

Shaftesbury

— A self-control eszthetikája. —

I.

A görög tragikusok óta az ember nem egyszer eszmélt már rá éppen ember-voltának szörnyű eshetőségeire. Sötét örvények morajlanak a lélek fenekén, láthatatlanul s legtöbbször anélkül, hogy magunk tudnánk róluk. Időnként azonban feltajtékoznak vak üregeikből a vérünkbe, s elárasztva ellenállásunk bástyáit romlásba, pusztulásba sodornak bennünket. Amikor a *passiók* órája elkövetkezik, lenyűgözve engedelmeskedünk törvényeiknek, mintha valamilyen idegen akarat szólalna meg bennünk, mégsem tagadhatjuk, hogy ez a mi tulajdon szavunk és akaratunk.

Mi idézi elő a lelki alvilágnak ezt a felágaskodását és nekisziládását? Már a görög tragédia arra utalt, — mindenesetre a sors mithoszának képeibe rejtve, — hogy itt akkor is, amikor a lélek a lejtőre kerül, valamiféle emberi teljesülés megy végbe, úgy azonban, hogy ez egyszersmind isteni teljesülés is. *Φθιμένω τοῖσι θεοῖσιν σύγκληρα λαχεῖν μεγ' ἀκούσαι* (Soph. Antig. 836—37.) A kereszténységnek is van egy oldala, amely hajlik erre a szemléletmódra. Kivált a misztikában találjuk nyomait, bár a megváltás és az üdvösség reményeivel a lélek tulajdonképen már felülemelkedik a lét tragikus rétegén. Mindenesetre itt is, amott is az a mindenképen *humánus* belátás érvényesül, hogy aki nem tér ki a szenvedélyek útjából, hanem bukása árán is megütközik velük, annak ezzel épp-úgy kitágulnak emberi léte határai, mint aki szenvedéssel, vezekléssel és a legnagyobb, az isteni *passio* alázatos utánélésével, imitációjával megigazul. Azóta azonban, hogy az újkor apróra felderítette a szenvedélyek „mechanizmusát“ — s tudjuk, kivált a XIX. század nagy regényirodalma járt ebben elől, — ez a *humánus* szempont mindinkább visszaszorult, sőt jóformán egészen ki is veszett. Ennek a mechanizmusnak zakatolásában egyáltalán nem válunk emberibb emberré, inkább megfulladunk benne, tehetetlenül és nyomorultan, mint a kiöntött ürgék. Nyugodtan élsz, s íme: egy előreláthatatlan fordulat, egy véletlen ballépés, s az örvény felkavarog körülötted, magával sodor s végül kivet útfélre, emberi mivoltodban csonkán, bevégzetlenül. Akit balvégzete utolér, csak az aránytalanságot tapasztalja vétség és bűnhődés közt, s a részvétlenséget, amivel a minden ízében mechanizált világ erre felel. A testileg-lelkileg összetört Bovary szörnyű átkaira „egy falevél sem mozdul“. Nyilván innen ered a modern embernek az a törekvése is, hogy „szublimálja“ a

léleknek azokat a megnyilvánulásait, amelyekben a tragikus lehetőségek tenyésznek. Aki szublimál, — kivált a pszichoanalízis módja szerint — nem hősieles küzdelemben keresi a szenvedélyek megtisztulását, de vallásos vezeklésben sem, hanem mintegy üzleti számvittel igyekszik kitérni romboló hatásuk elől.

Ma, amikor „az emberi szív örvényeinek“ egyre újabb megújabb tájékeit fedezték fel és egész nemzetek élék át a szenvedélyek tragikus fordulóit, jól esik felidézni emlékezetünkben Shaftesbury harmonia-fogalmát és azt a művelődésfilozófiát, amelyet annak alapján kifejt. Nem mintha Shaftesbury nem ismerné a lélek fergetegeit s a tiszta szellemiség fellegvéraiból szemlélné az élet alakulását, hiszen ő is behatóan értekezik éppen az affektusok természetéről, akárcsak idősebb kortársai: Descartes, Pascal, Hobbes vagy Spinoza. A harmonia szerinte egyáltalában nem a holt vizek csöndje és mozdatlansága. Olyan korban élt, amely belső feszültségben és külső mozgalmasságban egyaránt alig maradt vissza mai életünk nagy változása mögött, ez legfeljebb csak a mainál szűkebb térre szorított. Ekkor is életformák, sőt világrendek cserélődtek ki, ekkor is egy immár túlérlett, lehetőségeiben kimerült kultúrát, a középkort, végkép kiszorított egy keletkező új kultúra, a modern, amelynek körvonalai azonban a kortársak előtt egyelőre még nem rajzolódtak ki világosan, inkább csak a változás külső jeleit, a pusztító háborúkat és forradalmi eseményeket tapasztalták közvetlenül. Shaftesbury történeti jelentőségét is ez a korszakok és kultúrák közötti helyzete magyarázza. Bár egyik úttörője volt a racionális alapokon nyugvó, liberális szellemű modern kultúrának (amelynek kimúlását alig harmadfélszázados virágzása után éppen napjainkban éljük át), ugyanakkor azonban az antik mérték és a keresztény bensőség-forrásaitól sem szakadt el, sőt többet életben tartott vagy újrafakasztott belőlük, mint bárki az újkor gondolkodói közül. Már egymagában ez is arra vall, hogy nem tekinthette a harmóniát pusztá gondolati eredménynek, eszmei képletnek, vagy éppen valamiféle boldog szigetnek, amely a kényelmes szerencse ajándékaaként kínálkozik a kezünk ügyébe, hanem inkább olyasminnek, amit élményszerűen csakis minden ereje latbavetésével tud kiküzdeni magának az ember. Nagyon jól tudja, mily kevés kell hozzá, hogy a *passiók* felsüvöltsenek bennünk, hogy megtántorodjunk, eszünket veszítsük, emberileg elbukjunk. Pascalon kívül valóban senki sem látta e korban világosabban nála, hogy az ember örökké tátongó szakadékok szélén jár, s bármely pillanatban beléjük szédülhet. Csupán egy kódobás a lélek víztükrére és menten sötét, tarajos hullámok torlódnak föl a mélyből. „Aki valamelyest is járatos az erkölcsiség pszichológiájában (in this moral kind of Architecture) — mondja egyik munkájában¹ — mindig azt fogja tapasztalni, hogy a lélek belső szövődéke úgy van megalkotva és egésze oly finoman van megszerkesztve, hogy egyetlen szenvedélyünk, ha-

¹ *An Inquiry concerning virtue*. Book II. Part II. Sect. I. Idézem a *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* 5. kiadását, Birmingham, 1773. John Baskerville. Vol. III. 135. 1.

csak egy kissé tovább terjeszkedik vagy tovább tart, jóvátehetetlen romlást és nyomorúságot idézhet elő.“ Egy másik helyen a szenvedélyeket szellemünk megmérgezőinek nevezi: *the only Poison to Reason, is Passion*.² Abban a levelében pedig, amelyet Somer lordhoz írt *A rajongásról*, számos példáját említi az ilyen váratlan és meghökkenítő eseteknek, amikor a lélek így mintegy önmagában megmérgeződik: e tekintetben korának vallásos és politikai fanatizmussal túlfűtött élete tapasztalásra valóban bőven alkalmat is nyújtott. Shaftesbury lelki pánikról beszél és a tömegek forradalmi viselkedéséhez hasonlítja azt a folyamatot, amely végbemegy az emberben, valahányszor egy szenvedély kerekedik felül benne.³ A marakodás szelleme, *the snappish Spirit*, amely a pártoskodást és a szektárius lelkületet annyira jellemzi, mindig szenvedély szülötte, s annál is, hogy esetenként csakugyan megmar, nagyobb baj benne az, hogy ezt a szándékát hangosan kifejezi, megnyilvánítja, hirdeti. Finom pszichológiai érzékéről tesz tanúságot Shaftesbury, amikor rávilágít arra, hogy valamely érzelem annál hajlamosabb a túlzásra, annál inkább kiterjed az elragadtatás és vakbuzgóság felé, minél közölketőbb, átsugárzóbb, „toborzóbb“ természetű, vagyis minél jobban biztosítja az összetömörülést ember meg ember között.⁴ Amit erre nézve mond, szó szerint idézhető volna a mai politikai propaganda feltételeinek és hatásának jellemzésében is, mint ahogy általában elszórt megjegyzései kitűnő adatokat szolgáltatnak minden lázadásnak és forradalomnak pszichológiájához. Nem is csodálható: alig egy századdal Shakespeare után a szenvedélyek emberibb és valószínűbb ábrázolásának természetszerűleg érvényesülnie kellett filozófiai értelmezésében is, korábbi spekulatív és elvont iránya helyett.

Ennek az egyszerű ténynek messzeható következményei származtak. Shaftesbury tisztán látja, hogyha az érzelemben kell keresnünk az emberi kapcsolatoknak és csoportosulásoknak forrását, akkor viszont az ész, a szellem az, ami elválaszt, de egyszersmind igazán egyénivé is tesz bennünket. Ebből pedig természetszerűleg következik, hogy azoktól a túlzásoktól, amelyekre érzelmeink kaptanak, csak az ész, a szellem hegemoniája által menekülhetünk meg. Átszellemítve válik érzelmi életünk is egyénivé, a szellem csurramt mértéket beléje, finomítja ki s őrzi meg önmagának. Ez a szellemiség elsőbbségéről vallott elv általános antik hagyományként származott Shaftesburyre, s különösen a mértékesség aktív vonásának, mozgó és mozgóató jellegének hangsúlyozása Shaftesbury sokat emlegetett platonizmusának tanúbizonysága. Az antik ember

² *Sensus communis: an essay on the Freedom of Wit and Humour*. Part II. Sect. I. (Vol. I. 91.)

³ *A Letter concerning Enthusiasm*. Sect. II. (Vol. I. 15 sq.) Már Bacon él egyébként ezzel a hasonlattal (*De augm. scient. Lib. II. c. 13.*) Erre utóbb maga Shaftesbury is hivatkozik. (*Miscellaneous Reflections* II. Chap. 2. Vol. III. 69.)

⁴ *A Letter concerning Enthusiasm*. Sect. II. (Vol. I. 16.) — V. ö. *An Inquiry conc. Virtue* Book II. Part II. Sect. I. (Vol. III. 128. l.)

humanitása legszembetűnőbben bizonytalansággal a szellem fölényének ebben a kiemelésében nyilvánul, ahogy különösen az erkölcsi magatartás terén a *μηδὲ γυναι* elve kifejezi. Látni az élet kétségbeesítő eshetőségeit, érezni a pusztulás szédületét és mégis emberként megállni a lábunkon: ez éppen a humanitás. S ugyancsak kétségtelen tény az is, hogy a modern ember mindjobban elvesztette érzékét az efajta humanitás iránt, jóllehet kultúrája éppen a „humanizmus” inflációjával indul meg. Nem győzték ezt eléggé ismételni már a mozgalom protagonistái: egy Petrarca, egy Erasmus, egy Castiglione, vagy egy Montaigne. Végeredményben Shaftesbury is csupán az ő sorukat szaporította volna, ha fenntartás nélkül hozzászegődik egy olyan eszményhez, amelyet tartalmában és eszközeiben egyaránt már a régiek kidolgoztak. Azzal, hogy közvetlenül az eszmény görög, kivált pedig platon forrásaihoz tért meg, újítást hozott ugyan a renaissance cícionianus humanizmusával szemben, magában véve azonban ez még nem avatta volna őt úttörővé az eszmény történetében. Hiszen tudvalevő dolog, hogy angol földön a görög tanulmányok általában az első humanizmus napjai óta mélyebb gyökeret vertek, mint a kontinensen, a platonizmust pedig nemcsak filozófiai-lag művelték a renaissance udvaraiban, hanem már Giordano Bruno filozófiájában sok olyan tartalmi eleme is újraéledt (mindenesetre inkább újplatonikus formában), amellyel utóbb éppen Shaftesbury-nél találkozunk. Másutt kell tehát keresnünk azt a vonást, amellyel a humanitás filozófiájának új árnyalatot adott, bár siessünk mindjárt hozzáfűzni, hogy ennek eredetét csakugyan platonizmusában találhatjuk meg. Csakhogy Shaftesbury a platonizmust úgyszólván érzelmi hangsúllyal látta el, az érzelmi kifinomultság értelmében vallotta. Olyképpen kell ezt felfognunk, hogy az idea, ez a Platonnál eredetileg izig-vérig fogalmi, racionális képlet, amely akkor is, amikor a világ valójával hozza érintkezésbe emberi valónkat, ezt „általánosságok” kiemelésével éri el, sőt utóbb éppenséggel a szám és a mérték jelentését ölti magára, s amelybe valamelyes egyéni vonás legfeljebb csak az „illőnek” (*πρέπον*)⁵ szintén inkább racionális irányból származik: ez az idea most Shaftesbury-nél a lélek legbelsejébe vonul, érzelemmel áthevül és ezzel egyénileg színeződik, úgy azonban, hogy azért továbbra is megőrzi általános jellegét. S az általánosnak, a végső metafizikai realitásnak, a platon *ὄντως ὄν*-nak éppen ezt az emberi érzelemben való megalapozását nevezi Shaftesbury *moral sense*-nek.

II.

A *moral sense* fogalma mindenképpen többet jelent megismerésünknek merőben az erkölcsiség körére szorítóköző eszközénél, ahogy már Hutcheson óta főként az intuicionista etikusok szeretnek hivatkozni rá. Az erkölcsi érzületre vagy az erkölcsi ízlésre

⁵ L. erről bővebben a szerzőnek A platonista Cicero c. tanulmányát. Budapest, 1942. M. Tud. Akad. (Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből V. 11.) 46. sk., 59. l.

(*moral taste*) való utalással sem meritjük ki a tartalmát. Inkább kozmikusz szimpáthiát kell értenünk rajta, az emberi léleknek a világmindenséggel való szoros, szétszakíthatatlan, szerves kapcsolását, s ebben a tekintetben legfeljebb Sokrates daimonionjával hasonlíthatnók össze. Miként ez a sokratesi daimonion nem csupán az erkölcsi jó meg rossz közötti választásra serkent bennünket, hanem eligazít a szép, meg a rút, az igaz, meg a hamis, a valóság, meg a látszat között is, sőt egyáltalán mindenütt jelen van és érezteti hatását, ahol szellem nyilvánul meg,⁶ úgy a *moral sense* elve is egyetemes jellegű elv, amely szellemünk sajátos természetében gyökeredzik, s mint ilyen *natural Prevention or Prepossession of the Mind*, mindennemű helytelenség és fonákság iránt való ellenszenvünkben, in a *real Antipathy or Aversion to Injustice or Wrong*⁷ érvényesül. A „morális“ szónak ezt a használatát a „szellem“ értelmében Shaftesburynél éppúgy állandóan szemünk előtt kell tartanunk, mint a szellemit a rokonszenv és az ellenszenv érzelmeiből eredhető felfogását, különben a *moral sense* helyes jelentése is el fog sikkadni előttünk. A morális fogalmával való megjelölése mindannak, aminek nem fizikai, hanem éppen szellemi, intellektuális természete van, elég régi keletű ugyan: talán a szofisták alkalmazták először, mindenesetre az akadémikusok és a sztoikusok köreiből egyaránt dívott, utóbb Cicero megfogalmazásában származott át az útokorra, mint sajátos emberi mivoltunknak legfőbb jellemzője.⁸ Egészen Shaftesbury gondolkodásának eredeti vonása ellenben az, ahogyan ennek a szellemiségnek érzelmi elmélyítését megkísérli. Ez ugyanis egyáltalán nem jelent nála valamilyen irracionális fordulatot, vagy éppen a szellemiségnek kiszolgáltatását a rokonszenv és az ellenszenv egészen alogikus gerjedelmeinek. Sőt, inkább azt jelenti, hogy mint szellemi lények, foglalunk állást szellemi dolgokban, ellentétben azzal a viselkedéssel, amelyet merőben érzéki lények tanúsítanak az érzéki valósággal szemben. Ez az állásfoglalásunk azonban valamilyen belső érzék, *inward form*, terméke, tehát az ösztönösség közeléből fakad, mégis híjával van annak a ragályozó vonásnak, amely lelkünk emocionális rétegeit annyira feltűnően jellemzi. Miért? Mert mérték nyilvánul benne: az ember azt a mértéket, amely az egész világmindenséget áthatja, szimpatikus együttrezgéssel felfedezi önmagában, magára olvassa rá, magához tartozónak érzi.⁹ Érzelmi belátásnak, vagy talán még helyesebben a szellemiség tapintatának fordíthatnók ezért a *moral sense* kifejezést.

⁶ Platon *Symp.* 202 e., *Phaedr.* 242 b.

⁷ *An Inquiry concerning Virtue and Merit.* Book I. Part III. Sect. I. (Vol. II. p. 42., 44.)

⁸ A morálisnak meg az intellektuálisnak ez az azonosítása némely nép szóhasználatában máig megvan. Így éppen az angolban, de a franciában is. (Pl. *moral sciences — natural sciences; sciences morales — sciences naturelles*). A morálisnak szűkebb, erkölcsi értelmét azért természetesen itt is megtaláljuk.

⁹ Ezért Scheler polémiaja az angol morálfilozófia ellen (ld. *Wesen und*

Mindenesetre két megállapítást leszűrhetünk ezekből a fejtegetésekből a *moral sense* értelmére nézve, s mindkettő, kiváltképpen Shaftesbury platonizmusát világítja meg szorosabban.

Az első mindjárt a mérték fogalmára vonatkozik emocionális életünkkel kapcsolatban. Ismeretes dolog, hogy az élet mértékességéről lelegelőször Pythagoras körében esett szó, éppen a világmindenséggel való összhang értelmében, s ennek megfelelően itt a mérték fogalmának számszerű jelleget tulajdonítottak.¹⁰ Ezt a számszerű, „matematikai“ mérték-fogalmat karolja fel azután Platon, aki ebben a küzdelemben, amelyet a szofistákkal éppen e fogalomnak általuk kezdeményezett szubjektivistikus magyarázata ellen folytatott, erkölcsi tartalmat adott neki; ott pedig, ahol kozmológiai összefüggésekre utalt vele, inkább eszthetikai irányba hajlított. Mindezeket a mozzanatokat együttesen kiváltképpen a *Philebos*-dialogus tüneti fel jellemzőleg. A mérték és az összhang — mondja itt — mindig ellentétek találkozásában, a határoeltságnak és a határtalannak kibéküléséből, „vegyüléséből“ keletkezik, még pedig *ἐνδεῖσα ἀριθμῶν*, vagyis olyképpen, hogy ebbe a létrekelésbe éppen a határolt dolgok rendje „számot visz bele“. Ezt a számszerűen meghatározott mérték-fogalmat azonban Platon az egész dialóguson át — amelyben tudvalevőleg éppen a legfőbb jónak természetével és hatásaival foglalkozik, — erkölcsileg fogja fel. A számszerűség miatt kerül jelesül a mérték és az összhang a „keletkezők“ osztályából a jónak osztályába, azaz válik igazán létezővé. S ezzel már eleve adva van a lehetőség arra, hogy az erkölcsi kategóriák kozmikus távlatot kapjanak. Így kell értenünk, amikor Platon arról beszél, hogy a jónak lényege minduntalan a szépségbe „menekül át“, meg hogy végül is a mérték és az arány adja meg mindennek a szépségét és érdemét: *μετρίότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δὴ πῶν καὶ ἄρετὴ παντάρχου ξυμβαίνει γίνεσθαι*.¹¹ Ahol pedig inkább a megismerés szempontját domborítja ki a mértékesség vizsgálatában, ott ezeket a kozmikus mozzanatait természetszerűleg az Eros-tanáival hozza vonatkozásba. A szár-

Formen der Sympathie. 2. Aufl. Bonn, 1923. Cohen), amely szerint a szimpathia és az antipathia érzelmei csak másodlagosak és nem alapozzák meg az erkölcsi magatartást önmagában (vagyis „léteben“) alig érinti Shaftesburyt. Nála ugyanis éppen ezek az érzelmei a kozmikus mérték rezonanciái az emberben, s éppen e miatt a mértékességük miatt természetszerűleg intellektuális jellegűek.

¹⁰ Architas maximája szerint: *ταῦτα γὰρ τὰ μαθήματα δοκοῦντα ἡμεν ἀδελφεά* Diels I. 2. 258. l. Részletesebben erről a szerzőnek már id. dolgozata szól: *A platonista Cicero*. 25., 47. p. et pass.

¹¹ A kiemelt három vonatkozó helyet ld. *Phileb.* 25 e-26 d; 54 c-d; 64 e. — V. ö. Gomperz: *Griechische Denker* II. Bd. Leipzig, 1902. Veit u. Co. 473 sk. l., továbbá Julius Stenzel *Platon der Erzieher*. Leipzig 1928. Meiner, ahol a szerző avégből, hogy leküzdje azt az idegenkedést, amelyet a modern olvasó a mértékesség erkölcsi-eszthetikai fogalmának e. pythagoreus eredetű számszerűsítésekor önkéntelenül érez, találóan idézi Leibniznek egy mondatát: *maticae est exercitium arithmeticae nescientis se numerare animi*. (31. l.)

nyas fogatról szóló mithikus hasonlat, a *Phaidros*ban megkapóan példázza, hogy minő vetélkedés és küzdelem folyik a lélek nemes és nemtelen hajlamai közt, ha a testbe mint a kagyló a héjába bebörtönözve, az egykor, égi származása idején megpillantott ősi szépségre visszaemlékezik. A léleknek ez a „szárnyasodása“ éppen az Eros műve, emberileg teljessé azonban csak akkor válunk általa, ha a mértékletesség társul hozzá, s ezzel Eros féktelensége megilletődöttséggé lesz. Ahogy a földhöz tapadó józanság elfonnyaszt, úgy a meggondolatlan, eszméletlen szenvedélyesség megaláz. Vagyis: Eros a nagy közvetítő a földi és az égi világ, a halandó és az isteni lét módja között.¹²

Shaftesburynél is megtaláljuk ezt a kozmikus vonatkozást, mégis a mértékesség nála nem annyira matematikai, mint inkább organikus jellegű fogalom. Ő is használja ugyan az *interior Numbers, inward Numbers and Proportion, Force of Numbers, Numbers of Character, those Numbers which make the Harmony of a Mind* kifejezéseket,¹³ ezekből azonban teljességgel hiányzik a számmak az a rendalkotó funkciója, amely a pythagoreus-platoni felfogásban is érvényesült, ezzel szemben inkább az életfolyamatok rithmikus ismétlődésére akarnak figyelmeztetni. A mérték és az összhang a lélek és a szellem szabályszerű mozgását, öntevékenységét, teremtő kibontakozását fejezi ki, az entelechia célszerűsége és lendülete nyilvánul benne. Ezért használja Shaftesbury a számszerűségnek ezeket a szólalmait mindig rokon értelemben az *inward form* fogalmával, vagyis szerinte a mértékét, az összhangot, az arányt a „belső“ forma hozza létre oly módon, hogy az ember (s általában minden élő lény) egyéniségének megfelelően tagozódik bele a világmindenség egészébe. Antik filozófiai hagyomány elevenedik meg nyilván abban is, amikor Shaftesbury formáról beszél ott, ahol a szerves életet és működését jelöli meg, hiszen ezidőben a forma fogalma már meglehetősen elkülsősödött, pusztá felületi- vagy éppenséggel viszonyfogalomná vált. De viszont nála találkozunk az újkori filozófiában először azzal a gondolattal, hogy a formának ebben az önkifejtésében egyszersmind eszthetikum is érvényesül: minden élőlény belülről, szervesen, a természet plasztikus alakító erőinek harmonikus játékában bontakozik ki.¹⁴

¹² *Phaidr.*, 246 a — 256 e.

¹³ *Sensus communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour*. Part. IV. Sect. II. (Vol. I. 137.) — *Soliloquy or Advice to an Author*. (Part. I. Sect. III. (Vol. I. §.) u. o. Part. III. Sect. III. (Vol. I. 353.) *The Moralists*. Part. II. Sect. IV. (Vol. II. 284.) — *Miscellaneous Reflections*. III. Chap. 2. (Vol. III. 185.) et pass.

¹⁴ That wherever there was such a *sympathizing of Parts*...; wherever there was such a plain *Concurrence in one common End*, and to the Support, Nourishment, and Propagation of so fair a *Form*; we cou'd not be mistaken in saying there was a peculiar *Nature* belonging to this *Form*, and common to it with others of the same kind. By virtue of this, our Tree is a real Tree; lives, flourishes, and is still *One and the same*; even when by Vegetation and

A platonizmus példája jellemzően tanúskodik arról, hogy a mérték fogalmának ez az esztetikai értelmezése elmaradhatatlan, valahányszor a világmindenség egészéről iparkodunk leolvasni hatásának jeleit. Shaftesbury éppen a kozmosz tökéletesebb magyarázata érdekében organizálja a mérték-fogalmat: a mérték nem kívülről származik a világmindenségbe, hanem belülről, öntevékenyen, eleven formaként működik. Azt a fejlődést futja meg ezzel Shaftesbury gondolkodása, amelyet a platoni eidos fogalma tudvalevőleg az aristotelesi metafizikában ért el. De ennek az elvnek további sorsa tanúskodik ugyancsak arról a veszedelemről is, amelyet ez a fejlődése magába zár: a sztoa fizikájában már egészen naturalisztikus irányba térült, itt a platoni ősök, ősminták azzal, hogy magában a világban szervesen és célszerűen hatnak, anyagszerű ész-csírakká (*λόγοι σπερματικοί*) alakultak át. Az újkorban pedig ez a naturalizmus tudvalevőleg már egészen leplezetlenül tör elő, sőt a természeti organizmust is hovatovább mint mechanizmust fogják fel: nem véletlen ezért, ha a szellemi világot is ekkor kiváltképpen a sztoikus filozófia elvei szerint iparkodunk felfogni és berendezni.

S ettől a naturalizmustól óvta meg éppen Shaftesburyt a számok és a mértékek platoni elve és plasztikus-esztetikai értelmezése. Azzal, hogy visszakanyarodott organikus természetfelfogása ellenére is a tiszta platoni ideához, hatékonyá téve egész erkölcsi-esztetikai hozományát, el tudta kerülni ennek az organikus elvnek azokat a következményeit, amelyek egyébként múlhatatlanul a naturalizmus felé sodorták volna. Az olyan sztoikus hangzatú kijelentéseknek, mint aminő a természet és az ész azonosítása, vagy aminő a logos tevékeny jellegére való hivatkozás, épp ezért nála nincs különösebb jellemző erejük. Ilyenekkel az újkor valamennyi gondolkodójánál egyformán találkozunk.¹⁵

Shaftesburyról ezzel szemben bizvást azt mondhatjuk, hogy a modern természet-szemléletbe beleoltotta az antik kalokagathia eszményét: ezért népesíti be újra a világot formákkal, entelechiákkal, elevenen működő erőkkkel, amelyek azonban egyúttal mértékek is nála. Az organikus meg a plasztikus szemléleti módnak ebből az ölelkezéséből érlelődik ki majdan Goethe metamorfózis-elmélete, amelynek legjellemzőbb kifejezése, a *geprägte Form die lebend sich entwickelt* nevezetes elve, egészen Shaftesbury szándékaiban gyökerezik. Egyelőre azonban maga Shaftesbury ezt az elvet inkább

change of Substance, not one Particle in it remains the same. — *The Moralists*. Part. III. Sect. 1. Vol. II. 348.) — Ugyanott utóbb határozottan rámutat „That the Beautiful, the Fair, the Comely, were never in the Matter ... but in the Art. and Design; never in Body it-self, but in the Form or forming Power. (Vol. II. 405.)

¹⁵ Ezt tudvalevőleg Dilthey mutatta ki. Épp ezért nem fogadhatjuk el annakor Shaftesbury „naturalizmusának” igazolásául teljességgel a sztoikus filozófia hívének mutatja be őt. Ld. *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. (Ges. Werke Bd. II.) Leipzig, 1929 3. Teubner. 284 sk. 1.

emberi vonatkozásaiban dolgozza ki, a természet világa ezeknek csak mintegy háttérül, mondjuk magyarázó okául szolgál nála. S a mérték elvének ezt az emberi teljesülését tárja fel nekünk a *virtuoso*-eszményében, amelyben eszerint a kalokagathia és a humanitás eszményének újabbkori változatát kell látnunk.

III.

Mi jellemzi ezt a *virtuoso*-t s hogyan teszünk szert a benne nyilvánuló mérték felismerésére? Foglalkozunk előbb az utóbbi kérdéssel, mivel ezzel eszmélhetünk rá a *moral sense* fogalmában rejlő platonizmusnak második jellemző vonására.

Már az eddig mondottak sejtetik, hogy ennek a megismerésnek az útját is inkább a lélek emocionális eredeteiben kell keresnünk, bár nem az intellektualitás ellenére. Valamiféle hasonló „közvetítéssel“ véli csakugyan Shaftesbury is ezt elérhetőnek, mint ahogy Platon vélte az Erosszal. Csakhogy ő itt is úgyszólván modernizálja Platont és a mithikus magyarázatnak pszichológiai alapot ad. Sajátos affektus-tanára, a rokon- és ellenszenv érzelmeinek lelki ökonomiájára kell itt gondolnunk elsősorban, amelyről már említettük, hogy a legszorosabban összefügg a belső formának imént vázolt fogalmával. A reflexió affektusaiban, (*rational affections*), ahogy a benyomásainkra való érzelmi visszahatásainkat nevezi, megkülönböztetve őket ezáltal a közvetlenül enmagunkra avagy másokra irányuló ösztönös megnyilvánulásainktól (*sensibile affections*), kiváltképpen szellemünk aktivitása érvényesül.¹ Az ész mint emberi természetünknek és az egész világmindenségnek tevékeny elve nemcsak az újkori racionalizmus alapmeggyőződése, hanem tudvalevőleg maga is platonai hagyomány. S már Platon úgy alkalmazza ismerettanának ezt a sarkalatos elvét erkölcsi-esztétikai irányban, hogy érzékeink pusztá kielégülését mindig passzív eseménynek tekintti, bármennyire heves vágyaink, ösztöneink, szenvedélyeink hajtanak is feléje. Az ész ellenben tevékeny természetű még kontemplatív működésében is. Az Eros a ráció tevékenységének éppen ezt az etikai-esztétikai hajtó erejét fejezi ki, vagyis affektív életünknek leghevesebb megnyilvánulása az észnek a szépben és a jóban való teremtő szenvedélye. S egészen hasonlóan ebben a „tevékeny“ értelemben határozza meg Shaftesbury is a viszonyt ész és affektívítás között, azzal a különbséggel mégis, hogy a platoninál szubjektívebben fogja fel. Erre vall, hogy a szellemi tevékenységet lényegében affektív természetűnek minősíti, az affektívításnak van szerinte elsőbbsége, ámde feltétlenül csakis az észbeli belátással, reflexióval áthatott affektívításnak. Így kell értenünk, amikor affektív életünk teljességéről, integritásáról (*intire affection*) beszél, megkülönböztetve a különködő, széthúzó, pártoskodó affektívítástól (*partial affection*).² Az előbbi a lelki törekvéseknek szervezettségét,

¹ *An Inquiry concerning Virtue and Merit*. Book I. Part II. Sect. 4. (Vol. II. p. 36.)

² *Inquiry Books II. Part. II. Sect. 1.* (Vol. II. p. 111.)

egy célra való egységes ráirányulását jelenti, s ezt éppen az ész biztosítja reflexív aktusainak közreműködésével; az utóbbiban viszont a szeszélynek, a pillanatnyi lelki alakulásnak, a véletlennek hangja szólal meg, ezért jellemzi a lelki megosztottság s következőleg az igazi teremtő tevékenységre való alkalmatlanság. Shaftesburynek ismételten is kifejezett meggyőződése a lelki élet egysége és egésze (*one Whole*);³ egészen modern íze van, amikor jellemről, a lelki megnyilvánulások proporciójáról, nem pedig tiszta, önálló lelki tehetségekről, fakultásokról beszél, ahogy erre fentebb már utaltunk. Ezt a felfogását nyilván gondolkodásának eszthetikai iránya határozta meg. De épp ezért nem időzik és kereng szerinte az affektivitás sem mintegy önmagában, a saját bensőségében, hanem kilép önmagából, tevékeny módon ráhat a világra, s e tevékenységének forrása éppen az intellektussal való összeszővődöttsége, szerves kapcsolata. Az *intire affection* egységes ráirányulásában a tárgyi világra Shaftesbury nyilván éppen az emberi személyiség osztatlan egészét akarja megjelölni. S ismét nagyon jellemző gondolkodásának irányára és stílusára, hogy a személyiségnek ezt a tevékenységében egységes egészét nem elvont okoskodással, hanem jelképesen Prometheus alakjával világítja meg. Ismételten is találkozunk nála a Prometheus-hasonlattal, de legtöbbit mond nekünk e tekintetben az a nevezetes helye, ahol a költőre alkalmazza, akit úgy ír le, mint *a second Maker, a just Prometheus under Jove*, mint egy második alkotót, igazi Prometheus Jupiter jogára alatt, aki a legfelsőbb művészhez vagy az egyetemesen alakító természethez hasonlóan mindig szerves egészet hoz létre, ahol minden összefügg, minden arányos egymással s az alkotó részek kellő rendben és viszonyban illeszkednek össze.⁴ Egy félszázad múlva a fiatal Goethe a dacos, magabizó titánnak erre a Shaftesbury által felidézett mithikus alakjára már úgy hivatkozik, mint az égiekkel egyenrangúra, aki nemcsak teremtő erejükkal vetélkedik, hanem éppenséggel embert formál a saját hasonlatosságára, hogy szenvedjen, sírjon, élvezzen és örüljön, s számba se vegye az Istent, mint ahogy ő maga sem törődik vele.

*Hier sitz'ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu geniessen und zu freuen sich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!*

(Prometheus)

³ *The Moralists*, Part. II. Sect. 4. (Vol. II. p. 985.) — *Miscellany*. V. Chap. 1. (Vol. III. p. 259.)

⁴ *Soliloquy* Part. I. Sect. III. (Vol. I. 207. p.) Like that Sovereign Artist or universal Plastic Nature he forms a Whole, coherent and proportion'd in it self, with due Subjection and Subordinacy of constituent Parts.

Innen pedig valóban csak egy lépés választ el Nietzsche felsőbbrendű emberétől, aki már magát akarja felülmúlni, amikor teremt, s aki ebben megy tönkre (*der über sich selber hinaus schaffen will und so zu Grunde geht*),⁵ s ezzel legtöbb állomásaiban élénk rajzoldódik a tevékenységi elv újkori szekularizációjának fejlődéstörténete.

Shaftesbury kétségkívül még nem jut el ilyen messzire. Nála az alkotó személyiség tevékenysége még „*under Jove*“ megy végbe, s ebből a szémszögből nézve valóban úgy tekinthetjük egész filozófiáját, mint arra való törekvést, hogy egy olyan elvet keressen, amely a vallás szentesítéséhez hasonlóan valamiképpen abszolút módon tudja megkötni cselekvésében az embert. Ez az abszolút megkötés — láttuk — a lelki affektivitás légköréből ered; az embernek, mint önnönmaga autonóm törvényhozójának eszméjét ellenben, amely a későbbi kanti meghatározás szerint az ész formális feltételeiben gyökeredzik, Shaftesburynél még nem találjuk fel. Innen van, hogy az *intire affection* különböző körülírásaiból és szinonimáiból is mindig ennek az abszolutizáló törekvésnek taglejtését érezzük ki. Így kiváltképpen akkor, amikor a lelkiismeret hangját szólaltatja meg benne. A tetszés meg nem-tetszés ítéletei, amelyekkel a magunk és mások magatartását kísérvük, s amelyekben rokonszenvünk és ellenszenvünk érzelmeinek „reflexiói“ villognak, éppen ennek a lelkiismereti tevékenységnek eredményei. Ez a tevékenység pedig minden esetben kettős irányú: Egyfelől ugyanis az erkölcsi formátlanságokra, csúfságokra, eltorzulásokra hívja fel figyelmünket (*sense of Deformity in what is thus ill-deserving and unnatural*), másfelől pedig a cselekvésünkben megnyilvánuló esztelenségekre mutat rá (*remembrance of what was at any time unreasonably and foolishly done*)⁶ s kivált ebben az utóbbi irányban annyira világosan beszél, hogy még annak is, akinek az erkölcsi élet esztetikai vonásai iránt nincs érzéke, az esztelenségekre rá kell döbbernénie, mivel ezekkel önnön érdeke ellen cselekszik. Az esztetikai mozzanat azonban önmagában is, nemcsak lelkiismereti intéseiben alkalmas arra, hogy abszolút módon kösse meg emberi tevékenységünket, s ebben az esetben az *intire affection* fogalmát Shaftesbury az ízléssel határozza meg. Sőt, ez még gyakoribb nála mint az előbbi, a lelkiismerettel való azonosítása. Valószínű, hogy e tekintetben nemcsak antik hatások érvényesültek, hanem a korabeli udvari kultúra szelleme is beleszövedött felfogásába. A „*bon goût*“, amely olasz és spanyol kezdemények után kiváltképpen XIV. Lajos udvarában virágzott, kétségkívül inkább külsőleg szabályozta a viselkedést, s ezért természetyszerűleg az érintkezés és a gyakorlás volt a forrása. Ezt a tapasztalásbeli forrását Shaftesbury sem hanyagolja el, de lelkiileg elmélyíti, bensővé teszi, jelentékenységgel ruházza fel. A *moral taste*

⁵ *Also sprach Zarathustra* (Vom Wege des Schaffenden. Kröners Taschenausg. 94. 1.) — V. ö. Oscar F. Walzel: *Das Prometheusymbol von Shaftesbury zu Goethe*. (Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum Jg. XIII. 1910. 40—71., 133—165. 1.)

⁶ *Inquiry*, Book II. Part. II. Sect. 1. (Vol. II. 121., 125.) — V. ö. ezzel: *Miscellany* III. Chap. 2. (Vol. III. 177. sk. 1.)

kifejezés szerencsésen erre utal: megismerésünk szemléleti körébe esik, mégis „morális“, azaz szellemi jellegű. Nyilván ebből magyarázhatjuk azt a többszöri kijelentését is, hogy a szép meg a jó lényege szerint egy s ugyanaz: *Beauty and Good are still the same.*⁷ Erkölcsi ítéleteink tehát ízlésítéletek, s viszont ízlésünk tanúságaiban egész emberi habitusunk fejeződik ki. S úgy látszik, Shaftesbury is tudatában volt annak, hogy mennyire töretlen csapáson jár, amikor ezt a régi gondolatot éppen ismeretelméleti szempontból aknázza ki. Egy helyen ugyanis maga félreérthetetlenül kifejezi, hogy filozófiai munkássága legfőbb céljának tekintette *to demonstrate the Reasonableness of a proportionate Taste, and determinate Choice, in Life and Manners*, azaz hogy bebizonyítsa az illő ízlésnek és határozott választásnak észszerű voltát az életben és az erkölcsi-ségben.⁸ S ugyanitt mindjárt meg is világítja, hogy miért véli az ízlésnek ezt az átszellemítését újszerűnek. Azért, mondja, mert ezáltal preszuppozíciós jelleget kap megismerésünkben és következőleg cáfolhatatlan bizonyosság árad belőle. A *standard of taste*, az ízlés szabályai, bensőnkbe vannak írva, nem a velünkszületettség értelmében ugyan, hanem mert egyetemes érvényűeknek és szükségképieknek ismerjük fel őket. Eppen ezen a jogon beszél ilyenkor emocionális-affektív életünk teljességéről, *intire affection*-ról. Ha ez ésszel áthatott affektivitást jelent, akkor az észszerűség itt éppen ezt az egyetemességet és szükségképiséget fejezi ki. Mindezzel szemben a *partial affection*, mint a szeszély, a hangulat, a pillanatnyi érdek szülötte, híjával van az egyetemességnek és szükségképiségnek, s ezért megismerésünk terén természetszerűleg bizonytalanság jellemzi.

IV.

Nemkülönben újszerű azonban Shaftesbury felfogása abban a tekintetben is, hogy mikép mozdíthatjuk elő ezt a megismerésbeli bizonyosságot. Tudvalevő dolog, hogy Descartes is, Pascal is részletes szabálytant dolgozott ki *ad directionem ingenii*, mint ahogy általában a XVII. század valamennyi gondolkodója a módszer megállapításában pillantotta meg legfőbb feladatát. Shaftesbury ilyen értelemben nem „módszeres“ gondolkodó, helyesen: az ő módszeres elve egyetlen szabályba foglalható össze, mivelhogy akár lelkiismereti, akár ízlésbeli bizonyosságról van szó, szerinte mindig a kellő *distancia megóvására* kell ügyelnünk. Amit Nietzsche később *Pathos der Distanz*-nak nevezett, értékeléseinkben a kellő rangsorhoz való igazodásunkat értve rajta,¹ azt először valóban Shaftesbury alkal-

⁷ *The Moralists*. Part. II. Sect. I. (Vol. II. 239.); Part. II. Sect. II. (Vol. II. 245.); Part. III. Sect. II. (Vol. II. 399.); Part. III. Sect. II. (Vol. II. 416.)

⁸ *Miscellany*, V. Chap. 2. (Vol. III. 303.); u. o. III. Chap. 2. (Vol. III. 163. sk. 1.) — V. ö. Chr. Fr. Weiser: *Shaftesbury und das deutsche Geistesleben*. Leipzig—Berlin, 1916. Teubner. 168. sk. 1.

¹ *Zur Genealogie der Moral* 1. Abh. 2. (Kröners Taschenausg. Bd. VIII. 304. I.)

mazta módszeres elvként, legfeljebb mindkettőjük közös ósénél, Montaignenál 'találkozunk valami hasonlóval, amikor a helyes vonatkoztatástól és a szélsőségek leküzdésétől várta a megfelelő nézőpont megtalálását.'² Ma tudvalevőleg perspektivizmusnak vagy éppen relativizmusnak szokás bélyegezni ezt a szemléletmódot. Holott Shaftesbury példája mutatja, hogy a távolságtartás szabálya csupán óvatosságot jelent elhamarkodott és kritikátlan megnyilvánulások elkerülésére, nem pedig megismerésünk bizonyosságának kétségbevonását. Hiszen ő maga is éppen a feltétlen bizonyosság elérése érdekében alkalmazza. A kellő távolság megóvásában, a megfelelő látószög feltalálásában érvényesül leginkább az ész működése az affektivitásban, ennek leghatékonyabb előidézője pedig szerinte az elmesség, és a humor (*Wit and Humour*), sőt esetenként éppenséggel a gúny (*Raillery*) is. Ez megismerésünknek az az úgyszólván módszeres szűrője, amely éppúgy megóv bennünket a vakbuzgóságtól, a rajongástól, a türelmetlenségtől és a pedantériától, mint ahogy megelőzi lelki tunyaságunkat is. A nevetségesség próbája, a *Test of Ridicule*, mindennemű „melancholikus eltévelyedésnek“ (*melancholy Delusion*) legbiztosabb ellenszere.³

Kétségtelen tény, hogy a nevetségességnek különböző formái nem először voltak a gondolkodás történetében az igazságnak módszeres erjesztői. A sokratesi ironia ennek minden időkre szóló emlékezetes tanúbizonysága és egyúttal mintája is. Később is többször találkozunk vele: Voltaire kezében tudvalevőleg félelmetes szellemi hatalommá vált, a romantikusok pedig éppenséggel úgy minősítették, mint az egyéniség és a szabadság diadalát az anyag kauzális megkötöttsége felett. Az újkorban elsőnek azonban mindenesetre Shaftesbury szállt síkra mellette, s jellemző, hogy maga is úgy tekint erre a törekvésére, mint a sokratesi ironiának hosszú évszázadok felfuvalkodott tudományossága után megkísérelt újraélesztésére.⁴ Mégis van egy olyan vonása, amelyben határozottan különbözik tőle. A sokratikus ironiának ugyanis megnyilvánulásában némileg

² Már az *Essais* I. könyvének I. fejezete beszél a *moyens tout contraires*-ről, amelyek azonos cél elérésére alkalmasak, s utóbb is állandóan utal a *les contraritez*-kre, amelyek elősegítik a *forme maîtresse* kibontakozását. Shaftesbury szerint hasonlóképpen a *contrarietys* domborítja ki kellőképpen az emberi lélek szépségét és harmóniáját (*Sensus communis*.) Part. IV. Sect. II. — Vol. I. 137. a. — gondolat eredetére nézve pedig: *The Moralists*. Part. I. Sect. III. — Vol. II. 214.) — V. ö. erről Weiser i. m. 239., 255. l., továbbá Pierre Villey: *Montaigne en Angleterre* (Revue des deux Mondes 83. Année, Tome 17. Livr. du 1-er Sept. 1913. pag. 115—150.), ahol a kapcsolat származására is rámutat: Shaftesbury étaít précisément ce disciple que Locke avait formé suivant les préceptes du philosophe perigourdin, auquel il avait des le bas âge insufflé l'esprit de Montaigne (i. h. 135. l.).

³ *Sensus communis: an Essay on the Freedom of Wit and Humour*. Part. IV. Sect. 1: (Vol. I. 128.) — *Letter conc. Enthusiasm*. Sect. IV. (Vol. I. 32. sk. 1.) — *Soliloquy*. Part. II. Sect. 2. (Vol. I. 259.)

⁴ *Soliloquy*. Part. I. Sect. 3. (Vol. I. 194. sk. 1.)

demokratikus, céljában pedig kiváltképpen intellektuális íze van: problematikussá igyekszik tenni a dolgokat az igazság felderítése végett, ez pedig mindenkinek kivétel nélkül egyformán érdeke. A Shaftesbury-féle raillery ezzel szemben jellemzően arisztokratikus színezetű, s intellektuális célzatán szembetűnőleg felülkerekedik a morális-eszthetikai: a társas érintkezés uri szelleme, az urbanitás formái határozzák meg, és szokásszerű gyakorlásában alakul. E tekintetben hármass lelki indító okára hivatkozik, ezzel is finom pszichológiai érzékéről tanúskodva: a jogtalanságok iránt érzett ösztönös felháborodásra (*Resentment of Injury*), mindennemű túlzásnak és szertelenségnek nevetséges voltára (*Ridiculousness of an Extreme*), és az egyensúly helyreállításának vágyára (*Tunings of the Passions*)⁵

A *common sense* értelme Shaftesburyre nézve éppen ezekből a lelki-motívumokból szövődik össze. Ha ez „természetünkben gyökeredik“ is, vagyis egyetemesen emberi, mégis ahhoz, hogy erejét a nevetségesnek formáin kipróbáljuk, állandó gyakorlására van szükség, erre pedig nyilván inkább ott kínálkozik alkalom, ahol a társas élet kötöttsége hathatósabban érvényesül, ahol a jól-neveltség, a *thorow good-breeding*⁶ szelleme lecsiszolja esetleges éleit. A mértékességnek, szenvedélyeink „egymásra hangoltságának“ kívánalmával pedig éppenséggel eszthetikai veretet kap. Ezért hangoztatja Shaftesbury nyomatékosan, hogy az elmésség és a gúny fegyverei nem mindenki kezébe valók: a műveletlen nagy tömeg, a *the mere vulgar Mankind*,⁷ amelynek nincs érzéke a finomabb megkülönböztetések, az ellentétek árnyalatai iránt, csak kárt okozna velük. Ebben különböznek leginkább a felvilágosodás híres gúnyolódójától, Voltairetól, de későbbi követőitől, a romantikusoktól is, nemcsak a komikum-módszeres-elméleti szempontból való becslésében, hanem ott is, ahol jómaga alkalmazza, (kivált korának vallásos, politikai és tudományos szűkkeblősége ellen): iróniája sohasem metsző és csúfon-

⁵ *Inquiry* Book II. Part. 2. Sect. 2. (Vol. II. 139. skt. 1., 146. l.) V. ö. *Sensus comm.* Part. III. Sect. 4. (Vol. I. 125.: my Nature wou'd rise at the Thought of what was sordid).

Letter conc. Enthus. Sect. II. (Vol. I. 138.) V. ö. *Sensus comm.* Part. IV. Sect. 1. (Vol. I. 128.: nothing is ridiculous except what is deform'd; nor is any thing proof against Raillery, except. what is handsom and just); továbbá *The Moralists* Part. III. Sect. 2. (Vol. II. 418. sk.: We can never really blush for any thing beside what We think truly Shameful.)

Inquiry. Book. II. Part. I. Sect. 3. (Vol. II. 95.) V. ö. *Sensus Comm.* Part. IV. Sect. 1. (Vol. I. 128. 'Tis in reality a serious Study, to learn to temper and regulate that Humour wich Nature has given us, as a more lenitive Remedy against Vice).

⁶ *Sensus comm.* Part. IV. Sect. I. (Vol. I. 129.) — *Soliloquy.* Part. III. Sect. III. (Vol. I. 338.) — *Miscellany* III. Chap. 1. (Vol. III. 161.)

⁷ *Sensus comm.* Part. III. Sect. IV. (Vol. I. 127.) *Soliloquy,* Part. III. Sect. III. (Vol. I. 345.) et pass. — V. ö. ezt a kifejezést a platonai *ἄταρκαρτία* is *πρωτέρα* továbbá a cicerói *maior pars hominum* kifejezéssel, amire nézve bőv. 1. a szerzőnek már id. dolgozatát: *A platonista Cicero*, 59., 62. l.

dáros, mint amazé, de nem is merőben elmés, mint emezeké. Inkább az jellemzi, mint általában minden jó író és irodalmi mű feltételének tekint: a szív bölcsessége. Ennek kell szerinté vonzóvá tennie az elme mozgékonyágát, mert ezzel tanúskodik izlésről és terjeszthet is izlést.⁸

Ez a finom gúny és elmésség azonban csak a szabadság levegőjében élhet és virágozhatik, megnyilvánulásának elfojtása szűk-ségképpen elkéseredést és gyűlöletet eredményez. Ez pedig annál veszedelmesebb, minél lappangóbb és alattomosabb, mert lassankint gyanúval fertőzi meg a legszentebb dolgokat is. A *ressentiment* érzelmét, amelynek keletkezéséről Nietzsche, majd Scheler oly mesteri leírást adott, sajátos természetében először valóban Shaftesbury derítette fel, s neki is ehhez kiváltképpen a vallásosság elferdülései szolgáltak például. Egyik-másik észrevétele e közben éppenséggel már Nietzsche-re emlékeztet, így amikor a *ressentiment*-t természetünk gyöngé, nőies, erőtlenné vonásaiból származtatja; amikor arra utal, hogy a legtöbb emberben vallásossága rejtett rugójaként acsarkodó, vagy pedig előlősi hajlamot fedezhetünk fel (*Sycophants in Religion, mere Parasites of Devotion*); vagy amikor az antik immanens életérzés kiegyensúlyozottságával szembeállítva a keresztény természetfeletti szeretet eszméjét, azt jegyzi meg erről, hogy „megtanított rá, hogy fölöttébb ájtatosan meggyötörjük egymást“ (*has taught us the way of plaguing one another most devoutly*).⁹ Az ilyen s hasonló természetű kijelentések megértetik azt a megbotránkozást, amelyet munkáival Shaftesbury kivált egyházi oldalon előidézett. Vallásos érzülete valóban gyökeresen elütött a mindennapitól, de egyáltalán nem hiányzott (mint például jellemzően Voltaireben), s épp ezért vádjai sohasem irányultak maga a vallás, hanem mindig csak eltorzulásai ellen. Ezeknek elítélésével csak annál nyomatékosabban ki akarta domborítani a lelkiismereti szabadságnak és a türelmességnek pusztán emberileg is előnyösebb voltát. Ezért éppen itt, a szabadság fogalmában érintkezik egymással Shaftesbury filozófiájának módszeres elve, a *Test of Ridicule*, az eszményével, a *Virtuoso*val. A *Virtuoso* a szabadságot, amely minden szerves élet természetes szükséglete, az izlésességnek és a formáltságának személyes megtestesüléseként, mintegy normájaként tárja fel; a *Test of Ridicule* pedig a nevetés szabadságát jelenti, vagy más szóval kifejezve: a helyes ítélkezést valóság és látszat közt, ami mindennemű mértéktelen, formátlan, izléstelen dolog kiküszö-

⁸ They shou'd add the Wisdom of the Heart to the Task and Exercise of the Brain, in order to bring Proportion and Beauty into their Works... And having gain'd a Mastery here, they may easily... establish a good Taste. *Soliloquy* Part. III. Sect. 3. (Vol. I. 277.)

⁹ A *Letter conc. Enthus.* Sect. IV., II. (Vol. I. 30., 35., 18. l.) Ezzel v. ö. a *Miscellany* III.: vonatkozó értelmezéseit és kiegészítéseit (Vol. III. 106., 115., 131.: the sadder Representationz of it (t. our Religion) are many times so over-sad and dismal, that they apt to excite a very contrary Passion to what is intended by the Representers.).

bölcsésének feltétele. Csakis e két mozzanat szemügyre vételével és kölcsönös egymásra vonatkoztatásával nyílik fel előttünk a *moral sense* teljes értelme, emocionális és racionális rétegeiben egyaránt. Ha összefoglalólag akarnók most megállapítani e két réteg viszonyát, akkor azt mondhatjuk, hogy az emocionális réteg mindenesetre a közvetlenebb és az alapvetőbb is; s bár Shaftesbury nem próbálkozik meg részletesebb elemzésével, azok a jelzők, amelyekkel következetesen illeti, továbbá alkalmilag ejtett megjegyzései kellőképpen tájékoztatnak arra nézve, hogy mikép kell természetéről vélekednünk. Kivált eszthetikai vonásai domborodnak ki jellemzően. Az erkölcsi vagy szellemi szépség és báj, a *moral Beauty*, a *Beauty of the Mind* vagy a *Moral Grace* kifejezések éppúgy erre az elsőleges emocionális jellegére utalnak, mint amikor a lelki élet egészéről, *the Whole, Oneness*, beszél, vagy pedig megnyilvánulását szerves növekedésként, *Sympathizing of Parts, írja le*.¹⁰ A racionális réteg ezzel szemben az önismeret, *Knowledge of himself* tényeiben tárul fel s gyakorlás, nevelés, önfegyelmzés, *Selfcontroul* által érlelődik. Ha tehát ily módon későbbi, reflexív és szándékos termék is, azért nem kevésbé fontos. Sőt, ezen a ponton válik mintegy kézzelfoghatóvá a *moral sense* fogalmának humanisztikus alkata. Az igazi humanitás ugyanis Shaftesbury szerint éppen ott érvényesül, ahol egy erős és mély emócióktól felbarázdált emberi lélek önmagát megismerni, felfogni iparkodik, s ily módon átnemesedve, „megszépülve“ saját élete építőmesterévé, *Architect of his own Life* válik.¹¹

¹⁰ *Moral Beauty: Inquiry*. Part. II. Sect. I., III. (Vol. II. 15., 28. sk.) *Sensus comm.* Part. IV. Sect. II. (Vol. I. 137.) *Miscellany* III. Chap. 2., V. Chap. 3. (Vol. III. 179. sk., 303.)

The Whole: *Sens. comm.* Part. IV. Sect. III. (Vol. I. 143.) *Soliloquy*. Part. I. Sect. III. (Vol. I. 207.) *Inquiry* Book. II. Part. III. Sect. 1. (Vol. H. 135.) *The Moralists* Part. I. Sect. Iv. (Vol. II. 285.)

Oneness, *Sympathizing of Parts: The Moralists* Part. III. Sect. I. (Vol. II. 348.)

¹¹ *Self-Knowledge: Soliloquy* Part. I. Sect. 2. (Vol. I. 170.) *Miscellany* III. Chap. 1., IV. Chap. 1. (Vol. III. 158., 192.)

Self-Controul: The Moralists Part. II. Sect. 2. (Vol. II. 248.) *Miscellany* V. Chap. 1. (Vol. III. 260.): The Perfection of Virtue is from long Art and Management, *Self-Controul*, and, as it were, Force on Nature.

Architect: The Moralists Part. III. Sect. 3. (Vol. II. 427.)

Ezeknek az itt és az előbbi jegyzetben felsorolt emocionális és racionális elemeknek együttes működését a *moral sense*-ben Shaftesbury többször kiemeli, s mindig új meg új nyelvi árnyalattal, így jellemzően: *The Moralists* Part I. Sect. 3., s ez a hely különösen azért is figyelemreméltó, mert a platoni Eros ismenetelmélete sugárzik belőle, amelyre már fentebb utaltunk. Továbbá *Miscellany* IV. Chap. 2. (Vol. III. 217.: *Sense of inward Proportion and Regularity of Affections — Discipline and Culture*), vagy u. o. V. Chap. 1. (Vol. III. 244.: *Knowledge and Politeness*) stb., stb.

V.

Mindebből nyilvánvalóan következik, hogy a *moral sense* művelése az emberre nézve a legfontosabb feladat. Így ölt Shaftesbury humanizmusa természetszerűleg nevelői célzatot s válik az ő egész filozófiája is, hasonlóan a Platonéhoz, a szó szoros értelmében paideiává. Valóban Shaftesbury nem csupán mellékesen vagy alkalmilag szól a nevelésről, bizvást mondhatjuk, hogy egyáltalán nem is érdekli egyéb, s erkölcsi-eszthetikai anthropológiáját teljes egészében az egyéni lélek kiművelése, megformálása, finomodása végett hozza létre. A filozofálás — mondja — a műveltség betetőzését jelenti: *to philosophize, in a just Signification, is but to carry Good-Breeding a step higher*; betetőzi pedig oly módon, hogy tanulmányával az életben lelkileg harmonikusabbakká és arányosabbakká válhatunk: *Philosophy, or the Study of inward Numbers and Proportions wick can exhibit this in Life*.¹

Ebben a megállapításban nyilvánvalóan a filozófiának tiszta platoni felfogása tükröződik. De ott is, ahol feladatát modernébbül, azaz szubjektívebben, szinte Montaigne-re emlékeztetve abban jelöli meg, hogy megsegít bennünket abban, hogy magunkba tekinthesünk, hogy általa értelmünk menemesedjék és szellemünk kitáguljon,² végeredményben az a — cicerói megfogalmazásában leginkább ismert — antik hagyomány jelentkezik, hogy a filozófia olyan ismeret, tudás, amely lelkileg kiformal bennünket, vagy ahogy maga Shaftesbury 'kifejezi: *Knowledge and Politeness*.³ A filozófiának ebből a humánus irányából érthetjük ellenszenvét a puszta tudós-műveltséggel, a merőben szakszerű erudicióval szemben. Ismét Montaigne jut eszünkbe, amikor a tudósok pedantériáját és szőrszálhasogatását csipkedti (*pedantick Learning, a learned Scuffle, a mere scholastic Relish*),⁴ bár ugyanúgy elítélőleg szól a viláfgias dilettantizmusról is, mivel ebből éppen a kellő önismeret vonása hiányzik.⁵ A nagy tudományosság még nem zárja ki a lelki durvaságot, mint ahogy viszont lehetnek egyszerű emberek is, akik mégis finom érzésűek. Az igazi és teljes lelki kifinomultság azonban mindenképpen csak a liberális nevelés gyümölcse lehet: *the Perfection of Grace and Comeliness in Action and Behaviour can by found only among the People of a liberal Education*.⁶ Ez a szabadelvű nevelés, mivel nemcsak az elmét képezi, hanem a szívet és az akaratot is.⁷ volta-

¹ *Miscellany* III. Chap. 1., 2. (Vol. III. 161., 184.)

² looking into Myself; improve my Understanding; enlarge my Mind, *Soliloquy*. Part. III. Sect. 1. (Vol. I. 299.)

³ *Miscellany* V. Chap. 1. (Vol. III. 244.)

⁴ *Soliloquy* Part. III. Sect. 2. (Vol. I. 334.) *Miscellany* I. chap. 1. (Vol. III. 15., 21.)

⁵ *Miscellany* III. Chap. 1. (Vol. III. 156.)

⁶ *Soliloquy* Part. I. Sect. 3. (Vol. I. 190.)

⁷ *Miscellany* III. Chap. 1. (Vol. III. 161.) not a Head merely but a Heart and Resolution. — V. ö. *The Moralists* Part. II. Sect. 4. (Vol. II. 293.)

képpen egyesíti magában a tudós kiműveltséget, az erudiciót, az udvari műveltséggel, az uri magatartással: *by uniting the Scholar part with that of the real Gentleman and Man of Breeding.*⁸

S ennek a liberális nevelésnek az eszményét kapjuk éppen a *virtuosóban*. A *virtuoso* az ízlés és az önismeret embere: ízlése adja látóköreit, önismerete mélyíti el érzületét, s ezzel teremti meg a kapcsolatot a két világ, a természet és a szellem világa között. A *virtuosot* Shaftesbury általában szívesen méri a filozófus alakján; olykor éppenséggel rokonítja a kettőt; az önismeret követelménye erre szinte természetszerűleg készíteti is. De a filozófia művelését is csak akkor tekinti hivatottnak, ha az önzetlenség vonása érvényesül benne, vagy ahogy ezt egy ízben kifejezi: ha a filozófus éppúgy a szépet keresi a természetben, mint ahogy a *virtuoso*, azt keresi a szellemi-erkölcsi világban. Más szóval: a filozófus is legyen *well-breed-Man*.⁹ Ebben az értelemben kell felfognunk azt az irónikus megjegyzését, hogy nagy különbség van egy udvaronc között, aki kedvét leli a filozófiában, meg egy filozófus között, aki az udvari életben leli kedvét.¹⁰ Mindenesetre ennek a jól-neveltségnek fogalmában összefut, akárcsak egy gyújtópontban, Shaftesbury gondolkodásának úgyszólván valamennyi többi fogalma. Amit ma általában kultúrának nevezünk, annak sajátos modern értelmét szintén ennek az általa kezdeményezett jól-neveltségnek fogalmából származtathatjuk. Sőt Shaftesbury talán elsőnek teszi meg a lépést a cicerói *cultura animi* fogalmától (amellyel már az újkor elején Baconnál és Comeniusnál is találkozunk), a kultúra objektív értelmezése felé. Már gondolkodásának eszthetikai iránya is erre készíthette: az eszthetikum tudvalevőleg természeténél fogva mindig kifejezés, teremtés, megvalósítás. De kiváltképpen erre vall az a törekvése, hogy az erkölcs filozófiai vizsgálatát az erkölcsiség valóságos formáiban gyökereztesse meg, továbbá, hogy a magatartás meg az ízlés normáiban inkább tipikus lelki megnyilvánulást, nem pedig valamilyen kívülről származó elvont eszmei szabályozást keres (*standard of manners, standard of taste*).¹¹ Az individualista Shaftesburynek, aki azt sürgeti folyton, hogy enmagunk építőmesterévé váljunk, itt mutatkozik meg egyúttal gondolkodása, szociális árnyalata is. Jól tudja, hogy nevelés, humanitás és kultúra csakis társadalmi keretben lehetséges. Kölcsönösen egymáson művelődünk és szögletes, bárdolatlan vonásainkat a társas érintkezésben csiszoljuk le: *we*

⁸ *Soliloquy* Part. III. Sect. 3. (Vol. I. 333.)

⁹ *Miscellany* III. Chap. 1. (Vol. III. 159. sk. 1.)

¹⁰ There is great difference between a Courtier who takes a Fancy for Philosophy, and a Philosopher who shou'd take a Fancy for a Court. *Miscellany* I. Chap. 3. (Vol. III. 24.)

¹¹ His Pretension (t. i. a szerzőé) is to recommend Morals on the same foot, with what in a lower sense is call'd Manners; and to advance Philosophy on the very Foundation of what is call'd agreeable and polite... 'Tis not merely what we call Principle, but a Taste, whit governs Men. *Miscellany* III. Chap. 2. (Vol. III. 163., 177.) A mondottak szempontjából egyébként ez az egész fejezet rendkívül figyelemreméltó.

*polish one another, and rub off our Corners and rough Sides by a fort of amicable Collision.*¹²

Attól az atomizmustól tehát, amely a racionalista ízű újkori társadalom- és kultúrszemléletre oly jellemző, s amelyet még Leibniz is csak megkerül, de le nem gyűr, Shaftesbury valóban messze esik. Ránézve a társadalmi-kultúrális élet is csupa vonatkozás, kapcsolat, kölcsönös részvétel, akárcsak a természeti életé, nem pedig valamiféle hatalmi egyensúlyra-törekvésnek vagy éppen szerződésnek mesterséges eredménye. Mint ahogy az emberi lelket szerves egységnek tekinti, a közösségi lelki megnyilvánulásokban is életszövedéket, formát, belső egymásra hangolódást lát. Erre a genetikus felfogásra nyilván kozmikus szemléletmódja készítette: mint ahogy az egyéneknek, úgy a közösségeknek is összhangban kell lenniök a világmindenséggel. Ebből magyarázhatjuk, hogy nem ismer lényeges különbséget az ember természeti és társadalmi állapota között. A természeti állapot szerinté merő képzelet szülötte, mivel az ember már legkezdetibb állapotában is társadalomban él, tehát a kultúra is mindjárt kezdetben jelentkezik, akárcsak az embernek valamilyen szerve. De épp ezért a természetes állapot nem az anarchia állapota, amikor az ember embertársának farkasa, ahogy Hobbes jellemzi. Már csak azért sem, mert a farkas is farkába társul, a hasonlatot ezért legfeljebb úgy alkalmazhatnók, hogy természeti állapotában az ember olyan az embertársához, mint a farkas a bárányhoz. Erről azonban szó sincs. A társadalmi szerződés sohasem teremthetne jogállapotot, mondja, ha a jognak, az igazságosságnak s az erkölcsiségnek valamennyi többi fogalma nem lett volna meg már az ember természeti állapotában is, hiszen ezt a „szerződést” is ebben az állapotában kötötte.¹³ Az úgynevezett „természeti” állapot tehát magától értetődőleg „társadalmi” állapot is, a társadalom elengedhetetlen feltétele a kultúrának,¹⁴ társadalmi lét és kultúrális tevékenység viszont egyaránt „természetes” életmegnyilvánulása az embernek: bennünk feslik ki a természet, éri el célját és állapodik meg.¹⁵

Ebben a tekintetben Shaftesbury humanizmusának és kultúrfelfogásának, s a rajta alapuló liberális nevelés fogalmának tagadhatalanul van valmelyes naturalisztikus vonása. Csakhogy ez nem az újkori felvilágosodásnak sztoikus eszmekörben gyökeredző naturalizmusa: ennek szenzualista elemei teljességgel hiányoznak belőle. Inkább racionalista ize van, jellemzőleg az érzelmi bensőség éltető nedveibe mártva. Az emberi harmónia, amelyre belső érzékünk figyelmeztet, egyéniségünknek mindenirányú, akadálytalan és teljes kibontakozásával keletkezik. Az igazi erkölcsiség nem kívánja meg

¹² *Sensus communis* Part. I. Sect. 2. (Vol. I. 64.)

¹³ *Sensus comm.* Part. III. Sect. 1. (Vol. I. 109.); *The Moralists* Part. II. Sect. 4. (Vol. II. 314. sk. 1.)

¹⁴ *The Moralists* Part. II. Sect. 4. (Vol. II. 318.)

¹⁵ Either there must be reckon'd hundred different States of Nature; or if one, it can be only that in which Nature was perfect, and her Growth compleat. Here where She rested, and attain'd her End, here must be her State, or no-where. *The Moralists* Part. II. Sect. 4. (Vol. II. 316.)

egyetlen természetes hajlamunk elnyomását, visszaszorítását, megbénítását sem. Erre legfeljebb alacsony szintájon, közönséges lelkű vagy romlott izlésű emberben van szükség. Akinek egy kovácsműhely üllőjén fejlődött ki a zenei érzéke, abban aligha szólalnak meg a nemesebb szenvedélyek (*the belle Passions*); de az is, aki a műveltségnek pusztán külső formáit sajátította el, az érzület finomságával pedig nem törődik, híjával lesz az emberi teljességnek.¹⁶ Az ilyen emberekre épp ezért mindig csak külső eszközökkel: beavatkozással, kecsegtetéssel, esetleg megtorlással lehet hatni, s a szenvedés sem tisztítja meg, legfeljebb csak csökönyösebbé teszi őket. Ezzel szemben az, aki szervesen bontakozik ki, akiben a *Forming Power*¹⁷ spontán módon válik szemléletessé, magától, természetesen illeszkedik bele az egész mindenség összefüggésébe. A harmonikusan kiművelt ember éppúgy él magának, mint az egészsznek: olyasmi érvényesül benne, amit csak az vesz észre, akinek szeme van erre.¹⁸ Shaftesburynek egész figyelme feléje fordul, az előbbit pedig, mivel elrendeltetett mindig töredékes marad, könyörtelenül magára akarja hagyni. Nyilvánvaló dolog, hogy ebben az az erősen aristokratikus és egyúttal eszményi meggyőződése fejeződik ki, hogy a kiműveltség teljességgel kiegyenlít bennünk minden konfliktust, s hogy ilyenek csak a műveletlen ember van kiszolgáltatva. Életünk termékenysége és boldogsága is mindig azon múlik szerinte, hogy egyéni irányunkat helyesen ismerjük fel, s akkor a konfliktust is el fogjuk kerülni. A természet tökéletességébe vetett hite (*the Perfection of Nature*), amely felfogását szellemi-erkölcsi téren is jellemzi, eleve elvetteti vele azt a gondolatot, hogy a lelki konfliktus az erénynek alkotó eleme lehetne, hogy valamiképp szükséges volna az erényes jellem teljességéhez.¹⁹

A lelki titkok és útvesztők moráljától, attól a tudatalatti rétegekből táplálkozó moráltól, amelyet kivált Dosztojevskij tárt fel, s amely egész mai erkölcsi gondolkodásunkat és életünket oly mélyen áthatja, ez a Shaftesbury-féle felfogás nyilván gyökeresen elűt. De ellenkezik tulajdonképpen a kereszténységnek eredendő-bűn tanával is. Itt is inkább az antik szellemisséggel tartja a rokonságot. Amennyire amaz „naturalista“ jellegűnek nevezhető, annyiban a Shaftesburyé is az. Már Herder kimondotta Shaftesbury *Moralistáiról* szólva, hogy formai tekintetben majdnem a klasszikus ókor fénykorába illik, tartalmilag pedig még felül is emelkedik rajta, s ezt azóta is gyakran ismételték, hozzáfűzve még, hogy e megállapí-

¹⁶ *Miscellany* V. Chap. 1. (Vol. III. 265.) — u. o. III. Chap. 2. (Vol. III. 172. sk. 1.) — u. o. II. Chap. 1. (Vol. III. 31.) Másutt *elegant Passion-t* említ, így pl. *Inquiry* Book I. Part. III. Sect. 3. (Vol. II. 75.)

¹⁷ *The Moralists* Part. III. Sect. 2. (Vol. II. 405.)

¹⁸ *The descry a Merit in themselves, which others cannot: and tis this Merit they admire. The Moralists* Part. III. Sect. 2. (Vol. II. 421.)

¹⁹ *Miscellany* III. Chap. 2. (Vol. III. 180. squ.) — At the same time, there is no body will say that a Propensity to Vice can by an Ingredient in Virtue, or any-way necessary to compleat a virtuous Characters. *Inquiry* Book I. Part II. Sect. 4. (Vol. II. 37.)

tással bizton egész munkásságát jellemezni lehet.²⁰ Az, amit Shaftesbury többször az élet ízlésének, *Taste of Life*²¹ nevez, s amivel éppen azt akarja jelezni, hogy életünk egységes voltának s töretlenségének csupán ezthetikai jellege a biztosítéka, éppen erre az antik értelemben vett „naturalismusára“ utal. De ugyancsak ezt idézi fel a heroikus élet követelésével is. Voltaképpen minden eszthetikai veretű erkölcs hősie jellegű. Szükségképpen azzá teszi az a körülmény, hogy a természetfeletti szentesítésnek híjával van, de ugyanakkor a puszta Éniségbe elmerülő lagymatag érzelmességet is elkerülni iparkodik. Szépen élni csakis — a nietzschei szóval kifejezve — „veszedelmesen“ lehet. Kétségtelen ugyan, hogy az igazi erkölcs Shaftesbury meggyőződése szerint az egyéni életforma kiteljesedése, s konfliktusba valójában csak a műveletlen ember keveredik. Mégis: az élet állandó, szakadatlan küzdelem, és minduntalan nehéz, megrázó, végzetes döntésekre késztet bennünket. Herakles a válaszában: ez a hősie értelemben felfogott eszthetikai élet igazi jelképe. Régi megállapítás az, hogy ha az ember fogas vagy éppen kétségbeejtő helyzetbe kerül: cselekedjék valamit. *Et premitur ratione animus, vincique laborat*. Cselekedve, nem töprengve győzzük le szenvedélyeinket, amelyek földre húznak bennünket. Így járt el éppen Herakles, s ezért hivatkozott rá példaként az antikvitástól kezdve Goetheig minden humanista. Nem véletlen tehát, ha Shaftesburynek egyik kisebb munkája is erről szól, s bár szorosam véve festészeti kérdéssel, a kép egységével és zártságával foglalkozik benne, közben mélyen jellemzőleg a művelődés kérdéseire lyukad ki, s épp ezért innen derül ki talán legvilágosabban, hogy miként érti az aktivitás és a bensőség kapcsolatát mint a *moral sense* sarkalatos lelki feltételét, amelyre már fentebb, a Prometheus-hasonlat tárgyalásakor is utaltunk. A *moral sense* az egyéni lélek bensőségében gyökeredzik, sőt éppenséggel ezt fejezi ki; de ez a bensőség tevékenységben formálódik, ez pedig csakis minden eleven erőnk megfeszítésével lehetséges. A heroizmus jelentése éppen ez: magunkban érezzük bensőségünk tevékeny alakításának parancsát, s engedelmeskedünk neki. Érthető dolog, ha Shaftesbury épp ezen a ponton az élet tragikus voltának gondolatát érinti. A heroizmus kétségkívül mindig a tragikum közelében fogan, csak eszthetikai jellege enyhíti pesszimizmusát. Az emberi kiválás és nagyság Shaftesbury szerint sem a boldogság televénye. Ha mégis ismeri a boldogságot és optimisztikusan tekint az élet és a világ folyására, akkor ez csak úgy lehetséges, hogy küzdelmet, nyers éniségünk legyőzését ezen a fokon, amikor formálni tudjuk, úgy érezzük szerinte, mint természetünk nyilegyenes, spontán, szerves megnyilvánulását.²²

²⁰ L. Hermann Hettner: *Geschichte der englischen Litteratur*. Braunschweig, 1856. Vieweg u. Sohn. 180. l. — V. ö. Rudolf Hirzel: *Der Dialog; Ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig, 1895. Verh. Hirzel. II. köt. 402. l.

²¹ *Miscellany* III. Chap. 2. (Vol. III. 168. sika. 1.)

²² The merely natural must pay homage to the historical or moral. Every Beauty, every Grace must be sacrific'd to the real Beauty of this first and highest Order. *The Judgment of Hercules* Chap. V. 9. (Vol. III. 379.)

VI.

Ezt az eszthetikai és heroikus értelemben „antik módra“ színezett naturalizmusát igazolja államfelfogása is. Az ember természet állapotáról, a társadalmi szerződésről és a kultúráról kifejtett eszméit már az imént említettük, ennek most csupán kiegészítésére van szükségünk. Pedagógia és politika: a kettő kapcsolata az elmélkedésben már Platon óta szorosán összeforrt, vajjon a platonista Shaftesburynek ne lett volna érzéke e kapcsolat iránt? Az összefonódás alapja nála a liberalizmus elve. Szabadelvű nevelés csakis olyan állami és társadalmi közösségben lehetséges, amely maga is szabadelvű. Az emberi természetbe vetett bizalom nélkül semmiféle közösség nem állhat meg, de ez a bizalom csakis a szabadság légkörében érlelődhetik. Mindenfajta zsarnokság, vallási, politikai és pedagógiai egyaránt, bizalmatlanságból és rosszhiszeműségből táplálkozik, teljességgel önző jellegű és épp ezért képtelen módon ellenkezik a társas lét elemi feltételével: *where absolute Power is, there is no Publick*.¹ Figyelemreméltó tény mindenestire, hogy Shaftesbury a liberális eszméket, — főként amennyiben az állami élet irányítására vonatkoznak, — a jog eszméjétől, amelyre kora természetjogászai és maga Locke is alapozták, — az erkölcsi eszmére helyezi át. Az igazságosságnak, a *sum cuique* elvének meghatározó jelentőségét e tekintetben elismeri ugyan, de inkább az egyéni tökéletesedés szempontját domborítja ki.² Innen van, hogy az államot is kiváltképpen nevelő intézménynek fogja fel: a pedagógiai célzat elsőbbsége gondolkodásában itt is megnyilvánul. Természetesen nem szabad ezúttal a modern nevelő államra gondolnunk, amely a szabad művelődés szólamaival igen gyakran csak hatalmi törekvést leplez, kötelezéseivel mind erőszakosabban belenyúl az egyén életébe, vagy éppenséggel ennek ösztökéjéül használja fel őket, hanem úgy kell értenünk, hogy az állam liberális szervezetével megteremti a művelődés légkörét és feltételeit, s távol tartva az embertől minden abszolutista beleavakozást, lehetővé teszi egyénisége szabad kibontakozását. A liberális elvet tehát Shaftesbury szinte teljességgel szellemi térre korlátozza, innen van erkölcsi-pedagógiai verete; gazdasági vonatkozásait ellenben, amelyek az állami léttel legalább is éppoly szorosak, jóformán egészen figyelmen kívül hagyja, legfeljebb csak alkalmilag érinti. A szabadság biztosítéka pedig, kivált ha az erkölcsi-szellemi tökéletesedést van hivatva előmozdítani, az erők egyensúlya, a *Balance of Power*.³ E fogalmat akkor értjük meg Shaftesbury szándékai szerint, ha ismét organikus

¹ *Sensus comm.* Part. III. Sect. 1. (Vol. I. 107.) V. ö. Absolute Power annuls the Publick: and where there is no Publick, or Constitution, there is in reality no Mother-Country or Nation. *Miscellany* III. Chap. 1. (Vol. III. 143.)

² V. ö. Friedrich Jodl: *Geschichte der Ethik*. Stuttgart, 1906. Cotta. I. Bd. 292. 1.

³ *Sensus communis* Part. II. Sect. 2. (Vol. I. 94—95); u. o. Part. III. Sect. 1. (Vol. I. 108.) — *Soliloquy* Part. III. Sect. 1. (Vol. I. 216.)

világfelfogására gondolunk: az állam is organizmus mint a lélek, vagy talán még inkább, mint egy természeti táj, amely belső törvényei szerint, a kozmosszal megegyező ritmusban él és növekedik, de nem terjeszkedik szét mohón mint valami falánk bálvány. S a hatalomnak ez az egyensúlyozott megoszlása az államban éppen az alkotmányosság lényege. Az alkotmány az az államban, ami a lelkiismeret a lélekben, vagy ami a szellem a tájban: az életfolyamatok integritásának, töretlenségének, mértékességének biztosítója. Shaftesbury gondolkodásának két állandó vezérszólama csendül ki ebből az államfelfogásából is, a természeté meg a görögségé. Ezért fordul tekintete az antik polis felé: ennek szerinte stílusa van, ebben a lélek és a táj mértékessége a legszebben érvényesül. Locke-tól, akit egyébként az alkotmányosság tényezőinek, a népképviselői rendszernek és a nép meg az uralkodó jogkörének meghatározásában nyomom követ, s ezekben a kérdésekben nem is mond újabbat nála, ezzel az eszményével ismét éppúgy eltávolodik, mint előbb említett általános törekvéssel, hogy az államot a jogi helyett erkölcsi alapra helyezze. Nyilván ennek az antik eszményének tulajdoníthatjuk, hogy az igazi alkotmányos élet szerinte csak az olyan államokban virágozhatik, amelyek konföderációban vannak egymással. A kis államok politikai szövetsége — szintén egy neme a hatalmi egyensúlynak — legjobb biztosítója az egyéni szabadságnak és következésképpen a nemzeti művelődésnek és kultúrának is, a mértéktelenül felduzzadt világbirodalom ellenben mindig már eleve magukban hordozzák bukásuk erjesztő csíráit, mert természetesen nem a szabadságra és a tökéletesedésre, hanem az önkényre és az elnyomásra alapozzák hatalmukat.

Ez imperializmus ellen száll síkra Shaftesbury rábeszélő készségének és gúnyolódásának minden fegyverével. Meggyőződése valóban nem merő elmélkedésből szűrődött le, hanem tényeken érlelődött. Szeme előtt XIV. Lajos abszolút monarchiája és hatalmi törekvései lebegtek, amelyet az akkori egész Európa állandó fenyegetésnek érzett. Az imperializmusnak gazdasági előidéző okait Shaftesbury természetesen még alig tudatosíthatta; de így is kitűnő pszichológiai érzékről tanúskodik, amikor rámutat, hogy mint csapát minden abszolútizmus szükségképpen imperializmusba azzal, hogy a nemzetet szorosan vett nemzeti érdekeit meghaladó célok szolgálatába állítja, tehát mindenkor valamilyen kisebbség hatalmi terjeszkedési vágyát fejezi ki. S éppen ebben a mértéktelenségben látja erkölcstelenségét. Az a tény, hogy Shaftesbury még nem ismerte az imperializmusnak későbbi, XIX. és XX. századi demokratikus és tömeguralmi formáit, egyáltalán nem változtat megállapításai helyességén. Mert egyrészt a hatalmi terjeszkedés vágya mélyen az emberi természetben gyökeredzik, aki szavára figyel, ezzel a passiók ismeretes útjára lép; másrészt pedig tudvalevő dolog az is, hogy egymással való politikai érintkezésükben a demokráciák is, legtöbbször a nélkül hogy ennek tudatában volnának, monarchikus formákat követnek. S a passiók felülkerekedése, meg a monarchikus törekvésekkel szükségképpen együttjáró erőszakos központosítás egyaránt oka annak, hogy ebben az egyensúlyozatlanságban az im-

perializmus még egész sereg egészségtelen mellékhatást mutat fel. Ilyen mindenekelőtt a türelmetlenség, kiváltképpen vallási tekintetben, de nem kevésbé politikai téren is. De bárhol érvényesül, szűkkeblűsége és rövidlátásra, a kellő distancia hiányára vall: lelkiismereti kényszerrel a legkönnyebb valamit gyanússá és ellenszenvesé tenni.⁴ A vallás és az állam kapcsolatától egyébiránt Shaftesbury egyáltalán nem idegenkedik, csakhogy ennek az erkölcsből kell mérítenie szentesítését. Ebben az esetben a vallás hozza létre az államban a belső, érületi egységet, az állam pedig biztosítja a vallás akadálytalan gyakorlatát. Ha ellenben bármelyik túlteng, ebből menten indolencia keletkezik, s ez nemcsak fanatizmusban nyilvánulhat, hanem az óvatosság, a kellő tapintat hiányában is: a nagy tömegeket meggyőződésükben megingatni, nyugtalanítani akkor, amikor még nem elég érettek erre, épp annyira türelmetlen viselkedés jele, mint ha tűzzel-vassal rájuk erőszakoljuk a saját meggyőződésünket.⁵ Ezért kárhóztatja Shaftesbury mindenképpen az egyházaknak imperialista törekvéseit, bárhol és bármilyen címen nyilvánulnak is. A római egyházat e tekintetben éppoly kevésbé kíméli, mint a puritanizmust, sőt a miatt a komor magatartás miatt, amellyel vallást és politikát összebogoz, ez utóbbi talán még ellenszenvesebb neki.⁶ S bár a nemzeti egyháznak ismét szószólója, mivel szerinte ez biztosítja leginkább a vallás szabadságát, a nemzeti kiválasztottság hitét mégis elítéli. A kiválasztottságnak ez a szelleme, ahogy jellemzően éppen a puritán vallásosságban nyilvánul, az imperializmusnak egy másik kísérő jelensége. Az a nemzet, vagy nemzeti réteg, amely kiválasztottnak érzi magát, ezzel nemcsak ön-hittségének és elbizakodottságának adja jelét, hanem megghiúsítja az egyéni szabadság és tökéletesedés útját is, tagadva a világon uralkodó pluralizmust és mindent azonos kaptára vonva, uniformizálva benne. Itt is a görögségre hivatkozik eszményi példaként. Ez a lángeszű nép, amely minden más népet tehetségben és alkotásban egyaránt messze felülmúlt, mégsem tartotta magát kiválasztottnak, hanem mindig fogékonyan magába szívta az idegenből eredő hatásokat, tanult és látókörét iparkodott szélesíteni a kölcsönös érintkezésével. Zeust a *ξένιος* jelzővel illette a legjellemzőbben, az elzárkózást ezzel szemben a barbárság csalhatatlan jelének tekintette. Annál jobban elítéli Shaftesbury saját nemzetének elzárkózó természetét, amely kiválasztottsága tudatából táplálkozik, holott csak önzés és korlátoltság.⁷ A vallásos érzület szentesítésének a nemzeti érzést szükségképpen inkább világpolgárivá kell kitágítania, anélkül természetesen, hogy ezáltal sajátos egyéni jellegétől megfosztaná. Ez éppen a nemzet fogalmának humanisztikus értelme. Shaftesbury többször nyomatékosan kifejezi, hogy a nemzeti érzés valamennyi közül a legszebb és a legemberibb érzelmünk (*Of all human Affec-*

⁴ *Miscellany* II. Chap. 3. (Vol. III. 107.)

⁵ *Miscellany*, II. Chap. 2.; V. Chap. 3. (Vol. III. 86. 317 squ.)

⁶ *Soliloquy* Part. II. Sect. 1. (Vol. I. 216. 1.)

⁷ *Miscellany*, III. Chap. 1. (Vol. III. 152.)

tions; the nobelstánd most becoming human Nature, is that of Loveto one's Country.)⁸ De teljes elferdülésnek minősíti, ha valakiben ez az érzelem merőben röghöz tapad (*Patriotes of the Soil*),⁹ mivel éppen ebben nyilvánul szerinte az imperializmusnak harmadik fonákja. A nemzeti érzés minden ízében szellemi-erkölcsi természetű, a nemzet igazában mindig kultúrájában él, s épp ez az egészen egyéni bélyegű szellemisége az, amely egyúttal múlhatatlanul tovább viszi az egyetemes emberi felé. A nacionalizmus mai formája e tekintetben aligha hivatkozhatik Shaftesburyre. Ma a nemzeti eszmében szinte már megkülönböztethetetlenül kulcsolódnak egymásba a szellemi-kulturális mozzanatok a gazdaságiakkal és politikaiakkal. Shaftesbury még külön választja őket. A nacionalizmus túlzásait épp abból származtatja, hogy a nemzeti érzés nagyon is a „röghöz tapad“, vagyis gazdasági s ezzel hatalmi-politikai érdeket leplez. Alkalmastint így értendő az is, amikor egy ízben „huncut hazafiságról“ (*Knaves for their Country*) szól.¹⁰ Szellemi-kulturális irányban bajosan válik valaki hazafiságában „huncuttá“, csak ha valamilyen kézzel fogható, „röghöz tapadó“ érdeke fűződik hozzá. Ez az érdek állítja éppen szembe a nép-egyéniségeket és szigeteli el őket egymástól, ami Shaftesbury meggyőződése szerint egyértelmű a barbárságba való visszasüllyedéssel. De ugyancsak ebben rejlik az oka még egy káros következménynek is, amely együtt szokott járni minden imperializmussal, t. i. a forradalomé. Ha az állam egy népnek belső egységét, egyensúlyát akarja biztosítani, akkor kétségkívül csakis belülről, szervesen, szellemi-erkölcsi motívumokból növekedhetik. Kívülről beleavatkozva ebbe a fejlődésbe, erőszakolva ütemét, belső erői szükségképpen robbanásban törnek ki. A forradalom tehát természetes jelenség, a szervezet törekvése a megbomlott egyensúly helyreállítására az államban éppúgy, mint az életnek minden más terén: *All is Revolution in us*.¹¹ De ha természetes és jogos is, mégsem kívánatos, mert mindent kockára vet, magát az életet is. Azzal pedig, hogy a nagy tömegek felajzására támaszkodik, mindig azt a veszedelmet is magában hordja, hogy ismét reakciót idéz elő: a szabadságot veszi célba és újabb, talán még súlyosabb elnyomásba fül.¹²

Az államnak imperialisztikus szervezete homlokegyenes ellentéte annak az eszménynek, amely Shaftesbury szeme előtt lebeg az államról mint műalkotásról. Az állam organikus felfogása épp ezért nála is, akárcsak Platonnál, alapjában véve csupán jelképes értelmű,

⁸ *Miscellany* III. Chap. 1. (Vol. III. 143.)

⁹ *Miscellany* III. Chap. 1. (Vol. III. 150.)

¹⁰ Sh. naplójából id. Weiser, i. m. 50. l. — Az eredetihez (*The life, unpublished letters and philosophical Regimen of Sh. ed. by Benj. Rand, London—New-York, 1900. u. 103.*) nem férhettem hozzá. Műveiben azonban számos hasonló értelmű kifejezés található, így pl. *Miscellany*, III. Chap. 2. (Vol. III. 168 sz. l.)

¹¹ *The Moralists* Part. II. Sect. 1. (Vol. II. 236.)

¹² V. ö. Weiser i. m. 452. l.

amennyiben szemlélesíti a közösség egyensúlyának elvét, de sem itt, sem amott nem értelmezhetjük biológiai analógiaként. S ha Platónnál ez a jelképes használat az igazságosságnak kiváltképpen erkölcsi eszméjére támaszkodik, akkor Shaftesbury jellemzően az ízlésnek eszthetikai fogalmát veszi erre alapul: mindkét esetben azonban a vizsgálódás középpontja az ember eszméje, s ez éppen az oka mindkettőjüknél a politika és a pedagógia szoros kapcsolatának.

Mindenesetre Platon óta Shaftesbury az első és az egyetlen az államelmélkedők sorában, aki az állam létét nem pusztán hatalmi növekedésében határozza meg, hanem ismét nevelői hivatásában látja rendeltetését. Ez talán némelyek szemében hiánynak minősül, s meg is érteti, hogy honfitársai e tekintetben máig mellőzik, hiszen az ellen a politika ellen foglalt állást ezzel, amely Angliát éppen naggyá tette. Fennmaradt levelezése ez irányú törekvéseit éppoly szemléletesen világítja meg, akárcsak Platónnál, de fényt vet egy-szersmind a szellemi habitusok rokonsága ellenére megnyilvánuló felfogásbeli különbségeikre is.¹³ Platon az államot teszi meg az egyes ember lelkiismeretévé, Shaftesburynél az állam lelkiismerete is az egyéni ízlésben gyökeredzik. Ennek megfelelően a platoni paideia fogalmának javarészen intellektuális jellege van, amely állami vonatkozásában is a sokratesi jeligével formulázható: az erény — tudás. Shaftesbury gondolkodásában ellenben határozottan az érzelmi, érzelmi vonás uralkodik lelkiismereti, sőt kiváltképpen állami lelkiismereti, azaz „alkotmányos“ irányban is, s az ő mottója úgy hangozhatnék: a tudás — ízlés. Az ízlés és az ízlés alkotásainak birodalma, a művészet, az ő szemében is, akárcsak a Platónéban, mindig valamilyen ethosz kifejezője, s az állam mint „paideia“ ezt az ethoszt teszi éppen nevelő tényezővé, bennük eleven ható erővé. Így válik nála is a szépség és az ízlés valósággal demiurgikus hatalommá, amely eggyé forrasztja a kultúrának valamennyi tartományát, művészetet, tudományt, vallást, s ezzel mindenfajta egyoldalúságnak és lelki szűkösségnek kiküszöbölésére alkalmas. Az államnak épp az a rendeltetése, hogy a nemzedékek váltakozó sorában megőrizze és biztosítsa e kultúrák egyensúlyozott, harmonikus uralmát és fejlődését.

Ekként mélyül el az ízlés és a szépség révén a szabadság fogalma is, s lesz a szabadság jegyében alkotmányosan szervezett állam nevelő állammá, s mint ilyen, végezetül eszthetikai állammá, megvalósulásában pedig műalkotássá. Lehetetlen itt nem gondolkunk a különbségek ellenére is a platoni *ἐλευθέρας παιδείας κοινότητα*, a szabadelvű művelődési közösség eszméjére. Demokratikus vagy pedig arisztokratikus feladatot akart-e vajjon megjelölni Platon ezzel a kifejezéssel? Alkalmasint egyiket sem, s mégis mind a kettőt. A korlátlan individualizmust tudvalevőleg gyökeresen elítélte, a tömegkolomposztság éppoly kevésbé volt inye szerint való, mint a gögös elzárkózás; de a szabadság enyészését is mélyen fáj-

¹³ Ez a Weiser közölte bő idézetek alapján is megállapítható. L. a 10. jegyzetet.

lalta egyenlősítő és zsarnoki formáiban egyaránt. Szeme előtt egy olyan közösség képe lebegett, amely szervezett rendjével biztosítja az egyéni kiválást: egy olyan demokráciáé, amelyről jellemzően maga mondja egy helyen,¹⁴ hogy éppen nevelési rendje miatt arisztokratának is minősíthető. Egészen hasonlóan Shaftesbury is a demokratikus szabadságok érdekében szállt síkra, a közösségi elvet — kivált kultúrális szempontból — senki e korban nem képviseli határozottabban nála: művészet, tudomány, vallás egyáltalán nem merőben az egyén ügye, hanem a közvetlen közösségi élmény tartalma; de ugyanakkor ellene van minden lapos egyformásításnak, s az emberek közti különbségek szerinte is éppen műveltségükben gyökeredznek: a demokratikus szabadságjogok egyéni művelődésbeli szabadságjogok, s azt jelentik, hogy a kultúra közösségéből senkit kizárni ugyan nem lehet, de benne egymáshoz mérni sem. A heroizmus magatartása is ezt a kétoldalú szemléletet árulja el. Az antik felfogás szellemének megfelelően a hősiesség sem lehet szerinte egyéb, mint közösségileg feltételezett jelenség, hiszen a közösségi együttélés formái, kivált a barátságé és a nemzeté, idézik elő erényeit, s csakis a közösségben tudják illően megbecsülni ezeket; lényege szerint mégis jellemzően egyéni kiválás, gyakorlásakor a lélek „építőmesteri“ aktusai egyéni irányban működnek benne, s egyénileg tárják fel az embernek emberi teljességét. S ebben van egyszersmind a szépsége is. A legelőkelőbb szellemek, mondja, rendszerint a leginkább társulékonyak is, *the most generous Spirits are the most combining*; s ezért a hősiesség és az éberszeretet voltaképp egy s ugyanazt jelenti: *Heroism and Philanthropy are almost one and the same*.¹⁵ Annál nyomatékosabban hangzik azonban ennek a gondolatnak az az egyéni mértékre szabott kifejezése, hogy egy gazdag szellemiségben és memeslelkű hajlamban több a szépség és a báj, mint a világ bármilyen más szimmetriájában: *a Right Mind and Generous Affection had more Beauty and Charm, than all other Symmetrys in the World besides*.¹⁶ Ha Shaftesbury is a mithoszhoz fordulhatott volna, mint Platon, bizonyos az Erosszal világította volna meg a hősiességnek ezt az egyszerű egyéni és társas vonatkozását. Így is eszthetikájáról szólva állandóan a vallásosság tájain jár. Amit a rajongás nemes formájáról (*Divine Enthusiasm, noble Enthusiasm*),¹⁷ a lelkesedésről és ihletésgről — éppen közvetlen platonai hivatkozással — mond, azt mind ebben az értelemben kell olvasnunk: megvan az affektivitás kiegyensúlyozottsága és ezáltal szépsége benne mindkét irányban egyaránt, közönséges rajongássá csak akkor fajul el, ha akár egyéni, akár közösségi célzata túlteng. Akiben viszont ez a nemes lelkesedés szólal meg, nyilván az államban is megformált emberi teljességét éli át. Olyan gondolat ez, amely később csak Hegelnél hangzik fel újra.

¹⁴ *Menex.* 238 d.

¹⁵ *Sens Comm.* Part. III. Sect. 2. (Vol. I. 112, 113.)

¹⁶ *Miscellany* III. Chap. 2. (Vol. III. 168.)

¹⁷ *Letter conc. Enthus.* Sect. VII. (Vol. I. 53.) *Miscellany* II. Chap. 1. (Vol. III. 38.)

Shaftesburyt sok tekintetben máig nem méltányolják jelentőségéhez mérten. Hatását kimérni szinte lehetetlen: mint a legnagyobb emberalakítóké általában, az ő eszméi is vérünkbe szívódtak fel a nélkül, hogy tudatában volnánk ennek. Az utókornak ezt a hálátlanságát némileg megérteti, hogy ő sem rendszerben gondolkodott, hanem problémákban, ezért épp az, ami a legértékesebb benne, nem sűrithető a tömeggondolkodás kényelmes mankóiba: jelzavakba, szkémákba és kézikönyvekbe. *The most ingenious Way of becoming foolish, is by a system*: rendszer révén válik valaki leginkább nevetségessé, mondja azokban a „Magános beszélgetéseiben“, amelyekben az igazi író és irodalom ismertető jegyeit iparkodik tisztázni.¹ Abból, hogy valaki fecsegni vagy írni tud a filozófiáról, mondja egy másik helyen,² korántsem következik még, hogy filozófus is. A konstruktív-módszeres gondolkodástól való idegenkedésben épp ezért annyira megy, hogy nem is venné szívesen, ha céhbeli filozófusnak tekintenék; inkább a költők közé kívánczozik,³ mint ahogy voltak is, akik közéjük sorolták, így nem jelentéktelenebb egyéniség, mint maga Montesquieu. Bizonyjal jogosan, mivel az irodalom nem csupán gondolkodása stiláris és dekoratív eleme, hanem egyenest belső feszültségéből szükségképpen fakadt, mint ahogy erre éppen ő maga mutatott rá először elvi szempontból, azt hangsúlyozva, hogy a legnehezebb dolog a világon jó gondolkodónak lenni a nélkül, hogy valaki szigorú önelemző és tökéletes magános önvitázó lenne. „*'Tis the hardest thing in the World to be a good Thinker, without being a strong Self-Examiner, and thorow-pac'd Dialogist, in this solitary Way.*“⁴ Több ez, s mindenekfelett más is a Descartes-féle ismeretelméletnek a bizonyosságáért magába mélyedő útjánál. A modern ember lelkiismereti nyugtalansága szólal meg benne, nyilvánvalóan ugyanaz, amelyet két évszázad múlva egy másik költő-filozófus így fejezett ki: *Selbsdenker — Selbsthenker!*

Mindenesetre Shaftesbury nyitja meg a sorát azoknak az újkori költőfilozófusoknak, akiknek hatása mindig messzebb ágazott ki a céhbeliékénél. Annál meglepőbb, hogy ma alig olvassák őt, még azok a kevesek sem, akik éppen gondolkodásuk irányánál fogva erre úgyszólván kijelölve volnának; ezek is más ősökre néznek inkább vissza: Plotinosra vagy Giordano Brunóra, Szent Ágostonra vagy Pascalra. Az irodalmi felélesztések sorából is — bár gyakran csak eredetieskedés vagy éppen szellemi sznobizmus az indító okuk, — Shaftesbury máig kimaradt. Még a humanizmus nagy történeti képviselői között sem igen szokták őt emlegetni, legfeljebb csak utalnak rá, mint a német újhumanizmus egyik ösztönzőjére. A tőle idézett gondolatok pedig alig jönnek számba például a francia moralistáké mellett.

¹ *Soliloquy* Part. III. Sect. 1. (Vol. I. 290.)

² *The Moralists* Part. III. Sect. 3. (Vol. II. 437.)

³ *Miscellany* V. Chap. 2. (Vol. III. 285.)

⁴ *Soliloquy* Part. I. Sect. 1. (Vol. I. 168.)

Hazájában, Angliában, ennek a mellőzésnek érthető okai vannak. Ezek nemcsak politikai természetűek (s mint említettük, kivált levelezéséből derülnek ki), hanem szorosan filozófiaiak is. Gondolkodásának organikus-kozmikus vonása és ugyanakkor művészi szelleme ugyanis egyaránt távol esett az angol filozófia hagyományos útjától. Kezdetről fogva kívül állónak, idegenszerűnek, egy kissé „misztikusnak“ érezték. Mint ahogy ismeretesen Rousseau nem a tipikus francia gondolkodás képviselője, úgy Shaftesbury sem az angolé. Ehhez járul, hogy művelődési eszményével, az urbanitások és a humánus műveltségnek egymásba olvasztásával szülőhazájában nem mondott voltaképpen gyökeresen újat, hanem már a renaissance óta élő hagyományba kapcsolódott; ugyanakkor pedig ennek az eszménynek elbelsősítésével megelőzte korát, kortársai épp ezt a kimagasló teljesítményét alig méltányolták. Hatása inkább csak követői szűkebb körében érvényesült, és ezen át áramlott az utókorra. Kivált két irányban, s mindkettőben jórészt el is laposodott.

Az egyik irány a *moral sense* elméletét ragadta ki s fejlesztette tovább nyomatékosan az erkölcsnek a vallástól való függetlenítése érdekében, s ezért háttérbe szorítva eszthetikai vonásait, hovatovább ismét intellektuális, utóbb éppenséggel utilitárius bélyeget adott neki. Hutcheson, Ferguson, Buttler, a skót iskola, részben Adam Smith képviseli ezt a törekvést, ahol ilyenformán az erkölcs önállóságának bizonyítéka, a sajátos erkölcsi ösztön, végeredményben a deizmus fegyveréül szolgált.

A másik irányban viszont az *internal beauty* tanára építették, de metafizikai jellegéből mindinkább kivetkőztetve lassankint egészen az eszthetikai élvezet, *enjoyment of beauty*, vizsgálatára szorítottak benne. Burke, Gerard és Home karolta fel tudvalevőleg ezt a szempontot, ezzel pedig a szépség mibenlétének vizsgálatában multhatatlanul a pszichológiai feltételei iránt való érdeklődés kerekedett felül, olykor éppenséggel szenzualisztikus célzattal, s az erkölcs kérdéseit is ebben a vonatkozásban merítették ki. A hatás ebben az irányban mindenesetre tartósabb volt, mint az előbbiben, a múlt század végéig elágazott, s a „beleérzés“ tanában éppúgy felleljük nyomait, mint Guyau vagy Ruskin elméletében az ízlésnek szocializáló és moralizáló rendeltetéséről.

Franciaország ezzel szemben inkább a felvilágosodás úttörőjét méltányolta Shaftesburyben, ebből érthetjük, hogy itt az iránta való lelkesedés csak a felvilágosodás nemzedékében áradt ki s a mozgalom együtt apadt is. Nyilván már Bayle-lel való szoros barátsága, amelyről műveinek számos helye is tanúskodik, útját egyengette ennek a hatásnak.⁵ Az enciklopedisták, azután úgyszólván valamennyien szellemi lekötelezettjei: Montesquieu, D'Alembert, Voltaire, Diderot egyaránt levonja a Shaftesbury-féle szabadságelveknek minden következményét a gondolkodásra, a politikára és a társadalmi berendezkedésre nézve, s a fiziokraták működésével ezek utóbb át-

⁵ A *The Moralists*-ben a szkeptikus Philokles alakját is Bayle-ről mintázták.

áramlanak a gazdasági élet terére is,⁶ úgyhogy bizvást úgy tekinthetünk Shaftesburyre, mint az európai liberalizmus egyik ősére, akinek ezirányú ösztönzései legalább is vetekszenek a Spinozáéval. Kiváltképpen mégis Diderot szegődik szószólójául, még pedig nemcsak a gondolat szabadsága és függetlensége ügyében, hanem eszthetikai szempontból is. Vajjon nem újfent a pythagoreusi-platoni *δμοιος δμολω* elve igazolódik-e abban, hogy a francia felvilágosodás legszellemesebb és leginkább költői lelkületű egyénisége azzal kezdi meg írói tevékenységét, hogy franciára dolgozza át Shaftesburynek első munkáját,⁷ azt, amelyben ez először ragyogtatta az emberi magatartás szépségéről vallott meggyőződését? S egész élete folyamán híven kitart a mellett a művelődési eszmény mellett, amely az erénynek és a szépségnek ebből az egymásba öltéséből következett. Műkritikája is abból a Shaftesburyre oly jellemző felfogásból sarjadzott, hogy az ízlés kérdései szükségképpen a művelődés kérdései, s viszont. S teljességgel a Shaftesbury-féle *Musick of the Passions*⁸ lelki szemléletmódját idézi Rousseau emocionalizmusa és dithirambikus stílusa. A természet eredeti jóságába vetett hite egyenes ágú leszármazottja Shaftesbury kozmikus optimizmusának, csakhogy Rousseau az egyszerűség, a gyöngédség és a magány boldogságával romantizálja azt, ami Shaftesburynél tiszta humanizmusának megnyilvánulása. Különösen a *Nouvelle Héloïse* érdemel e tekintetben említést. E mű közvetlenül kapcsolja össze Shaftesburyt a romantikával, abban is, hogy az eszthetikumot, akárcsak ő, valósággal vál-lásos áhítatba mártja. Azokon a helyein pedig, ahol Rousseau a természetnek az emberi lélekre kifejtett hatását írja le benne, egészen Shaftesbury *Moralistáinak* hangulatát és látomásait árasztja felénk. De a *Savoyai vikárius hitvallása* is erről az érzelmi megegyezésről tanúskodik.

A romantikához azonban Shaftesburytól nemcsak Rousseau-n át visz az út, hanem ezt egyengetik egytől-egyig a németek is. Már Winckelmann újfajta szobrászi szemléletmódja Shaftesburynek azon az alapbelátásán érlelődött, hogy művészi alkotásokat csakis mint a természetet, a természetet viszont csakis szellemileg, „morálisan“ szabad nézni. Attól kezdve pedig, hogy Herder „felfedezi“ őt, nemcsak filozófiájának látásmódja, hanem a tartalmi is beáramlanak a német gondolkodásba, amelyet erre némiképp már a pietizmus bensőséges szelleme is hajlamosított.⁹ A kanti eszthetika egyetlen pszichológiai mozzanata, az érdektelen tetszés fogalma éppúgy Shaftesbury nyilvánvaló hatásáról tanúskodik, mint ahogy az organikus harmónia fogalma Goethe természetfelfogásában, vagy a „szép lélek“,

⁶ V. ö. Weiser i. m. 511. l.

⁷ Az *Inquiry concerning Virtue an Merit-et Essai sur le mérite et la vertu* címen megjelent 1745-ben Amszterdamban névtelenül.

⁸ *Sens, Comm.* Part. IV., Sect. 2. (Vol. II. 137.)

⁹ Hans Weil: *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*. Bonn, 1930. Cohen (Schriften zur Philos. u. Soziol. Begr. v. M. Scheler hrsg. v. K. Mannheim. Bd. IV.) 37. l.

a *Beauty of a human Soul*, fogalma¹⁰ Schillernek a bájról és a méltóságról szőtt elmélkedésében él tovább. De nem is ez a fogalmak átszármasztásában mutatkozó hatása a legfontosabb, hanem inkább az, hogy ennek az egész kornak lelki magatartásában legfőként éppen az ő szellemi szándékai érvényesülnek. Éppen Schiller személyében futnak össze a különböző e korbeli mozgalmak és törekvések: a klasszikus költészet mértékességi elve az új-humanizmusnak kiváltképpen a görögségen tájékozódott művelődési eszményével, az idealisztikus filozófia szellem-fogalma a romantika genie-kultuszával, s mind valamiképpen Shaftesbury gondolkodásánk irányából terményült meg. Azok a fellengős magasztalások tehát, amelyekkel ez időtől kezdve szólnak róla, egyáltalán nem túlzottak: a németek úgyszólván maguknak sajátították ki őt. Ez viszont másrészt megérteti, hogy saját honfitársai gyanakodva tekintenek rá, s idegenszerűségét hangsúlyozzák. Shaftesbury valóban az első azok sorában, akik nemzetük hatalmi akarásával szembehelyezkedve, a költészet pólusáról, az eszmék, az érzelmesség vagy az ironia sugallataival iparkodnak honfitársaikat a szellem égboltjára emlékeztetni. Gyakori jelenség ez az angol életben, máig találkozunk képviselőivel. De vajjon azért, mert ellentétes a tipikus angol magatartással, kevésbé angol-e?¹¹

VIII.

Mindenesetre Shaftesbury költői becsvágyának szolgálhat elégtételül, hogy törekvéseivel a legerősebben éppen költőkön át hatott az utókorra. Schiller és Goethe neve e tekintetben nem áll magában, bár ők sokszor inkább a saját életérzésük igazolását merítették belőle. Rajtuk kívül azonban főként három költő tükrözi félreismerhetetlenül Shaftesbury gondolati hatását is: Pope, Byron és Hölderlin.

Pope tankölteménye *Az emberről* jórészt éppen a Shaftesbury-féle harmónia-fogalom alapján szerkesztett erkölcsi theodicea, amely meggyőződéssel hirdeti, hogy a szellemi érettség magasabb fokán az önző és az önzetlen motívumok maguktól kiegyenlítődnek, valamit végkép erkölcsileg rossznak tartani tehát voltaképp csak szűk szemlélet. Bármily száraznak és mesterkéltnek érezzük is ma ezt a tankölteményt, s bármennyire ellaposodott is éppen Shaftesbury eszthetikai lendülete benne, hogy helyet adjon a moralizáló célzatnak: tagadhatatlan, hogy mégis közvetve ezen át hatott leginkább a kontinensen. Voltaire röviddel megjelenése után lefordította, s optimizmusának egyik forrását éppúgy mint a Shaftesbury hatását általában bizonytalán ebben kereshetjük. Nálunk tudvalevőleg Besenyei dolgozta át egy későbbi francia fordítása alapján, s ha Shaftesbury szelleméből valami kevés a magyar életbe is eljutott, az ennek a fordításnak vékony erén át áramlott hozzánk. Így amikor a *szeléd*

¹⁰ *Sens. Comm. Part. IV. Sect. 2. (Vol. I. 137.)*

¹¹ Ld. a szerző könyvét: *A vándor és a bújdósó*. Budapest, 1941. 2. kiad. Danubia. 57. 1.

erkölsnek szépségéről, szeléd emberségről szól; amikor azt hirdeti, hogy az indulatok „formálják lelkünket, és igen nemesen“, épp ezért közülük „nem is lehet egyet is elfojtani, csak mérsékelni kell őket“; vagy amikor az erkölcsösség velejét az igazi uriságban jelöli meg, abban, hogy valaki „nemesen viszi rendit életének“, mert „egy embertelen Úr, soha nemes nem lesz“: akkor mindebben éppúgy megszólal valami, bár közvetítő közegeken át, a Shaftesbury-féle humanitásból, mint ahogy tőle jövet bármilyen későbbi ösztönzésnél ismerősebbnek érezzük a „nagy minden“, a „nagy rend“, a „belső törvények“ szolamát is, továbbá, hogy érvényesülésével a jó meg a rossz egyensúlyozza egymást, s hogy ami az egyesnek szempontjából rossz, az magasabb szempontból nézve esetleg még igen jó lehet. S vajjon nem Shaftesburynek a szellem elsőbbségéről vallott meggyőződése csillan-e meg előttünk, ha csak egy pillanatra is, amikor az árva magyar poétának ügyetlen, dadogó verseit olvassuk:

Azért Lelkünk fényét szükség éleszteni,
Mert ezt a'sok vérbe el lehet veszteni.
Próba 's szenyvedéssel nőhet okosságunk,
Gondoljunk, érezzünk, lesz Világosságunk.¹

Popenál és távolabbi hatásánál is számot tevőbb azonban az egyetemes irodalmi fejlődés szempontjából az az ösztönzés, amelyet Byron merített Shaftesburyből. Lehet különben, hogy ennek is Pope volt a közvetítője, hiszen ismeretes az az elfogultsággal határos bálumlat, amellyel Byron éppen a „twickenhami kis fülemüle“ iránt viseltetett. Természetesen ebben az esetben sem annyira gondolatok továbbélését kell keresnünk, mint inkább az alapszemlélet újraéledését: nagy szellemek a századok feje felett meglátják egymást s kezüket nyújtják egymásnak. S az írói magatartás rokonságának ilyenén felismerésében ne tévesszen meg bennünket az, hogy Shaf-

¹ Az embernek próbája 1772. (Kiadta Harsányi J. Régi magyar könyvtár 30. Budapest, 1912. M. Tudom. Akad.) 635—638. vers. — Pope tanköltményének 1803-ból való második, még az elsőnél is jóval szabadabb átültetésében Bessenyei már jobban eltávolodott Shaftesbury szellemétől, inkább a felvilágosodás ismeretes lapos erkölcsi gondolatkészlete körül élénk belőle. Egyébként is még kell jegyeznünk, hogy a legtöbb ezek közt a Shaftesburyre emlékeztető gondolatok közt a XVIII. században már közhely, úgyhogy más forrásból is Bessenyeihez juthatott. Arról, hogy Bessenyei magát Shaftesburyt olvasta volna, nincs adatom, s ebben kiváló Bessenyei-kutatónk, Eckhardt Sándor is megerősített; bár feltehető, hogy valamelyik műve fordításban a kezébe került, hiszen már 1710-től kezdve mindannyit lefordították, ezek a század folyamán nagyon elterjedtek és 1769-ben (utóbb újra 1780-ban) a *Characteristics* teljes fordítása is megjelent. Mégis valószínűbb, hogy itt a Pope után-költésében éppúgy mint többi művében is a Shaftesbury reminiscenciák inkább közvetett forrásból, a Shaftesburynek is hatása alatt író *Robinet*-nek, kivált pedig Shaftesbury tanítványának, Samuel Clarke-nek (franciára is lefordított) műveiből származtak át Bessenyeire. V. ö. Eckhardt Sándor: *Bessenyei és a francia gondolat* (Egyet. Phil. Közl. 43. évf. 1919. 192—220. l.)

tesbury mértékadó elve Byronnál a féktelenség dicsőítésének adott teret; mert ennek a féktelenségnek a motivuma végelemzésben ugyanaz emitt, mint a mértéktartásé amott: az a belső meggyőződés, hogy csakis az a szépség, amely szenvedélyből fakad, lehet igazán eszthetikai. Az egyéniség magát-kielésének, sőt a különcködésnek romantikus vágyában pedig ugyanaz a megalkuvást nem ismerő szabadságvágy zeng felénk, mint a klasszikus vetélkedésnek Shaftesburytól felidézett *μηδὲν ἄγαν*-vágyában. S bizonyos, hogy Shaftesbury óta a szabadságnak nem volt lelkesebb híve Byronnál, mert mindkettőjüknél a szabadságvágy a reális élet becsüléséből származott, annak íze érzik is rajta, nem pedig a merő eszmei elképzelés: nem palást volt, amelyet a valóság árnyékaira terítettek, mint a XVIII. század ideológusainak legtöbbszörénél, Rousseaut sem véve ki. Szóljunk-e még a byroni természetfestésről, amely mintha egészen a Shaftesbury eszthetikájából szűrődött volna le, amikor egy tájat úgy állít szemünk elé, mint lelki állapotot, mint a nagy mindenség lírai visszhangját? Említsük-e a byroni gúnyt és szatírákat, amelynek sarkaikból szinte meglepőleg Shaftesbury finom iróniájának szelleme tekint vissza reánk? Vagy gondoljunk-e Byron aktívizmusára, amellyel a tettet határozottan többre becsüli mindenféle irodalmiságnál? Amikor hévvel felkiált: *Actions, actions and not writing!* — Shaftesbury *Soliloquium*ainak azokat a helyeit idézi emlékeztünkbe, ahol az irodalmiságot csak annak a műveltségnek feltételeként ismeri el, amely nagy tettek végrehajtására készítet, ahol tehát az eszthetikai humanitásnak fölébe helyezi a heroikusát.² Még külső életük körülményeiben is van valamelyes hasonlóság, a születéstől vagy a gentleman-életforma követésétől kezdve politikai állásfoglalásukig, amely azt az érzést kelti, mintha mindkettőjükben egyformán Anglia lelkiismerete szólalt volna meg, vagy éppen ennek a koruk és nemzetük közvéleményével való szembefordulásuknak elmaradhatatlan következményéig, az Itáliába való menekülésükig. S aki Byron romantikus életének sorsfordulatait ismeri, nem kell-e önkéntelenül is arra gondolnia, hogy ez az élet minden szertelensége és tévedése ellenére is olyan volt, mintha valóban Shaftesbury *virtuoso* eszményét testesítette volna meg? Legalább is ennek az eszménynek „romantikus“ célzatait: ezért érezzük benne mindig ott a harmonia töszomszédságában a tragikumot.

S ugyancsak ezt a romantikus erét szabadítja fel Shaftesburynek — talán még Byronnál is teljesebben — Hölderlin. Az a platóni „isteni megszállottság“ (divine enthusiasm), amelyet Shaftesbury épp ezért ismer el jogosnak, mert a kalokagathiára irányul és általa a szépség és az emberség tisztelete a világmindenség rithmusaival összhangban érvényesül az emberben, — ez az „isteni megszállottság“ bizonyonnyal Hölderlinben csapott fel a legmagasabbra Shaftesbury valamennyi adeptusa közül. S ha lelkesült szépségimádata őt is, akárcsak Byront, elragadja olyan tájakra is, amelyeket Shaftesbury már veszedelmeseknek bélyegez, mert mesgyéiken nem tudjuk lelkünk megtisztulását előidézni, akkor végeredményben ebben is

² *Miscellany* V. Chap. 1. (Vol. III. 250.)

csak az ő rejtett inspirációinak engedelmessé válik: kiváltképpen annak, hogy a szellemiség és a szeretet platonizáló eszméit, azaz szemléleteit, ősmintaképeit *αίτια παραδειγματική* elbensőíti, érzelmileg átfűti, élményszerűvé teszi, vagyis éppen „romantizálja“. Ebből magyarázhatjuk, hogy Hölderlin, a XIX. századnak ez a legigazibb platonistája, még akkor is, amikor a harmóniáról fenköltött himnuszokat zeng, ezt egészen Shaftesbury szerint a belső forma, az *inward form* irányában keresi, vagyis tulajdonképpen Shaftesburyn át platonizál. Ellenállhatatlan nosztalgiáját Hellas iránt is csupán ebben az értelemben foghatjuk fel: vágy ez az emberileg egyéninek és szingulárisnak, az egészen „bensőnek“ a műalkotáshoz hasonlóan egyetemessé váló kifejezésére. Hellas az esztetikai háttere az egyéniség: spontán és szabad kibontakozásának, mert csakis a szépség biztosíthatja a szabadságot, — az a szépség, melynek Hölderlin szerint újra olyan hatékony tényezőjévé kell lennie egész életünknek, aminő a görögség körében volt, — s mert csakis a szabadságban érik az ember teljessé. Többször rámutattak már arra, hogy ennek a görögség-képnek kevés köze van a történeti görögséghez: Hölderlin szemléletét mindenestre egyetemessé tágította, de éppen szubjektív jellege miatt egyúttal meg is szűkítette, úgyszólván megfosztotta a konkrét étellel való vonatkozásaitól. Csak egyetlen ponton ágazik bele a valóságba és teremt kapcsolatot vele: az államfelfogása terén, amelyet akár csak mestere, Shaftesbury, ő is esztetikailag alakít ki, abban a meggyőződésben, hogy az ember, aki szabadon kifejlődött, egyszersmind a legjobb állampolgár is. Rövid ideig ez a liberális állam, mint ismeretes, valósággá is vált, s éppen Hölderlin korában, a múlt század első évtizedeiben; ahhoz azonban, hogy tartóssá legyen, az kellett volna, hogy a szépség uralma a világon megtudja kötni a szabadság túlkapásait, erről pedig csak költők és filozófusok álmodoztak. S vajjon az egyes embert megváltja-e? Hölderlin tulajdon tragikus sorsa ezt is megcáfolja. A szépséget az élet teljessége érdekében kereste és hirdette, de éppen miatta kellett elszakadnia az ételtől, a „holtak birodalmába“, „Hellas lelkéhez“ kellett alászállnia, feladván ezzel minden közvetítő kapcsolatot a kozmikus harmoniák és a lélek bensőségének szépsége közt. Az az érzelem, amely eloldódik konkrét tárgyától és az „árnyak“ szépségéhez menekül, szükségképpen belesodor az esztetikai elmagánosodásba, ahol létünknek csupán rithmusa lüktet, de nincs melódiája. S a lélek kelyhének, amelybe az istenek kiárasztják hatásukat, éppen egyedi különállása és korlátolt volta miatt előbb-utóbb múlhatatlanul, tragikusan össze kell törnie. *Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch.*³

³ „Brot und Wein“ VII. — Ennek a kozmopolitis esztetikának, amelyről végelemzésben Hölderlinnél (mint egyébként Shaftesburynél, sőt már Plotinosnál is) beszélni lehet, metafizikai motívumaira nézve l. Max Scheler úttörő könyvét: *Wesen und Formen der Sympathie*. 2. Aufl. Bonn, 1923. Cohen. 84 sk., 90 sk. l. A Hölderlinre vonatkozólag mondottak bővebb megvilágítására nézve l. Ernst Cassirer: *Hölderlin und der deutsche Idealismus (Idee und Ge-*

IX.

Ezzel oda térünk vissza, ahonnan a Shaftesbury világképének és humanizmusának értelmezését elindítottuk: a tragikum mindig ott settenkedik a világharmoniak sarkában. Közvetve, európai hatásának nyomait követve, rávilágítottunk ezzel egyszersmind Shaftesbury filozófiájának legszembetűnőbb hiányára is: érzelmi platonizmusának — ahogy fentebb neveztük — elégtelenségére az élet tartós megkötésében. Régóta és többször kifogásolták már, hogy Shaftesbury akkor, amikor az emberi magatartás szabályozására törekszik, nem ismeri a kötelesség fogalmát, hanem e helyett úgyszólván kitér, meghátrál előle az esztetikai szférába.¹ Ez a vád kétségkívül jogosult, ámde csak akkor, ha valaki a kötelesség etikai alapjára helyezkedik. Vannak azonban életünknek tudvalevőleg másféle szabályozásai is, amelyek nem a kötelesség fogalmából fejtik ki ezeket, mégis egyetemes érvényűeknek mondhatók. Ilyenek magatartásunknak a vallásos megigazulás irányában szerkesztett szabálykönyvei, s ilyet próbált megállapítani maga Shaftesbury is, amikor az izlés apriori formáira alapozta erkölcsi magatartásunkat. Vajjon csakugyan meghátrálás-e ez az erkölcsiségnek sajátos értelme és rendeltetése elől? A baj inkább abban van, hogy Shaftesbury az erkölcsiségnek esztetikai megkötésével bennfelejtí a tragikum fullánkját az emberi lélekben.

Mert mi sors vár azokra, akiknek izlése és szelleme annyira kifinomodott, hogy mimózaszerűen összezsugorodnak a durvakezű élet érintésére? Nyilván a tragikus összeütközések sora és a pusztulás, aminő jellemzően a Hölderliné volt, vagy pedig az átlendülés az amoralitásba, ahogyan erre a romantika, később Nietzsche adott példát. Ahhoz, hogy az izlés egyetemesen szabályozza az emberi magatartást, csakugyan a felvilágosodás korának boldog optimizmusában kellene ringatódnunk az emberre, az emberi természetre és lehetőségeire nézve, hinnünk kellene abban, hogy az izléses emberek idővel, lassan ránevelik majd a többieket nemcsak az erkölcsiség tartalmának, hanem megnyilvánulásának tiszteletére is, s felednünk kellene, hogy a nagy tömegek törvénye minden téren, de különösen az izlés terén nem a felemelkedés, hanem a lehúzás, az alsóbb színvonalon való kiegyenlítődé. A szellem és az izlés aránylag mindig ritka tulajdonság, kevesen vannak, akiknek valóban osztályrészük, még azok körében is, akik a szót ajkukon hordják. S éppen, mivel ezekben mindig nagyobb a lelki érzékenység is, belső formáló erejük hamarabb megtorpanhat az élet kíméletlen pöröly-

stalt. Berlin, 1924. Cassirer.) 126 sk., 150 sk. 1. — Államfelfogásáról Eduard Sprangen szép tanulmányát kell elolvasni: *Hölderlin und das deutsche Nationalgefühl*. (Kultur und Erziehung. 2. Aufl. Leipzig, 1923. Quelle u. Meyer.) 111. sk. 1.

¹ L. Friedrich Jodl: *Geschichte der Ethik*. I. Bd. Stuttgart—Berlin, 1906. Cotta 298. 1. — Wilh. Windelband: *Lehrb. d. Geschichte d. Philos.* 8. Aufl. Tübingen, 1919. Mohr. 425. 1. — Theodor Litt: *Ethik der Neuzeit*. München—Berlin, 1931. Oldenbourg. (Handbuch d. Philos. III.) 49. 1.

csapásai alatt. Az esztetikai lelkek nem szoktak a sikeres ellenállók közé tartozni, s heroizmusuk is gyakran csak a szenvedés heroizmusa, vagy éppenséggel — papirosheroizmus. Ehhez járulhat más részről nem ritkán az a kínzó tudatuk is, hogy esztetikai magatartásuk egyéni jellege és kötetlensége miatt azzal, hogy az erkölcsiségnek nem ízlésbeli (pl. szociális) vonatkozásait csökkentik, vagy egyáltalán elhagyják, az élet teljességét és egyensúlyát mégsem sikerül elérniük soha. Az esztetikai magatartásnak erre a tragikus következményére Kierkegaard figyelmeztetett eddig a legnagyobb mértékben.²

De ugyancsak kérdezhetné valaki azt is, hogy mi történik azokkal, akik egyáltalán nem dicsekedhetnek azzal, hogy az ízlésből jutott volna nekik valami, akárcsak csökevényes formában is. Ki vannak zárva ezek az erkölcsiség köréből, útfélen kell hagyni őket? Akkor a humanizmus erkölce voltaképpen a leginhumánusabb erkölcs volna. Sok jó szándék jár gyakran együtt esetlenséggel, mint ahogy az erkölcsi eredmények is nem ritkán gyatra formában jelentkeznek. S vajjon az esztetikai megjelenés mögött csakugyan mindig nemes érzület és erkölcsi feddhetetlenség lakozik-e? Ebben az esetben a síma udvaronc volna a legerkölcösebb ember. Az esztetikum nem csalhatatlan jegye az erkölcsiségnek. Ha gyökereiben valamiképp összefonódnak is, e két terület mégis sajátos megnyilvánulása ember-voltunknak. Akiket tehát a természet mostohán látott el ízlésbeli adományaival vagy akik helyzetük s körülményeik miatt nem gyakorolhatták ebben magukat, azért még az erkölcsiségnek magas fokáról tanulmányozhatnak, sőt éppen ebben az irányban az emberi teljességét is elérhetik. A kiműveltség bizonyosan igen nagy emberi érték, de lelki konfliktusokat általában nem szokott kiegyenlíteni, csupán megvilágítja őket gyökereikben, hogy annál jobban fájjanak. Az egyszerű, műveletlen ember viszont, feltéve, hogy jóakarátú, éppen tevékenységének szűkössége miatt konfliktusoknak is ritkábban van kiszolgáltatva. S bár a művészi lelkületűeknek a problémátlan nyárspolgári erkölcsiség mindenkor föltöbb ellenszenvet is, ha feltétlen becsületesség hatja át, emberileg van olyan értékes, mint aminő a *virtuoso*-nak olykor egészen meddő magatartása.

De akkor mi az értelme és a haszna Shaftesbury eszteticizmusának s általában minden humanisztikus erkölcsnek, amely mindenkor esztetikai erkölcsfilozófia? S mi célja lehet a pusztán történeti érdeken kívül annak, hogy vele itt oly hosszan foglalkoztunk?

Az erkölcsiség mibenlétének vizsgálata, az emberi cselekvés és magatartás rugóinak, irányainak és formáinak felderítése mindenkor a legizgatóbb kérdések egyike volt. Az erkölcsiség maga az ember, még pedig az egész ember, tevékenységének és életmegnyilvánulá-

² V. ö. ehhez Eduard Spranger: *Lebensformen*. 7. Aufl. („Der ästhetische Mensch“ c. fejezetét) Halle a S. 1930. Niemeyer. 165. sk. 1., továbbá Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*. 3. Aufl. Berlin, 1925. Springer. („Die enthusiastische Einstellung“ c. fejezet) 119. sk. 1. — Kierkegaardra nézve 1. a szerzőnek *A mai élet erkölce* c. művét. Budapest, 1945. Egy. ny. 85. sk. 1.

sainak valamennyi ágával. Méltán szokták az erkölcsi világot a fizikai mellett mint hatásban, jelentőségben és a problémák sokaságát tekintve terjedelemben is egyenrangú világot emlegetni. Az ember mindig érdekes s ezért azok is, akik vele új szempontból foglalkoztak, mindig számot tarthatnak érdeklődésünkre. Shaftesburyról ez az új szempontú vizsgálat bizonyosan elmondható, ezt eddig is egyértelműleg elismerték. De ma, amikor a kanti kötelesség-ethika formalizmusának ellensúlyozására világszerte mozgalom folyik az erkölcsiség pszichológiájának, nevezetesen emocionális feltételeinek mélyebb megvilágítására, és ebből egy új tartalmi ethika szerkesztésére, nem lehet időszerűtlen feladat éppen ennek az emocionális ethikának egyik — Szent Ágoston és Pascal mellett — eddig méltatlanul elhanyagolt képviselőjével behatóbban foglalkozni. Annál is inkább, mert gondolati ösztönzései legtöbbször anélkül, hogy ennek tudatában volnánk, a filozófia láthatatlan folyamatosságában és az erkölcsi élet összefüggéseiben is, mélyebbre hatoltak, mint bárkié az emocionalizmus úttörői közül.

Ezen a pszichológiai indítékon kívül van azonban még egy másik olyan ok is, amely időszerűvé teszi a Shaftesburyval való foglalkozást. A maga korában Shaftesbury nyilvánvalóan útját állni iparkodott eszthetizmusával az erkölcsi elvadulásnak. Említettük, hogy ez a kor a háborúk és a forradalmak kora volt, Európa akárcsak ma, romokban hevert és a fizikai dúlásnál is szörnyűbb hatása volt a lelki téren végbement pusztulásnak. A gyűlölség, a bosszú, a megtorlás szelleme terpeszkedett el a világon s alakította a maga ízlése szerint az erkölcsiség megnyilvánulásait. Nem természetes volt-e, hogy mindezek ellensúlyozására Shaftesbury az ízlés hatalmát hirdette és a jó erkölcsnek emberi szépségére, megnyerő voltára figyelmeztetett? Amikor a prédikáció már nem használ és a pokol minden fenyegető veszedelme sem rettent vissza többé az embert, hogy természete lealacsonyító húzásának engedelmessédjék, egy szép taglejtéssel még mindig el lehet érni valamit.

Ma újra ugyanaz a helyzet, csak még kiszélesedett arányokban. A világ — s megint elsősorban az európai világ — egyik legszörnyűbb történeti válságát éli át és ez megint egyúttal erkölcsi válság is. Az erkölcsiség régi kötelékei meglazultak, lépten-nyomon tapasztalhatjuk a lelkiismeret kialvását, helyette pedig felszabadult a lélek alvilágának valamennyi gonosz ösztönű elősdiije. Ahol nyíltan hirdetni merik az erkölcsiség új törvényeként a személyes erkölcsiség ellentétét a közerkölccsel, ott az emberek közötti érintkezésben nem is lehet várni egyebet, mint a gyűlölet erkölcsének felülkerekedését.³ Ahol emberi cselekvéseket nem az érzület vagy a szándék, de még csak nem is a siker alapján ítélnék meg, hanem a lehetőleg minél hangosabb propaganda mutatványaiból, ott lehet-e csodálkozni azon, hogy a jó ízlésnek nyoma veszett és az erkölcsiség finomabb megnyilvánulásai egészen elparlagiasodtak? S ahol a szórakozásoknak és a sportnak olyan durva formái kaptak lábra, mint aminőket manap

³ L. erre nézve a szerzőnek már id. munkáját: *A mai élet erkölcsese*. (kül. „A gyűlölet erkölcsese“ c. fejt.) 131. sk. 1.

széltében tapasztalhatunk, s bennük nemcsak a nagy tömegek, hanem a társadalomnak minden rétege, maguk a nők is gyönyörűségüket lelik, ott meglephet-e bennünket, ha az erkölcs és az ízlés mértéke elveszett és az egész élet hangja nyerssé vált?

Nem szépelgésből, nem az eszthéta-lelkűség pusztá bűvöletében történik tehát, ha Shaftesburyhez fordulunk és az ő ösztönzéseiből akarunk meríteni, hanem azért, hogy vele foglalkozva, az ő példászerű ellenállásán megtanuljunk, hogyan tudnók mai életünket durvaságaiból mi is újra kivetkőztetni. A jó ízlés különösen elesett korokban az erkölcsiségnek is hatalmas mementója. Mert ha szerencsétlenségünkre elveszítjük a mértéket önmagunk iránt, akkor minden más dolog iránt is csakhamar el fogjuk veszíteni. *For if unhappily we lose the measure in ourselves, we shall soon lose it in every thing besides.*⁴

(1944. jun.—1945. máj.)

Prohászka Lajos.

⁴ A Letter conc. Enthusiasm. Sect. II. (Vol. I. 12. 1.)