak fenntartásai a gróffal szemben, egy döntő kérdésben mégis Shaftesbury irányába fordult. Lásd erről alább.

nemigen látogatják. Az irodalmat valójában száműzték, isten tudja, miféle távoli kolostorokba és élettől elzárt »cellákba« [...] Az eleven művészeteket és tudományokat leválasztották a filozófiáról, amely következőképp szükségszerűen trespéd, érdektelen, szörszálhasogató és haszontalan lett.” (118. old., az eredeti 30. szerzői jegyzet keresztthivatkozása a *Soliloquy* egyik helyére)

Shaftesbury programja talán legnagyobb visszhangot a német populárfilozófusok körében váltott ki,



Sensus Communis, címlapkép

akik hozzá hasonlóan lázadtak az iskolás filozófiai akadémizmus ellen. Shaftesbury is arra törekszik ugyanis, hogy a bölcsességet ne elvont tudásként, hanem cselekedetekben és emberi viszonyokban megnyilvánuló tapasztalatként, éretnként sajátítsuk el. Ha életrajzi háttére felől közelítjük meg, egy közéleti szerepvállalásra nevelt, társasági életre berendezkedett, de gyenge egészsége miatt mégis visszahúzódó ember gondolatai ezek a bölcsesség világi vonatkozásairól. Am érdekesebb benne felfedezni azt a szókratikus filozófia-fogalmat, amely valóban élesen elüt mind a középkori skolasztikus, mind pedig a kora modern korban kialakult, új filozófiaszemlélettől, s leginkább az antik, no meg a reneszánsz humanisták felfogásával rokonítható.

A SZELLEMESSÉG A FILOZÓFIAI IGAZSÁG NYOMÁBAN

Hogy azt ne higgyük, csupán a gyakorlati filozófiára és izlésesztétikára leszűkülő programmal van dolgunk, egy lényeges momentumot hozzá kell mindehhez fűznünk. Shaftesbury számára, ahogy ezt nagyon helyesen és erőteljesen hangsúlyozza Szécsényi Endre is, a *virtuoso* nem az élvezetek öncélú hajszolása miatt kutat a tudom-is-én-micsoda után, nem valamifajta lapos, Casanováéra hajazó életművészet az övé. Shaftesbury a dolog megfoghatatlansága ellenére váltig hangsúlyozza, hogy amit keresünk, nem a pusztá fantázia terméke, nem szubjektív érzéki benyomás, hanem az igazság a maga tiszta objektívitasában. Az egyik keresztthivatkozásban olvashatjuk a legkifejtettebb formában, hogy „a jó és rossz izlés alapja

szükségképp magában a dolgok természetében rejlik, akár benső jellegüket és jellemző vonásaikat, akár a külső megjelenést, a viselkedést és a cselekedeteket tekintjük” (125. old. Shaftesbury 40. lábjegyzete, mely a *Soliloquy* 3. rész, 3 szakaszára hivatkozik). Egy másik keresztthivatkozásban még egyszer világosan kizárja a nominalista relativizmus lehetőségét, amikor az izlésítélet objektív-realista alapjai mellett érvel: „Megtanulom, hogy ezt kedveljem, azt csodáljam és tetszésemre legyen, aszerint, hogy maguk a tárgyak érdemesek-e rá és megerősítenek-e tetszésemben.” Így érhetem el, hogy belássam: „semmi nem lesz igazán tetszésemre, ha választásomban és ítéletemben kizárólag az a szabály vezérel, hogy nekem így tetszik.” (133. old.) Még ugyanebben az intertextusban előkerül az igazság is, amit a látszatoknak felülő (francia udvari) izlés szükségszerűen elvét vagy háttérbe szorít: „S ahogy nőtt ezeknek az udvari szépségeknek és cifra látszatoknak a becsülete, a pontos rajzot, a helyes tervet és a mű igazságát egyre inkább megvetették.” (135. old.)

Ahogy egy jó platonistához illik, ebben az írásban is az igazság fogalmára fut ki Shaftesbury esztétikai gondolatmenete. A Negyedik rész harmadik szakaszában így összegez: „a világi életben nincs természetesebb szépség a becsületességnél és az erkölcsi igazságnál. Hiszen minden szépség valójában igazság.” (78. old.) Vagyis Shaftesbury izlésdiskurzusa végső soron a dolgokban rejlő rend megfejtésére, s ezen keresztül a dolgok igazságának átérzésére irányul, tehát az igazra kérdez rá, ami társas viszonyok

27 ■ Itt utalnék rá, hogy a jelek szerint az ELTE Esztétika Tanszéken szabályos kis felvilágosodás kutató team körvonalai bontakoznak ki. Szécsényi lábjegyzete jogosan utal rá, hogy a fordító Harkányi András mellett Radnóti Sándorral és a tanszéken betanító Wessely Annával is konzultált. Radnóti a hírek szerint befajta monumentális Winkelmann-kötetét, melyben feltehetőleg nem kerülhetett el, hogy ne szembesüljön Shaftesburyval, a kor-szakkal foglalkozik még Papp Zoltán is, akinek Schiller-fordítása elő is kerül Szécsényi egyik lábjegyzetében (166. old.), és bizonyos szegmenseiben a tanszékvezető Bacsó Béla életműve is ide kötődik. Wessely pedig szintén publikált már fontos írást Shaftesburyról.

28 ■ Megjelent a Kármán által szerkesztett *Uránia* című folyóirat utolsó esszéjeként: *Uránia*, Első esztendő (1794), 3. köt., 302–316., 305. és 308. old.

29 ■ Tisztában vagyok vele, hogy Arendtet nem lehet hagyományos értelemben neokantianusnak tekinteni, ám szempontunkból elég annak igazolása, hogy Arendt is Kanthoz kapcsolódik a *sensus communis* tárgyalásában.

30 ■ Ernst Cassirer: *The Platonic Renaissance in England*. Transl. James P. Peettegrove. Thomas Nelson and Sons, Edinburgh–London, 1953. Egyébként hivatkozik még a nemrég magyarul is megjelent *A felvilágosodás filozófiája* című munkájára (ford. Scheer Katalin, Atlantisz, Bp., 2007), valamint a *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* című művére (bearb. von Reinold Schmücker. Felix Reiner, Hamburg, 2001).

31 ■ Ettől függetlenül is figyelemre méltó Arendt recepciója Magyarországon a rendszerváltás óta. Ebben kulcsszerepet játszott Bence György, aki emlékezetem szerint fontos előadásokat tartott Arendtről a rendszerváltás táján. Vö. Horkay Hörcher Ferenc: Az élő filozófia. In memoriam Bence György (1941–2006). *Kommentár*, 2006. 6. szám, 3–5. old.

32 ■ Hannah Arendt: Előadások Kant politikai filozófiájáról. Ford. Pató Attila. In: uő: *A sivatag és az oázisok*. Gond–Palatinus, Bp., 2002.

esetében a jó és a rossz, műalkotások esetében pedig a szép és a rút megítélésében ölt testet.

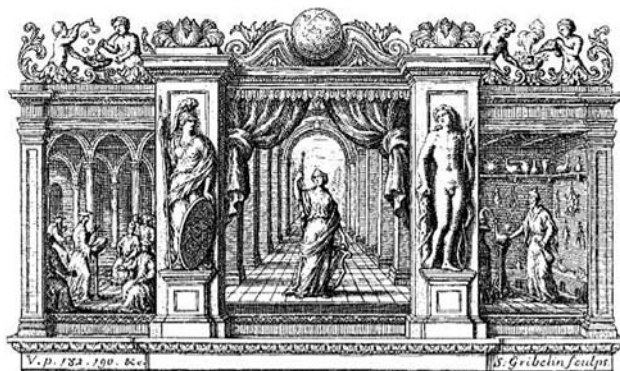
AZ UTÓSZÓ SHAFTESBURY-ÉRTELMEZÉSE

Miután megpróbáltuk egy lehetséges olvasat sarokpontjait meghatározni, érdemes röviden kitérnünk arra az átgondolt és alapos értelmezésre is, melyet Szécsényi Endre nyújt utószavában.²⁷ Az *Egy derűs rajongó* címet ugyan nem nevezném telitalálatnak – bár Szécsényi kifejti, hogy Shaftesbury az általa kritizált (vallási-politikai irányultságú) rajongás-fogalom mellett egy pozitív rajongás-kategóriát is körvonalaz. Mint írja, a szerző „a filozofikus rajongást a legnagyobb szellemi állapotnak tartja: ez nem más, mint a lélek emelkedett állapota, önmagunk meghaladása, ihlet, az istenség közvetlen érzése” (179. old.). Nem utal rá Szécsényi, mert közismert, de azért a biztonság kedvéért álljon itt: természetesen a Platón által a *Phaidroszban* meghatározott örületípusok egyikének áttételéről, átvételéről van szó ebben az esetben. A filozófiai mánia azért elfogadható Platón számára, mert általa nyilvánul meg az isteni inspiráció, amely a filozófust elvezeti az igazsághoz (249c). Ám attól tartok, címként ez a fogalom túl erős értelmezést ad Shaftesburyról. Az ő filozofálására jellemző derű ugyanis nem távolodik el annyira a racionalitástól, hogy mániaként lehetne meghatározni. Igyekezete a szellemességre nem hasonlítható a nietzschei filozófiai radikalizmushoz: bár ihletett, mégis őrzi a józan társalgás hangsúlyait, eszköztárát és stílári megnyilvánulásait.

Ha a cím kissé félrevezető is, a mottóul választott, élcélődő hangnemű Shakespeare-idézet jó felvezetésül szolgál Szécsényi számára Shaftesbury teljes gondolkodásmódjának megjelenítésére. Egyben utal arra is, hogy csakúgy, mint a bemutatott szerző, ő maga sem kíván a filozófia légritka magasságaiban maradni, hanem bátran él az irodalmi nyelvhasználat és tradíció eszközeivel témája bemutatása során. Például telitalálat a felütés: Virginia Woolf *Orlandójából* azon részlet felidézése, amelyben a nővé vált főhős, Orlandó behajózik a Temzén az Anna-kori Londonba. Hisz nemcsak a korszakot tudja így feleleveníteni, hanem arra is lehetősége nyílik, hogy néhány kulcsszereplőt, Addisont, Drydent és Pope-ot szépirodalmi eszközökkel láttasson. S hasonlóan szellemes tanulmánya lezárása is: itt egy felvilágosodáskori magyar szépíró eredeti nyelvű idézetét kontextualizálva tud kvázi-szépirodalmi eszközökkel élni. Kármán Józsefről van szó, *A nemzet csinosodása* című program szerzőjéről, akiről az is kiderül, hogy anyanyelvi szinten beszél a pallérozott beleérzés Shaftesbury által kiművelt, Wieland által közvetített nyelvét. Mint mondja, a kellemetesség nélkül a tudományok „elvesztik azt, ami által lehetnek közönségesek, és csupán egynehány setét cellákban és komor odukban vonják meg magokat”.²⁸ Az irodalmi ihletésű keretezés biztosítja Szécsényi saját szövegének kivételes gördülékenységét, időnként szépirodal-

mi igényű olvasmányosságát, másfelől megmutatja, hogy az eszmetörténeti téma nem szükségszerűen fülled döngunalomba. Olykor még emelkedetté is válik, például ahogy egy saját mondatával felvezeti Shaftesbury holland barátjának tézisét, „az igazság szeretetéből született belső örömről” (200. old.).

Korfestő stílári érdemein túl azonban Szécsényi igen erőteljes olvasatát is nyújtja a szövegnek. Az alábbiakban ezt az általam nem minden tekintetben osz-



The Moralists, címlapkép

tott, ám jól megalapozottnak és meggyőzőnek tűnő értelmezést értelmezem. Módszerem lényege, hogy megpróbálom Szécsényi olvasatának filozófiai premisszáit nevesíteni. Úgy gondolom, hogy Szécsényi egy olyan sztoikus neoplatonistát mutat be, akit szerinte legjobban Kant, sőt Kant és egyes kantianusok, például Cassirer és Hannah Arendt²⁹ felől a legtermékenyebb olvasni.

De lássuk sorban a dolgot! Szécsényi egyik legtöbbször hivatkozott szakirodalmi forrása Ernst Cassirer. Mégpedig elsősorban Cassirernek a platonista angol reneszánszról írott könyve.³⁰ Nos, Cassirer csakugyan érdemleges klasszikus interpretátora a kornak, és ha ilyen fontossá válik egy értelmezésben, akkor arra bizony rá is nyomja a bélyegét. Az nyilvánvaló, hogy ha rá támaszkodik Szécsényi, akkor Shaftesburynek a cambridge-i platonistákhoz (így Ralph Cudworthhoz, vagy Henry More-hoz) fűződő viszonya nem marad rejtve. Ám az én sejtésem az, hogy Cassirer egy másik vonatkozásban, neokantianus gondolkodóként is fontossá válhatott Szécsényi számára. Úgy tűnik nekem ráadásul, hogy Cassirer neokantianus Shaftesbury-értelmezése azért lehet olyan fontos Szécsényi számára, mert ebben a neokantianizmusban nevelkedett az a Hannah Arendt, akiről Szécsényi már korábban is közölt írást, s aki, ha nem csalódom, fontos filozófiai tájékozódási pontja.³¹ Vagyis Cassirer ugyanarra a Kantra vet fényt Szécsényi számára, mint akivel Arendt szemüvegén át olvasva találkozok.

De mi adja Arendt relevanciáját a jelen témában? Nos, természetesen azok a viszonylag kései politikai filozófiai előadásai, melyekben Kant esztétikája alapján³² egy politikai ítélőerőt körvonalaz. És ez a politi-

kai ítélőerő egy új életre keltett *sensus communis*, nem véletlen, hogy Arendt a harmadik kritikának a *sensus communis* megoszthatóságával kapcsolatos gondolataira tér ki. Ez Arendtnél ugyanúgy a nyitott végű társalgásban tud alakot öltetni, mint Shaftesbury-nél. Ugyanúgy kapcsolódik tehát a szabadsághoz és – mint Shaftesbury-nél is – nem annyira az egyéni szabadságjog, mint inkább a közösség életében való részvétel republikánus szabadsága gondolatához. S ahogy Shaftesbury-nél, Kantnál, úgy Arendtnél sincs e *sensus communis*-nak sem megismerési, sem értelmezési szabálya, fogalmi meghatározhatósága. Tartalmát a dolog természete adja ki. Ezek az elemek jól érzékelhetően ott vannak Szécsényi interpretációjában, ám Arendt helyett inkább Cassirer látszik, aki valóban inkább tekinthető a kérdésben klasszikus szaktekinthetőnek, mint Arendt.³³

Befejezésképp még egy eszmetörténeti kérdésre kell kitérnem. Amikor Shaftesbury közvetlen, tehát brit (elsősorban skót) hatását vizsgáljuk, akkor joggal vetődik fel követői között Hutcheson, vitapartnerei között pedig Mandeville és Smith neve. Ám a történet folytonossága akkor válik világossá, ha e két utóbbi szerző között nevesítjük az összekötő kapcsot: ez pedig David Hume, akire Szécsényi nyilván már csak terjedelmi okokból sem tért ki. Az én olvasatomban ez a tipikusan skót felvilágosodásbeli történet dinamikája a következőképp alakult: Shaftesbury hatására egymással párhuzamosan és egymással is vitatkozva lép fel Mandeville és Hutcheson. Mandeville ismét az egoista emberkép mellett hoz fel újabb érveket. Itt és most elegendő a magánbűnök–közkerélcök jól ismert összefüggésére utalni (hogy az egyébként morálisan támadható egyéni érdek vezérelte számítás sok esetben társadalmi hasznot hoz), ha pozícióját jellemezni akarjuk. Hutcheson viszont megismétli a grófnak az emberi természet társias, kooperatív jellegű vonásaira vonatkozó nézeteit, hangsúlyossá teszi a morális érzék (*moral sense*) fogalmát, támpontokat keres a természetjogi összefüggések felé, és határozottan kiáll egy republikánus politikai filozófia mellett.³⁴ E két, egymással ellentétes hagyomány aztán az egymással szoros szövetséget alkotó, de nem minden tekintetben ugyanazt képviselő Hume és Adam Smith vonatkozó nézeteiben ér újból össze. Hume-ban kétségtelenül van egy szkeptikus szál, hiszen nála nincs meg a Shaftesburyre jellemző neoplatonikus-sztoikus metafizika. Emberképét tekintve pedig sokat tanult Mandeville empirikus-tudományos szemléletéből. Ám sok tekintetben filozófiai főművének értetlen olvasóközönsége, meglehetősen hideg fogadtatása, majd e probléma Hutchesonnal közösen elvégzett értelmezése vezeti el Hume-ot ahhoz a felismeréshez, hogy a hideg analitikus filozófiai anatómus nézőpontjából hiányzik valami.³⁵ Az emberről való filozófiai beszédnek fontos feltétele az a szimpátia (a belső megismerés), amely felismerheti az ember természettől adott, de társadalmilag tovább finomítható társias vonásait. Vagyis Hume szerencsés és nagyvonalú ötvözetét dolgozza ki

egyfelől Shaftesbury és Hutcheson, másfelől Mandeville örökségének. Mindezt esszéinek modora, téma-választása és megcélzott olvasóközönsége is jelzi.

Nem mondható el ugyanez a sok szempontból alaposabb filozófiát kidolgozó Smith-ről, akinek morál-filozófiai és gazdaságfilozófiai munkája egymással ellentétes emberképet sejtet (az elsőtben a hangsúly az együttműködő, másokkal szimpatizáló, érzelemvezérelt emberen van, a másodikban a racionálisan kalkuláló, érdekezérelt emberen). Ezt a feszültséget, amely a kétféle hagyomány integrálásából fakad, a klasszikus szakirodalom „Adam Smith-problémaként” emlegeti, arra utalva, hogy két nagy műve egymással perben álló emberképeket próbál ötvözni.³⁶ Ám ezért a felelősség már nyilván nem varrható Shaftesbury harmadik grófjának nyakába, mint ahogy Hume zseniális szintézise is messze meghaladja a lord egyébként szimpatikus filozófiájának mélységét és kifinomultságát.

Végezetül jegyezzük meg, már csak formai okokból is, hogy a fordítás maga is igen választékos nyelvű, és ha valami a szemére vethető, az legfeljebb az, hogy időnként „túlfordítja” szerzőjét – így lesz például a *humoursome* szeszélyesnek (15. old.), a *reasoning* érvelő okoskodás (17. old.), az *urbanity* finom modor (19. old.), hogy csak az elejéről vegyünk néhány példát. A terminológia követhető és következetes (bár a *manners* fordítási variánsaira a szerkesztő is felhívja a figyelmet, 32. old.). Fájón hiányzik viszont a kötet végéről a mutató, ami Shaftesbury eredeti összesített művében megtalálható, s bizony megkönnyítené a tájékozódást egy ilyen, kissé kaotikusan szerkesztett műben. □

33 ■ Cassirer nemcsak eszmetörténészként, hanem saját filozófiájában is felhasználja a *sensus communis* gondolatát. Hisz a kulturális tudományok érvényességét épp egy személyközi dimenzióban éri tetten, ami nyilvánvalóan a másokkal való megoszthatóság kantianus gondolatának továbbfejlesztése. Lásd erről Ernst Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. (1942) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1961.

Ha ennyi szubjektivitás megengedhető a recenzióknak, akkor én jobban támaszkodom Gadamer egyébként röviden Szécsényi által is idézett vonatkozó nézeteire. Gadamer az *Igazság és módszer* „Humanista vezérfogalmak” című részében kifejezetten Kanttal vitatkozva tárgyalja a *sensus communis* és a prudencia problémakörét, s kiemeli, hogy épp Kant a felelős azért, hogy az ítéletalkotás egysége megbomlott, s a megismerő, a morális értékelő és az esztétikailag megítélő funkció a kanti kritikai rendszertanban elkülönül. Innét nézve tehát, amikor Arendt (és ezek szerint már előtte Cassirer is) az ítélőerő újbóli egységességének lehetőségét firtatja, akkor e kanti fejlemény visszafordítására törekszik, persze egy kantianus *sensus communis* fogalom általánosításával.

34 ■ Lásd Szécsényi vonatkozó utalásait a 194–195. oldalon.

35 ■ Erről részletesebben: Horkay Hörcher Ferenc: Az anatómus és a festő. A skót felvilágosodás vitája a morálfilozófia szerepéről. *Protestáns Szemle*, 1995. 1. szám, 27–46. old.

36 ■ A probléma a XIX. századi német történeti iskola terméke. Vö. Leonidas Montes: *Adam Smith in Context: A Critical Reassessment of Some Central Components of His Thought*. Palgrave Macmillan, New York, 2004.