

## ÉN NÉLKÜL NEM MEGY ... MONTAIGNE A BARÁTSÁGRÓL

---

DÉKÁNY ANDRÁS

**D**ESCARTES A PRAGMATIKUS, racionalista, Montaigne a szemlélődő, szkeptikus... Legalábbis egy bizonyos hagyomány így szeretné látni a dolgokat. Eszerint az ész Montaigne-nél még tétova, tapogatózó „kísérletei” (az „esszék”) Descartes-nál már afféle megvalósításra váró (s arra érdemes) „módszerré” érlelődnek, jelezvén a két gondolkodó beállítottságbeli különbségét. E kép azonban, kissé közelebbről szemlélve, legalábbis némi árnyalásra szorul.

Kezdjük talán Descartes-tal. *A lélek szenvedélyei*-ről írott munkája 147. cikkelyében szinte döbbenetesen pontos képet fest arról – az újkor óta különösen felgyorsult – lelki fejlődésről, melynek lényege, röviden, abban foglалható össze, hogy az emberi érzések és indulatok mind jobban függetlenednek az őket kiváltó tárgyaktól. Ezt a folyamatot Descartes ama férj esetével szemlélteti, aki a felesége temetésén őszinte bánatot érezve a lelke legmélyén mégis „titkos örömet” él át. Ez utóbbi megnyilvánulást Descartes az ún. belső indulatok („émotions intérieures”) közé sorolja, „melyeket csak maga a lélek kelt a lélekben”, majd hozzáfűzi, hogy „ebben különböznek azoktól a szenvedélyektől, melyek mindig a szellemek valamilyen mozgásától függnék”. A „szellemek” Descartes-nál az „életszellemeket” („esprits animaux”) jelentik, s rendszerint a testi folyamatok képviselői ill. hordozói az egyes lelki történetekben, a pszichikai jelenségekben. Ily módon tehát főként az ő mozgásuk által keltett, vagyis fiziológiailag megalapozott érzelmek (Descartes-nál: szenvedélyek) azok, melyeket leginkább meghatároz a külvilág tárgyaival való – többé-kevésbé közvetlen, fizikai – összefüggés. A lélek belső indulatai viszont már nem a külvilággal, hanem csupán az előző típusú érzelmekkel állnak közvetlenül kapcsolatban; s ezzel már be is következik a valóságról történő leválás, a szubjektívizálódás folyamata. Amikor tehát Descartes azt mondja, hogy „a léleknek ezek az indulatai gyakran össze vannak kapcsolva a hozzájuk hasonló szenvedélyekkel, gyakran másokkal is összeakadhatnak, sőt, a velük ellentétesekből is megszülethetnek”, akkor világos, hogy a belső indulatok már önálló fejlődésnek indultak, s ezt a fejlődést nem befolyásolhatják a testileg-érzékszervileg (közvetve tehát a külvilág által) meghatározott érzések, akár hasonlítanak, akár sem a lélek belső indulataihoz.

Ámde ez az objektivitásról – látszólag – leoldozott lelki folyamat (a példában a gyászszertartás alatti „titkos öröm”), ahelyett, hogy valamiféle önkényhez vezetne, éppen ellenkezőleg, egy más úton-módon hozzáférhetetlen, mély

életigazságot van hivatva kifejezni. Talán ezért mondja Descartes – nemcsak azt, hogy „a jó és a rossz számunkra főként a belső felindultságoktól függ”, hanem még (a férjre célozva) azt is, – hogy ennek az „indulatnak akkora hatalma van, hogy a bánat és az őt kísérő könnyek semmit sem vehetnek el az erejéből”. Érdekes kiegészítése ennek az életben zajló, valóságos pszichikai folyamatnak, hogy, ha érdemes egyáltalán valahol analógiát keresnünk a számára, akkor egyedül csak az esztétika területén találhatjuk meg azt. Rendkívül fontosak tehát az idevonatkozó descartes-i fejtegetések: „Amikor különös kalandokról olvasunk egy könyvben, vagy színpadon látjuk őket előadni – olvassuk még mindig a 147. cikkelyben – akkor ez néha a bánatot, néha az örömet, néha a szeretetet vagy a gyűlöletet, általában pedig az összes szenvedélyt felkelti bennünk a képzeletünknek kínálkozó tárgyak különfélesége szerint; eközben azonban örömet szerez nekünk, hogy felkeltve érezzük őket magunkban, ez az öröm pedig intellektuális öröm, mely éppúgy születhet a bánatból, mint az összes többi szenvedélyből”.

Végso soron tehát az tűnik ki, hogy egy (könyvben, színpadon stb. megformált) műalkotás által kiváltott esztétikai befogadói élmény pontosan ugyanolyan eredménnyel jár, mint a közönséges életben zajló, spontán pszichikai folyamatok: valódi, jelenlévő, tartalmas belső indulatok felkeltésével. Ebből a párhuzamból jelenleg az utóbbi, tehát a merőben spontán pszichikai történés belső természete, nem pedig az esztétikai tárgy (vagyis egy emberi objektíváció) által ugyanúgy előidézhető emóció lényege érdekel most elsősorban bennünket. Azaz kérdésfeltevésünk a következő: ha valóságot akarunk megállapítani a lélek belső emócióinál (vagyis érvényt szerezni a descartes-i állításnak: „e belső indulatok közelebről érintenek bennünket és ... sokkal nagyobb hatalmuk van felettünk, mint a velük összeakadó szenvedélyeknek”<sup>1</sup>), akkor mindenekelőtt azt szeretnénk tudni, hogy milyen feltételek mellett tesznek szert valóságos jellegre, vagyis hogyan lehetnek, minden szubjektivitásuk ellenére, mégis objektívek?

A nehézségek egyikét röviden már érintettük, ti. azt, amelyet Lukács György az *Esztétikájában* így fogalmaz meg: „az érzelmek lazábban kapcsolódnak a tárgyakhoz, mint más reagálási módok”. Lukács fejtegetései alapján azonban úgy tűnik, hogy olykor többről is szó lehet, mint csupán e kapcsolatok lazulásáról. A szóbanforgó eltérést Lukács a következőképpen állapítja meg: „míg a valósággal kapcsolatos összes gyakorlati magatartásmódot, a közvetlen gyakorlat felfüggesztését is beleértve, éppen a tárggyal való eleven kölcsönhatások határozzák meg, ... addig az érzéseknek és indulatoknak valósággal kapcsolatos viszonyaiban minőségileg különböző mozgásmódok is

---

<sup>1</sup> Az itt olvasható Descartes-idézetek az alábbi kiadásból származnak: René Descartes: *A lélek szenvedélyei* (ford. Dékány András) Szeged: Ictus, 1994. 127-128. o. (elszórta)

teljességgel lehetségesek”. Eszerint az érzések és az indulatok valamint a többi emberi reagálásmód közti különbség, röviden, a teleológiai tételezéshez való eltérő viszonyban áll. A gyakorlati magatartásokban ugyanis a gondolatoknak, képességeknek, ezzel együtt „az ezeket szolgáló érzékléseknek stb. az a szerep jut osztályrészül, hogy a teleológiai célkitűzés szervei, eszközei legyenek”. Ha ez sikerült nekik, mondja Lukács, akkor „a gondolatok, alkotói képességek stb. kiélték magukat: beteljesedésük a megalkotott műben, a végrehajtott tettekben rejlik”.

Ezzel szemben az érzések és az indulatok esetében más kritériumokra van szükség az objektivitáshoz, hiszen nekik – folytatva a lukácsi gondolatmenetet – „nincs elsődlegesen teleológiai jellegük, nem tartozik szükségképpen a lényegükhöz, hogy gyakorlati valósággá váljanak”. Ebben az esetben viszont azért nincs válasz az iménti kérdésünkre, mert a belső indulatok és érzések legfeljebb csak „kölcsonzott” objektivitásra tehetnek szert. Legalábbis ez tűnik ki az alábbi lukácsi fejtegetésből: „amíg a tehát az érzések és az indulatok nem fordulnak át egy teleológiailag irányított gyakorlatba, az emberek külső élete – és tegyük hozzá: többnyire benső élete is – szükségképpen alá van vetve az objektív, valóságos események dinamikájának és logikájának”. Ennek pedig az a következménye, hogy „az érzések és indulatok önálló dinamikája és logikája nem élheti ki magát, fejlődésüket a külvilág szükségyszerűségei szakadatlanul félbeszakítják, tévútra terelik, más vágányokra vezetik át stb.”. Ezt a magától értetődő veszélyt nem szükséges itt nyomatékosan hangsúlyoznunk, hiszen mindegyikünknek reális, gyakorlati tapasztalata ez, saját, mindennapi életünk során. Sokkal jelentőségtelesebb viszont a kérdés, hogy sikeresek lehetnek-e az elhárítására irányuló alternatív megoldások? Az egyik közülük a külvilágtól való visszahúzódásban, a saját bensőségbe való bezárkózásban állna, ami Lukács szerint azért nem lehet hatékony, mert „az érzéseket és indulatokat hamis irányba tereli, hamis tartalmakat ad nekik, sőt a legtöbb esetben arra kárhoztatja őket, hogy átélőik számára is lényegileg terméketlenek maradjanak”. Ugyanilyen eredménytelennek tartja a másik lehetőséget is, vagyis az indulatok „kivitelét” a valóságba, mert „az érzések kívülről zavartalan önkielétele az életben csak patológikus formákban, a monómánia érzelmi alapjaként valósulhat meg maradéktalanul”. Így azután arra a végső következtetésre jut, hogy itt, „az emberi bensőség és az emberi létezés életben történő megvalósulásának kölcsönös vonatkozásában egy alapvető tényről van szó, ahol az azonos szükségyszerűséggel ható ellentétes erők és tendenciák magában az életben csak kivételesen egyenlítődhetnek ki”<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Lukács György: *Az esztétikum sajátossága* (Második változatlan lenyomat) II. kötet Budapest: Akadémiai Kiadó, 1975. 333-336. o. (elszörtan)

Jóllehet a magunk részéről épp Descartes-nál látunk példát erre a magában az életben sorra kerülő „kivételes kiegyenlítődesre”, mégpedig a feleségét gyászoló, ugyanakkor a lelke mélyén örömet érző férj esetében, ám készséggel elismerjük: ez az eset csakugyan „kivételes”, mindenesetre tipikusnak semmiképpen sem nevezhető. (Ahhoz azonban talán eléggé „tipikus”, hogy a nevezett filozófiatörténeti hagyomány legalább ebben az esetben felülemelkedjen a „pragmatikus” Descartes-ról szóló leegyszerűsítő és egyoldalú nézetén.) Épp ezért változatlanul fontos tovább keresnünk az indulatok tartalmi és formai objektivitásának általános (s tovább általánosítható) kritériumait, mivel ha sikerülne akárcsak egyetlen ilyen kritériumot is fellelnünk, nagyrészt elértnek tekinthetjük a célt, melyet magunk elé kitűztünk. Kissé általánosabb perspektívából szemlélve a problémát, valami ahhoz hasonló kérdésről van itt szó, mint amelyet a fiatal Marx tett fel magának: „talán nincs semmiféle *általános emberi* természet, mint ahogyan a növényeknek és égitesteknek van általános természetük?”<sup>3</sup> (Egyáltalán nem melleleg: még ha értékelnénk is valamennyire de Maistre szellemesnek szánt, de inkább csak szellemeskedő ellenvetését az egyetemes emberi jogokkal szemben, hogy ti. látott már szavojait, olaszt, németet, sőt, uram bocsá’, még franciát is, viszont *embert* mint olyat, még nem, akkor is kitartanánk amellet a felfogás mellett, hogy érzelmeinknek, belső indulatainknak igenis *emberi*, nem pedig szavojai stb. természetük van. Persze továbbra is fennáll a nehézség, hogy találhatunk-e – vagy inkább: hogyan találhatunk – számukra objektív kritériumokat.)

Most pedig fordítsunk egyet az eddigi gondolatmeneten, s térjünk rá röviden a „szemlélődő”, a „szkeptikus” Montaigne-re. Ugyanis ha kifejezett kritériumokra nem is, ám néhány jelentős támpontra mégis akadhatunk nála, ha *A barátságról* szóló esszéjéhez fordulunk. Ez az esszé főként azért releváns számunkra, mert a barátság Montaigne-nél egyszerre olyan szubjektív jelenség és belső folyamat, amelyet még a legadekvátabb külső objektivációs forma is csak eltorzíthat, s ugyanakkor – már csak a másik ember pusztá létezése miatt is – a legteljesebben objektív. Ennek megfelelően már most megállapíthatjuk, hogy a montaigne-i barátság, miközben mindazokkal a sajátosságokkal rendelkezik, melyekkel a Descartes-féle belső indulatok, egyben kezdettől fogva tipikusabb, általánosíthatóbb és kritériumszerűbb formában tartalmazza ezeket, mint ahogyan a feleségét sirató descartes-i „víg özvegnél” láhattuk.

Tovább folytatva a Descartes-Montaigne párhuzamot, az utóbbi úgy próbálja a barátság külső tárgyi világtól való függetlenségét – a descartes-i „titkos” vagy „intellektuális” örömhöz hasonlóan – megalapozni, hogy saját tevékenységét az esszé elején egy képei kiállítására készülő festő munkájához

---

<sup>3</sup> Karl Marx: *A „Kölnische Zeitung” 179 számának vezércikke* In: *Karl Marx és Friedrich Engels Művei* I. köt. Budapest: Kossuth Kiadó, 1957. 93. o.

hasonlítja. A festő először „mindegyik fal közepén kiválasztotta a legszebb helyet a legjobb tudása szerint kidolgozott kép számára; majd a körülötte üresen maradt teret furcsaságokkal töltötte ki, szeszélyes ábrákkal”<sup>4</sup> – mondja Montaigne. Tulajdonképpen neki is így kellene tennie, ha emléket akar állítani Étienne de La Boétie-nek és hozzá fűződő barátságának, ámde, saját bevallása szerint, nem képes erre. Mint írja, „egészen a második pontig követni tudom festőmet, ám e másik és jobbik rész tekintetében megáll a tudományom; mert önbizalmam nem terjed odáig, hogy művészien formált, gazdag és csiszolt kép létrehozására vállalkozzam”<sup>5</sup>. Így hát nem marad más hátra, minthogy először csak elvont módon dicsérje azt a barátságot, amelyet, mint mondja, „míg Isten akarta, olyan teljessé és tökéletessé növesztettünk, hogy bizonynyal a könyvekben sem akad hozzá fogható, a mieink között pedig nyomát sem lehetjük”<sup>6</sup>.

Majd ezután következő rendkívül alapos és mélyenszántó fejtegetések már-már enciklopédikus részletességgel bizonyítják a tételt, miszerint a barátság csakugyan különleges életnyilvánítás az ember életében, hiszen semmilyen körülmények között sem tekinthető valamilyen meghatározott teleológiai tételezésen alapuló gyakorlat eredményének.

Leginkább Arisztotelésszel száll vitába Montaigne, amikor kijelenti: a barátság alapja nem az általánosságban vett „társasság” érzésében rejlik. A barátság azért nem lehet az igazságosság végső foka (ahogyan az ókori filozófus szeretné), mert, mint írja, az ezen az érzésen alapuló összes emberi kapcsolat, „amit a gyönyör és a haszon, a köz- és magánszükséglet hoz létre és táplál, annál kevésbé szép és nemes, és annál kevésbé baráti, minél több más, tőle idegen okot, célt és eredményt elegyít a barátságba”<sup>7</sup>. Hasonlóan reménytelen a helyzet a vérségi viszonyokon nyugvó emberi kapcsolatokat illetően. Apa és fiú között „túl nagy” az egyenlőtlenség ahhoz, hogy barátság jöhessen létre köztük, a testvérek esetében pedig az, hogy „az egyik gazdagsága a másik szegénységét jelenti, csodálatos módon megbontja a testvéri köteleket”. Emellett az a szempont is súlyosan esik latba, hogy „apa és fiú természete igen távol eshet egymástól, és a fivéreké nemkülönben”. Vagyis „minél inkább törvény és természetes köteleesség által előírt barátságról van szó – összegez Montaigne – annál kevesebb része van benne választásunknak és szabad akaratunknak”. Márpedig az egyik első, és legfontosabb tanulság az, hogy „szabad akaratunknak semmi sem sajátabb folyománya, mint a baráti ragaszkodás”<sup>8</sup>.

---

4 Michel de Montaigne: *A barátságról* In: Michel Eyquem de Montaigne: *Esszék* Első könyv Pécs: Jelenkor Kiadó, 2001. 239. o.

5 Uo.

6 Im. 240. o.

7 Uo.

8 Im. 241. o.

A szabad akarat azonban önmagában még nem minden. Az asszonyok iránti vonzalmat ugyanis, figyelmeztet a szerző bennünket, habár választáson alapul, „se össze nem hasonlíthatjuk, se föl nem cserélhetjük” a barátsággal. Nagyon is érthető okok folytán a kettő inkább kiegészíti, mintsem helyettesíti egymást. Ugyanakkor azonban ezen a ponton egy rendkívül érdekes megfigyeléssel is gazdagít bennünket Montaigne. A férfi-nő kapcsolat jelenlegi hivatalos formája, a házasság, azért nem állja ki szerinte a barátság próbáját, mert „az asszonyok az igazat megvallva rendszerint nem képesek megfelelni annak a szoros és bizalmas kapcsolatnak, mely ezt a szent köteléket táplálja; mintha a lelkük sem volna elég szilárd ahhoz, hogy egy ilyen szoros és tartós csomó szorítását kibírja”<sup>9</sup>. Ugyanakkor azonban toronymagasan a legideálisabb megoldás lenne, ha a nő, valamilyen oknál fogva, mégiscsak képessé válna erre a montaigne-i értelemben vett barátságra. Ebben az esetben ugyanis, mondja, vagyis „ha létrejöhetne olyan szabad és önkéntes kapcsolat, amelyben nem csupán a lelkek részesülhetnének ebben a teljes élvezetben, hanem a testek is szövetségre lépnének, bizonyos, hogy a barátság teljesebb és hiánytalanabb lehetne”. Mivel azonban a nők lélektani alkalmatlansága miatt (legalábbis ami a múltat és a jelent illeti) egy ilyen együttélés legfeljebb csak megvalósíthatatlan utópiaként létezhetne, ezért „a régi iskolák – állapítja meg Montaigne – közös megegyezéssel elvetik lehetőségét”<sup>10</sup>.

Jóllehet a testi szerelem és barátság e szoros egybefonódására akadt valamikor példa a történelemben, de, mint Montaigne leszögezi, ettől a „görög szabadosságtól meg éppenséggel irtóznak erkölcsünk”<sup>11</sup>. Ugyanakkor viszont mégiscsak ennek a problémának a kapcsán válik számunkra világossá, hogy Montaigne a szokásos, másoknál tapasztalható barátság kifejezést az általában vett társadalmi viszony értelmében használja. Elismeri például, hogy az egyébként kárhoztatandó és hiányos (mert „egyszerűen csak külső szépségen, a testi kifejlés hamis képzetén” alapuló) férfiszerelem a görögök-nél jól meghatározható társadalmi funkciót töltött be. „Ha nemesebb lélekben vert tanyát”, írja, akkor „közbenjárása ugyancsak nemesebb volt: filozófiára tanított, a vallás tiszteletére, a törvények betartására, arra, hogyan kell meghalni az ország javáért, a vitézség, a megfontoltság, az igazságosság példáira”<sup>12</sup>. Annak ellenére tehát, hogy az ilyen kapcsolatok két egyén saját választáson nyugvó (tehát önkéntes és szabad) viszonyát jelentik, mégsem következik belőlük – Montaigne ezt jól látja – a szokványos társadalmi-emberi érintkezések szintjének meghaladása.

---

<sup>9</sup> Im. 243. o.

<sup>10</sup> Uo.

<sup>11</sup> Uo.

<sup>12</sup> Im. 244. o.

Ennek külső-belső okát Montaigne – kissé általánosított formában – így határozza meg: „egyébiránt, amit rendesen barátnak és barátságnak nevezünk, nem más, mint valamely alkalom vagy célszerűség összefűzte bizalmaság vagy családiasság, amelynek révén lelkünk társalkodik”<sup>13</sup>. Az igazi barátság viszont nem ilyen alkalmoszülte lelki kapcsolat, hanem benne „a lelkek összevegyülnek és összeolvadnak egymással, olyan egyetemesen, hogy eltörlik és nem találják többé az őket egyesítő varratokat”<sup>14</sup>. Mégis, ennek a fajta barátságnak sem kell nélkülöznie az objektív általánosság jellegét (s ezzel mint ha látnánk már egyfajta, nem kimondottan gyakorlati-objektív kritériumot körvonalazódni), aminek tehát ugyanakkor az egyéb társadalmi viszonyokhoz hasonló megnyilvánulása és létezése van. Csakhogy ezt nem könnyű logikailag megragadni és fogalmilag ábrázolni. Erre utalnak Montaigne azon megjegyzései, melyek de La Boétie és a közte kibontakozott barátságra vonatkoznak: „túl elmélkedésem és mindazon, amit különösen erről mondhatnék, van ennek az egyesülésnek valamiféle megmagyarázhatatlan és végzetes közvetítő ereje. Már kerestük egymást, mielőtt találkoztunk volna, és az egymásról hallott beszámolók alapján, amelyek nagyobb hatást gyakoroltak érzelmeinkre, mint amilyent indokoltá tettek, azt hiszem, az ég valamely elrendelése alapján neveink által öleltük egymást”<sup>15</sup>. Mindenesetre az ebben a baráti „egyesülésben” rejlő, minden „elmélkedésen túli”, „végzetes közvetítő erő” – mely azonos vonásokat mutat bármely más, közvetlenül emberi, elidegenedésmentes gyakorlattal – nem köszönhet túl sokat a külvilág közvetítő szerepének (jóllehet nem nélkülözheti). „Első találkozásunkkor, mely véletlenül esett meg egy városi ünnepeken – emlékszik vissza Montaigne – olyan meghittnek, ismerősnek, egymásnak valónak éreztük egymást, hogy azóta semmi nem állt oly közel hozzánk, mint a másikunk”<sup>16</sup>.

Ennek a barátságnak, a benne hatékony „erőnek” stb. Montaigne meg sem kísérli, hogy egyes összetevőit, elemeit és részeit külön-külön próbálja meg elemezni, hanem mint megbonthatatlan érzelmi-intellektuális totalitást ajánlja elfogadásra az olvasónak. Azt mondja, ennek a barátságnak „nem volt más eszméje, mint ő maga, és csak önmagára vonatkozhatott”<sup>17</sup>. Az itt és ily módon csupán absztrakt-logikai módon körülírt totalitásnak azonban a tényleges valóságban olyan volt a természete, hogy állandó pszichikai és morális hatást fejtett ki Montaigne akaratára, egész létezésére. Vagyis a barátság olyan konkrét történeti alakulás élményeként tette átélhetővé a valóságot Montaigne számára, amely az individuális pszichikai aspektust is maradék-

---

<sup>13</sup> Im. 245. o.

<sup>14</sup> Uo.

<sup>15</sup> Uo.

<sup>16</sup> Uo.

<sup>17</sup> Im. 246. o.

talánul magában foglalta. Ugyanakkor azonban a barátsággal kapcsolatos egyes történések, annak ellenére, hogy (mint egyszerre pszichikai és társadalmi-történelmi természetű folyamatok) nem tekinthetők azonosnak egyik ismert társadalmi objektivációs folyamattal sem, mégis valamiféle sajátos objektivitásra tettek szert: egyrészt amiatt, mert nem föltétlenül közvetlenül a saját én belsejében, hanem nagyon gyakran a barát, a másik ember belsejében zajlottak le, másrészt amiatt is, mert ez a másik ember a saját szubjektivitástól függetlenül, de egyidejűleg és elevenen létezik (egy halott barátához fűződő kapcsolat már egészen más kategória lenne). Minderre főként azok a fejtegetések derítenek fényt, amelyek révén Montaigne a saját akarata barátság általi meghatározódási folyamatát foglalja össze. Mint írja, „nem egy sajátos megfontolás, nem is kettő, nem három, nem négy és nem ezer: hanem ennek az egész vegyületeknek ki tudja miféle párlata volt az, mely egész akaratomat magával ragadta, elmerítette és elveszítette az övében; mely egész akaratát magával ragadta, elmerítette és elveszítette az enyémben, ugyanazon mohósággal és ígykezettel”<sup>18</sup>.

Éppen mivel a barátság nem valamilyen egyoldalú, hanem totális viszonyulás a valósághoz, nehéz lett volna Montaigne-t meggyőzni, hogy bizonyos külső szükségszerűségek is közreműködhetnének e közös akarat létrehozásában. „A világ összes okfejtésének hatalma sem tudna megrendíteni abban a bizonyosságban – írja – hogy barátom szándékai és ítéletei az enyéme. Semmi olyan cselekedetét nem hozhatják elém, bármilyen képet mutasson is, melynek mozgatórugóját ne találnám meg azonnal”. Majd mindezt magára és de La Boétie-re vonatkoztatva, így folytatja: „lelkünk olyannyira egygyéforra sodródott, olyan forró vonzalommal tekintettek egymásra és fedezték fel egymás legtitikosabb rejtekeit is, hogy nem csak úgy ismerem az övét, mint a magamét, hanem bizonynyal szívesebben is bízám a magamét őrá, mint magamra”<sup>19</sup>. Eközött a barátság s „a többi, szokványos barátság” között mindenekelőtt a szabályozás módjában van tehát különbség, mert amíg ez utóbbiakban „kantárral a kézben, megfontoltan és elővigyázatosan kell járni”, addig „a teljhatalmú és legfőbb barátságban”<sup>20</sup> az embernek fel kell szabadítania magát minden külső és belső korlátozás alól. Főként az anyagi természetű, megélhetéssel kapcsolatos tevékenységeket rekeszti ki ebből a szabályozó szerepből Montaigne, mondván, hogy „e nemes baráti viszonyban a szolgálatok és a jótétemények, melyekből a másféle barátságok táplálkoznak, említést sem érdemelnek; aminek oka a két akarat teljes összekeveredése”. Így azután „ha az ilyen barátok egyesülése valóban tökéletes, nem lesz

---

<sup>18</sup> Uo.

<sup>19</sup> Im. 247. o.

<sup>20</sup> Uo.



érzékük az ilyen kötelezettségek iránt, gyűlölik és nem tűrik meg maguk között a megosztás és különbözőzés olyan szavait, mint jótétemény, lekötelezés, hála, kérés, köszönet és az ehhez hasonlók”<sup>21</sup>. Minthogy „egyességük nem egyéb”, az ismert arisztotelészi meghatározás szerint, „mint egy lélek két testben, nem kölcsönözhetnek és nem adhatnak semmit egymásnak”, vonja le a végső konklúziót Montaigne. Ezt a tanulságot legfeljebb csak árnyalhatja ama törvényalkotók tévedése, akik „a házasságot emez isteni kapcsolat képzeletbeli hasonlatosságaként becsülvén, tiltják az adományozást férj és feleség között, mintegy annak jeléül, hogy minden mindkettőjüké legyen, és együttesen semmijük sincs, amit megoszthatnának vagy eloszthatnának”<sup>22</sup>.

Komolyabb akadálynak és korlátozottságnak látszik viszont mind az objektivitás, mind az általánosság szempontjából az a montaigne-i megállapítás, hogy ilyen tökéletes barátság csak két személy között, s ott is csak kivételképpen jöhet létre. Már „elég nagy csoda az is – írja – hogy megkettőződünk: és mit sem tudnak fenségességéről azok, akik megháromszorozódásról beszélnek”<sup>23</sup>. A tévedés és hiba (amit valaki azzal követ el, hogy a barátság lényegét jelentő szeretetet kiterjeszteni próbálja) abban áll tehát, hogy „testületté sokszorozza azt, ami a leginkább egy és egyes, és amiből egyetlenegy is ritkaságszámba megy a világban”<sup>24</sup>. „Testületté sokszorozva” – vagyis társadalmi viszonyra általánosítva – ez a bensőséges emberi kapcsolat eltorzul, s egészen más természetű emberi érintkezési formává alakul át, amelyet Montaigne egy meghatározott cél által irányított emberi együttműködésnek nevez. „Olyan társulásokban – írja – amelyeket egyetlen cél tart össze, csupán azokra a tökéletlenségekre kell ügyelni, amelyek kiváltképpen ezzel a céllal kapcsolatosak”<sup>25</sup>. Egy ilyen konkrét célhoz viszonyított „tökéletlenség” észrevééséhez, megítéléséhez stb. viszont elég a racionális, szenvtelen okoskodás is, lévén, hogy az ily módon keletkező emberi „társulás” mindig valamilyen – természeti vagy társadalmi – szükségszerűséggel függ össze. A társadalmiság ezen fajtájának átélése azért nem válthat (és rendszerint nem is vált) ki – descartes-i értelemben vett – belső meghatottságot vagy indulatokat a lélekből, mert az ember ilyenkor főként csak egy meghatározott szükségszerűség megfelelő mederbe terelésére ügyel. Ez a magatartás tükröződik Montaigne szűkebb és tágabb környezete tagjaihoz fűződő viszonyában. „Aligha számít – mondja – milyen vallású az orvosom vagy az ügyvédem. E meggondolásnak semmi köze a baráti szolgálathoz, amelyet várok tőlük.” Ugyanígy nem törekszik teljességre a háznépével kialakított kapcsolatokban sem, mert magatartását

---

<sup>21</sup> Im. 248. o.

<sup>22</sup> Uo.

<sup>23</sup> Im. 249. o.

<sup>24</sup> Im. 250. o.

<sup>25</sup> Uo.

minden egyes esetben konkrét megfontolások és motívumok irányítják. „Kevésbé érdekel – sorolja – hogy a lakajom tiszta életű-e; az a fontos, hogy szorgalmas legyen. Jobban tartok egy ostoba, mint egy kártyás öszvérhajcsártól, jobban egy tudatlan, mint egy káromkodós szakácstól”. Végül teljes tudatossággal jelenti ki, hogy mindvégig csupán a saját magatartását tartja szem előtt, mondván: „nem azzal foglalkozom, mit kellene csinálniuk másoknak, ezt épp elegen teszik, hanem hogy én mit csináljak”<sup>26</sup>.

Végül tetszőleges számú esetre terjesztve ki és általánosítva mindezt („az asztal otthonosságával a kellemeset társítom, nem a körütekintőt; az ágyhoz a szépséget, nem a jóságot; a társalkodó együttléthez a tisztánlátást, csak hogy nagyképűség nélkül”<sup>27</sup>) Montaigne újabb tanulsággal zárja a gondolatmenetet (és egyben az egész esszét) az általa egyetlennek és legfőbbnek nevezett barátságról. Agészilaosz spártai király esetét idézi fel, aki arra kért egy embert – mivel az rajtakapta őt, amint söprűn lovagolva a gyermekeivel játszik – hogy „addig ne mondjon semmit, míg apa nem lesz maga is, mert úgy gondolja, hogy az akkoron az ő lelkében is felébredő szenvedély teszi majd az efféle cselekedetek méltányos bírójává”<sup>28</sup>. Montaigne ilyen bírakat szeretne az általa ecsetelt barátság vonatkozásában is, mivel pusztán racionális okoskodással, tapasztalat és „szenvedély” nélkül, ez a barátság nem fogható fel. Ugyanakkor azonban jól ismert szkepticizmusa is előbújik (ezúttal talán nem is egészen indokolatlanul), amikor egy legyintéssel intézi el kívánsága teljesülését: „ám jól tudván, hogy egy ilyen barátság mennyire távol esik minden megszokottól, és mennyire ritka dolog, nem remélem, hogy értő bírókra lehetek”. Legfeljebb csak azon lepődhetünk meg, hogy ebben az esetben az (egyébként mindig a bölcsesség zsinórmértékének tartott) antik szerzők milyen kevésbé számítanak neki. Montaigne ugyanis teljes határozottsággal jelenti ki, hogy „még a régiektől ránk maradt elmélkedések is silánynak tűnnek e tárgyban az engem eltöltő érzelemhez mérve”<sup>29</sup>.

Ez a régiek „elmélkedéseire” vonatkozó elmarasztaló ítélet (ti. hogy „silányak”) annál is inkább elgondolkodtató a számunkra, mivel Descartes is nagyon hasonlóan ítéli meg az antik gondolkodók teljesítményét. *A lélek szenvedélyei*-ről szóló művét ugyanis e szavakkal kezdi: „nincs semmi, amiben jobban meglátszana, mennyire fogyatékosak a régiektől ránkmaradt tudományok, mint abban, amit a szenvedélyekről írtak”, majd, minden félreértést elkerülendő, rögtön hozzáfűzi, hogy „amit a régiek tanítottak róluk, oly csekély és jórészt oly kevésbé hihető, hogy csak az általuk követett utaktól eltávolodva

---

<sup>26</sup> Uo.

<sup>27</sup> Im. 251. o.

<sup>28</sup> Uo.

<sup>29</sup> Uo.

lehet némi reményem az igazság megközelítésére”<sup>30</sup>. Úgy tűnik tehát, hogy az ókori szenvedély-elméletek azonos értékelése kapcsán valami olyasmire bukkanunk itt a francia újkor két nagy gondolkodójánál, ami bizonyos értelemben akár választóvonal is lehetne a két fejlődési korszak között. A kettő közül ugyanis csak az utóbbiban válik mind határozottabbá a felismerés, hogy az egyéni indulatok s érzelmek egyre növekvő önállósága nem szükségképpen vezet szubjektív önkényhez. Éppen ellenkezőleg. Az emberi lét alapvető lényegét érintő igazságok gyakran egyedül csak ebben formában válhatnak létezővé, kaphatnak objektív kifejezést (s lesznek ily módon átélhetővé mások által) – többek között ezt voltak hivatottak az általunk felhozott descartes-i és montaigne-i példák is illusztrálni.

Mindent egybevetve úgy véljük, az újkori filozófia kiemelkedő képviselői csupán a modern társadalmi lét évszázadok óta (jelenleg is) zajló fontos átalakulásával vetettek számot akkor, amikor rámutattak (ld. megint a karteziánus „titkos örömet” s a Montaigne-féle „barátságot”): belső lelki jelenségeink, miközben szorosan kötődnek az emberhez, mint élő organizmushoz (pszichofizikai adottságainkhoz), ugyanakkor konkrét (s egyre konkrétabb) társadalmi tartalommal is telítődnek. Megfordítva, ez a fejlődés, hogy ti. a kifejezett társadalmi tartalom korunkban mindinkább individuális-lelki formákban ölt testet, szükségyszerűen egyre kifinomultabb filozófiai módszereket igényel. Ugyanakkor minden ilyen módszer lehetőségének fontos feltétele, hogy a filozófus képes legyen annak az alapvető különbségnek a felismerésére, amelyet egy 20. századi francia gondolkodó, Jean-Paul Sartre találóan így fogalmazott meg: „egy gyakorlati viselkedést meg lehet értelmileg ismerni, de egy szenvedélyt csak megérteni lehet”<sup>31</sup>. Mivel mármost kijelenthetjük, hogy mind Montaigne „esszéi”, mind Descartes „módszere” egyformán jelentős hozzájárulást jelentenek egy ilyen „kapilláris” filozófia kiépítéséhez, ezért a magunk részéről nem látjuk többé értelmét, hogy egy bizonyos értelmezési hagyomány megrögzötten „szemlélődő szkeptikusként” és „pragmatikus racionalistaként” állítsa őket egymással szembe ...

---

<sup>30</sup> René Descartes: *A lélek szenvedélyei* id. kiad. 30. o.

<sup>31</sup> Jean-Paul Sartre: *Egy gondolat útja (Interjú Jean-Paul Sartre-ral)* In: *Módszer, történelem, egyén (Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból)* Budapest: Gondolat Kiadó, 1976. 401. o.