

HANKOVSKY TAMÁS

## Az ember természeti állapota és az ember természete

### A korai Fichte Rousseau-kritikája

Fichte műveiben a kezdetektől kimutatható Rousseau hatása. Nemcsak a francia forradalom ihlette korai írásai támaszkodnak az ő társadalmiszerveződés-konceptójára, de őt idézi az is, amikor Fichte a *Természetjogban* a társadalom „közös”, „általános” vagy „egyetlen” akaratáról beszél (vö. Fichte 1971c. 153–154), és a tagok szabadságát ennek az akaratnak megfelelő cselekvésként írja le: „Jóllehet alávetett vagyok, állandóan csak *saját* akaratomnak vagyok alávetve.” (Fichte 1971c, 104)<sup>1</sup> Mivel az autonómia itt fölsejlő fogalma jól illeszkedik az önmagát tételező én gondolatához éppúgy, mint az abszolút én és az individuális én dialektikus viszonyrendszeréhez, úgy tűnhet, Fichte messzemenőkéig egyetért Rousseau-val. Az évek múlásával mégis egyre tartózkodóbban viszonyult hozzá még társadalomfilozófiai műveiben is, aminek egyik oka az lehet, hogy antropológiájuk a kezdetektől meglehetősen különbözött.<sup>2</sup> Tanulmányomban ezt a különbséget Fichte Rousseau-kritikáján keresztül szeretném megvilágítani.

1794-ben, egy évvel azután, hogy megjelentek korai politikai filozófiai írásai, amelyekben egyebek mellett Rousseau eszméit védelmezte és gondolta tovább, professzorságának első szemeszterében Fichte nyilvános előadásokat tartott az egyetemi tanulmányok értelméről. Témájának kifejtése érdekében beszélt az ember mibenlétéről, egy sajátos „rend”, az értelmiségiek társadalomban betöltött szerepéről, majd konkrétan a filozófusokról, a filozófiával szembeni előítéletekről és a szellemi élet néhány filozófiai kérdésről. A mintegy 12–13 előadás szövege nagyrészt fennmaradt (vö. Breazeale 1993. 186–187), sőt az első öt anyagát *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről* címmel a sokféle támadás

<sup>1</sup> Vö. Rousseau megfogalmazásával: „bár az egyén egyesül a többiekkel, változatlanul csak önmagának engedelmessé válik, és éppoly szabad marad, mint amilyen azelőtt volt” (Rousseau 1978c, 478).

<sup>2</sup> Gurwitsch az eltávolodás okát abban látta, hogy Fichte az évek múlásával egyre inkább önálló filozófiai álláspontra tett szert, amely „mindjobban eltért a rousseau-i individualizmustól, és 1798–1800 után egy konkrét értékközösség szintetikus konstrukciójához vezetett” (Gurwitsch 1922, 156). Az alábbiakban igyekszem majd kimutatni, hogy már az is előrevetíti a későbbi eltávolodást, hogy Fichte az ént a kezdet kezdetétől tiszta cselekvésként fogta fel.

keresztüzébe került Fichte apologetikus céllal ki is adta. Ezek a sorozaton belül is többé-kevésbé zárt tematikus egységet alkotó, és a publikálás révén kerek egész művé vált előadások végig rousseau-i témákat tárgyalnak, mint például a kultúra, az egyenlőtlenség és az ember társadalmiságának kérdéseit, és anélkül, hogy említenek Rousseau-t, rendre az övével ellentétes álláspontot védelmeznek. Az ötödik előadás viszont, amelynek címe *Azon rousseau-i állítások vizsgálata, amelyek a művészeteknek és a tudományoknak az emberiség javára gyakorolt hatásával kapcsolatosak*, közvetlenül az ő úgynevezett „paradoxonával” (68/342, vö. 71/345) foglalkozik.<sup>3</sup> A cím az *Első értekezést* idézi, amelyben Rousseau kritikája magára a filozófiára és a filozófusokra is kiterjedt. Ezért úgy is gondolhatnánk, hogy az éppen csak a tudomány szolgálatába fogadott egyetemi oktató és filozófus főképp könnyen érthető emberi okokból fordul szembe ifjúságának Lessing mellett talán legkedvesebb szerzőjével.<sup>4</sup> Ellentétük azonban sokkal mélyebb és komplexebb, mint amit a filozófiához való viszonyuk indokolna, ennek megfelelően Rousseau későbbi műveinek gondolatai legalább annyira foglalkoztatják Fichtét, mint az *Első értekezés*.

Elsősorban mégis *saját* gondolatai foglalkoztatják, és ebből fakad, hogy ha nem Fichte rendszerét tartjuk szem előtt, akkor nagyon nehéz koherens egészként megérteni az ötödik előadás szövevényes Rousseau-kritikáját. Ebben ugyanis nem Rousseau tárgyilagos elemzésére törekszik, hanem bevallottan (61–62/333) azért fordul filozófiájához, hogy kontrasztként állíthassa a magáé mellé, hogy tévedéseit saját igazságával szembeállítva világosabban bemutathassa saját álláspontját, és rövid áttekintést adhasson az első négy előadás témájáról. Ez leginkább antropológiaként írható körül, egy olyan emberkép kifejtéseként, amely az individuális és lényege szerint társadalmi emberre alkalmazza mindazt, amit Fichte az énről, főképp az abszolút énről állított a nyilvános előadásokkal párhuzamosan tartott magánelőadásain, amelyek *handout*-ja nem más volt, mint főműve, *A teljes tudománytan alapja*.

## I. AZ ELSŐ NÉGY ELŐADÁS BURKOLT ROUSSEAU-KRITIKÁJA

Fichte úgy találta, hogy nemcsak Rousseau emberképe ellentétes a tudománytannal, hanem a műveiből kiolvasható személyes attitűdje is. Ezért érthető, hogy róla szóló fejtegetéseit így zárta: „Századunk egyik legnagyobb emberének példáján [...] meg akartam mutatni Önöknek, milyeneknek nem szabad lenniük” (72/345). Akkor hát milyenek legyünk? Egy mondattal: olyanok, akik fáradha-

<sup>3</sup> A szövegben zárójelben álló számpárok Fichte 1976a-ra, illetve Fichte 1971a-ra utalnak. A fordítást néhol módosítottam.

<sup>4</sup> Vö. Fichte 1790. június 11-én kelt levele Marie Christiane von Koppenfels részére. Fichte 1968. 133–137; 134.

tatlanul cselekednek azért, hogy megközelítsék az előttük álló eszményt, vagyis a tudománytan abszolút énjét. E cél nem követel rendkívüli képességeket vagy eszközöket, mert bármit tegyünk is, már azzal is közeledünk hozzá, hogy tevékenykedünk, hiszen az abszolút én semmi más, mint tiszta cselekvés. Nem olyasmi, ami egyebek mellett cselekszik is, és még csak nem is valamiféle „*res agitans*”, mert egyáltalán nem „*res*”, hanem „tettcselekvés”, amelyben „egy és ugyanaz a produktum, a cselekvés és a cselekvő” (Fichte 1971b. 256).

Bár Fichte szerint ilyen énből kiindulva kell megértenünk az embert, tudnunk kell, hogy az abszolút én nem azonos velünk. Mi ugyanis véges, individuális lények vagyunk, akiket az tesz végessé, és az különböztet meg az abszolút éntől, hogy szemben áll velünk egy tőlünk „független nem-én vagy *természet*” (37/313). Mivel végessé tesz, mivel a bennem levő isteninek (vö. 66/339) az ellentéte, mivel nem-én, vagyis éppen annak tagadása, ami én vagyok (vagy még inkább: aminek lennem kell), a természet valami idegen, negatív és rossz hatalom. Ha valahogy függetlenedni tudnék tőle, ha kivonhatnám magamat a hatása alól, akkor abban a mértékben, amennyire ez sikerülne, megközelíteném az abszolút ént, amely semmilyen hatást nem szenved el, nincs benne passzivitás, hanem kizárólag önmagára vonatkozik, és tiszta aktivitás. De nemcsak az abszolút énhez kerülnék így közelebb. Hiszen ha az emberek „valamennyien elérhetnék legfőbb és végső céljukat, akkor teljesen azonosak lennének egymással; eggyé válnának, egyetlen szubjektummá” (32/310). A nem-én ugyanis eltérően hat az egyes énekre, mindenkiben másként fejlesztve a képességeket és a hajlamokat. Olyannyira, hogy a „természet [...] különböző cselekvési módjai határozzák meg az *egyéneket*, s azt, amit különös, empirikus individuális természetünknek nevezünk” (37/314). A természet és a test a maga hajlamaival tehát azért is rossz, mert elválasztja és megkülönbözteti egymástól az embereket. Egyenlőtleniséget hoz létre közöttük. Így amikor Fichte teszi fel Rousseau kérdését, hogy „hogyan jött létre az emberek közötti egyenlőtleniség” (35/312), „a természet által elkövetett hibákat” (38–39/315) talál. Az egyenlőtleniség az ember természeti állapothoz tartozik. Pedig mivel a „tiszta én teljes és abszolút egyféleség, mindig egy és ugyanaz” (18/297), nemcsak az egyes emberben nem szabadna semmiféle ellentmondásnak és sokféleségnek lennie, hanem az emberek között sem, akiknek mind ugyanazzá az énné kellene válniuk. Ahogyan az egyes ember „végső rendeltetése [...] az abszolút egy-ség, az állandó azonosság, az önmagával való teljes összhang” (18/297), ugyanúgy az ember céljához tartozik „az összes egyénnel való teljes egység” (32/310), illetve a társadalom „valamennyi tagjának teljes egyenlősége” (38/315) is. Az ember mint egyén és mint a társadalom tagja így egyaránt akkor közelíthet végső céljához, ha mentesíti magát a nem-én hatása alól, ha szembefordul a természettel, ha az ész, a szabadság és a kultúra révén mennél messzebb kerül valamiféle természeti állapottól.

Bár e korai előadások még nem dolgozzák ki a másik általi felszólítás és elismerés fogalmait, amelyek egy évvel később már feltűnnek *A nyelv eredetéről*

szóló esszéiben, hogy újabb egy év múlva a *Természetjogban* az interszjektivitás elméletének sarokpontjait képezzék, Fichte már itt is eljut a gondolathoz, hogy „a társas ösztön [...] az ember alapösztöneihez tartozik. Az ember arra *rendeltetett*, hogy társadalomban éljen; a társadalomban *kell* élnie; ha elszigetelten él, nem egészen teljes ember, és ellentmond önmagának” (27–28/306). Ez a rendeltetés és ez az erkölcsi „kell” azonban nem olyan értelemben tartozik az emberi *természet*hez, hogy a nem-én felől, a test felől megragadható *természet* ültette volna belé. Az ember csak mint eszes lény, mint én társias. Olyannyira, hogy ahhoz, hogy egyáltalán én lehessen, hogy magát eszes és szabad lényként tételezhesse, szüksége van egy másik emberre (Fichte 1971c. 3. §). Míg Rousseau véletlen körülményekről beszél, amelyek „megrontották a fajt, gonosszá tették az egyént, miközben társas hajlamúvá tették” (Rousseau 1978b. 120), addig Fichténél az ember eleve és lényegénél fogva társadalmi. Míg Rousseau azt állítja, hogy „a természeti állapotban lényegesen kisebb a különbség ember és ember között, mint a társadalom állapotában” (Rousseau 1978b. 118), addig Fichte szerint éppen a társadalom az, ahol a természetes különbségek tompíthatók. Míg Rousseau az ész fejlődését látja minden negatív folyamat háttérben (vö. pl. Rousseau 1978b. 92, 118), addig Fichte szerint „az ész gondoskodik arról, hogy minden egyén *közvetve, a társadalomtól* kapja meg azt [...], amit *közvetlenül* a természettől nem kapott meg” (39/316).

Az ész (és az „ész” Fichténél csak az én másik neve; vö. Fichte 1967. 287; Fichte 1971c. 1; Fichte 1976b. 75) hatalmas küzdelmet vív a természettel, amelyben teljes győzelmet nem arathat ugyan, de célját végtelenül megközelítheti. Ha teljesen elérné, ha a nem-én legyőzése révén teljesen mentesítené magát a hatása alól, akkor abszolút énné válna. Ez azonban nem lehetséges, mivel az abszolút én pusztán ideál, amelynek „általunk *kell [soll]* létrejönnie, de nem *tud*” (Fichte 2011. 16), vagy más szóval, mert „az ember ember, és nem Isten” (21/300 vö. 39/316). Míg *A teljes tudománytan alapja* harmadik alaptétele (3. §) nyomán ezt a küzdelmet a nem-én korlátozásaként, realitásának az énbe való áthelyezéseként ragadhatjuk meg, a most tárgyalt előadások inkább a nem-én uralom alá vetéséről (21/299) vagy átalakításáról, az énnel megfelelővé tételéről beszélnek.<sup>5</sup> A nem-ént nem egyszerűen eltüntetni kell, hanem úgy alakítani, hogy azok a hatások, amelyek belőle kiindulva óhatatlanul érnek bennünket, segítsenek minket rendeltetésünk betöltésében. Mennél inkább saját törvényeinket kényszerítjük a természetre, mennél jobban befolyásolni tudjuk azokat a hatásokat, amelyek belőle érnek minket, annál inkább mi hatunk magunkra a nem-éne keresztül is (vö. 19/298; 20/299; 39/316; Fichte 1971b, 249–250).

Mivel e korai mű abból kiindulva jut a rajtunk kívüli eszes lények szükségességének gondolatához, hogy az ész nemcsak önmagunkban akarjuk felfe-

<sup>5</sup> Fichte *A teljes tudománytan alapja* 5. paragrafusában is hasonló módon fogalmaz majd, ahol részletesen kibontja a harmadik alaptétel erre vonatkozó implikációit.

dezni, hanem önmagunkon kívül is (26–27/304–305), érthető, hogy állítása szerint az élettelen dolgokhoz hasonló módon hatást kell gyakorolnunk az én-szerű nem-énekre, vagyis a társadalom többi tagjára is. A különbség csak annyi, hogy rájuk a szabadságukon keresztül kell hatni, még akkor is, ha a hatásnak arra kell irányulnia, ami bennük is, az ő énjükhöz képest is nem-én vagy természet. Mivel a másikban uralkodó természettől is függök, ezt is éppúgy át kell alakítanom, mint a teljesen ész és én nélküli természetet, hogy rám gyakorolt hatása közvetett módon saját önmagamra gyakorolt hatásom legyen. Ugyanígy kíván azonban rajtam keresztül önmagára hatni a másik ember is. Hiszen a természet énjünkre gyakorolt különböző hatásai révén bennem is van olyasmi, ami az ész-től, és így a másik ember énjétől idegen, és amit énjének megfelelővé kell változtatnia ahhoz, hogy a belőlem kiinduló hatások ellenére is egyre inkább azonos lehessen önmagával. Miközben ő énjének megfelelővé teszi a bennem levő természetet, nem-ént, és miközben én is énemnek megfelelővé teszem a benne levő nem-ént, egyre inkább azonosává fogunk válni egymással. Hiszen én-szerű mivoltában a másik ember, ez az én-szerű nem-én, már eleve azonos velem mint énnel. Ezért van az, hogy mennél inkább közelítenek az emberek ahhoz, hogy tiszta énné váljanak, vagyis mennél inkább visszaszorítják a bennük magukban és a környezetükben levő nem-ént azzal, hogy én-szerűvé teszik, annál közelebb kerülnek egymáshoz, annál inkább azonosává válnak.

Bár az emberek közötti különbségeket és egyenlőtlenséget a természet hozza létre, közös rendeltetésük arra rendeli őket, hogy meghaladják az egyenlőtlenséget. A természetből fakadó rosszat a szabadságnak kell megszüntetnie. A szabadság azonban nemcsak lerombolja, hanem fel is használja azt, amit a természet alkotott. Az emberek adottságaiknak megfelelő rendekbe tömörülnek, és a természetes különbségekben rejlő lehetőségeket kihasználó együttműködéssel segítik egymást közös céljuk felé: hogy eltüntessék a közöttük levő távolságot, hogy megkapva egymástól azt, ami önmagukból hiányzik, de a másikban az észnek megfelelő, egyre inkább tiszta ésszé vagy tiszta énné váljanak (vö. 33/311). Az egyenlőség előmozdításának átmeneti eszközeként elfogadható tehát a társadalmon belüli egyenlőtlenség.

Az ebből fakadó munkamegosztás révén kitüntetett szerep jut a tudás emberének, méghozzá „*a legfőbb felügyelet az emberi nem tényleges előrehaladása felett általában, s e haladás állandó előmozdítása*” (53/328). Maga a haladás azonban nem kizárólag e rend teljesítménye, hanem az egész emberiségé, és nemcsak a tudáson, hanem legalább annyira egyfajta ügyességen is múlik, hiszen abban áll, hogy a természetet egyre inkább uralmunk alá hajtjuk: nemcsak annyiban, amennyiben rajtunk kívül van, hanem önmagunkban is, ahogyan a hajlamainkban megjelenik. A természet ránk gyakorolt befolyása feletti ellenőrzésért vívott harcban szerzett jártasság és ügyesség nem más, mint a kultúra, amely így „*a végső és legmagasabb rendű eszköz az ember végcéljának, az önmagával való teljes összhangnak az eléréséhez*” (20/298). Rendeltetésünk betöltéséhez ki kell

emelkednünk a természeti állapotból, mivel azonban érzéki-individuális természetünk révén elszakíthatatlanul a természethez vagyunk kötve, rendeltetésünk végtelenbe nyúló feladatot ró ránk: „Az érzékiséget kulturálni kell; ez a legtöbb, amit kezdhetünk vele” (20/299).

## II. AZ ÖTÖDIK ELŐADÁS NYÍLT ROUSSEAU-KRITIKÁJA

Az eddigiekben sorra vettük az első négy előadás legfontosabb témáit, és bár ezekben Fichte még nem beszél Rousseau-ról, rendre az övével ellentétes nézetekre bukkantunk. Kettejük szembenállása az ötödik előadásban válik tematikussá. Nézeteltérésük hátterében végig az áll, amit az emberi *természetről*, az ember *rendeltetéséről* gondolnak. Egyedül abban értenek egyet, hogy az ember, *ahogyan ténylegesen létezik*, ellentmondásos, és ez olyan rossz, amelyet erkölcsi kötelesség megszüntetni. Ám még az emberben általuk talált ellentmondás mi-benlétét sem ragadhatjuk meg anélkül, hogy egyúttal a két filozófus közti véleménykülönbségre is utalnánk. Az ember egyfelől kiszolgáltatott az érzékiségnek, másfelől a Rousseau-nak tulajdonított gondolat szerint ott van benne az „isteni szikra” (64/338), „önmagában érzi az istenit” (66/339), vagy ahogyan Fichte szívesebben fogalmazna, érzi magában az öntevékenység ösztönét, mert érzi magában az önmagát tételező én abszolút spontaneitását. A meg hasonlottság eredetéről és leküzdésének eszközéről vallott nézeteik terén pedig már a teljes a szembenállás. Rousseau szerint „az érzékiség uralkodik; ez a rossz forrása” (66/340). Az emberek úgy élnek, hogy „örömeik és szenvedéseik, s egész sorsuk alacsonyrendű érzékiségük kielégítésétől függ, amelyeknek szükségletei minden kielégülés után még fájdalmasabb fokra hágnak” (64/338). Ebben azonban nem a természet a hibás, hanem ők maguk. Mert a „tehetség, a művészet és tudás egyetlen alantas cél érdekében egyesül, hogy még finomabb élvezetet kényszerítsenek a mindenfajta élvezettől elhasználódott idegekre, vagy azzal a megvetésre méltó szándékkal lép elő, hogy megbocsássa az emberi romlottságot, igazolja, erénnyé emelje azt” (65/339). A rosszért tehát a kultúra a felelős, amely nem más, mint az az eszköz, amellyel egyre hatékonyabban teszi magát érzékivé az ember, és egyre ügyesebben tagadja, hogy ez rossz volna (65/339). Ennek megfelelően a helyes út csak a kultúra elvetése lehet. Mint láttuk, Fichte más véleményen van. Szerinte a természet, a nem-én hatást gyakorol énkre, és ez egyedekké tesz bennünket. Célunk azonban az abszolút én megközelítése, a partikulárisává tevő idegen befolyás lerázása, és a kultúra az az ügyesség, amellyel én-szerűvé tehetjük a nem-ént, hogy benne is csak magunktól függjünk. A kultúra tehát annak eszköze, hogy jobbik részünk uralkodjon az érzékiség felett, nem pedig annak, hogy az érzékiség uralkodhasson a jobbik részünk felett, mint Rousseau-nál.

Egyedül azért lehetséges, hogy Fichténél a kultúra ideális állapotunk felé segít bennünket, Rousseau-nál viszont éppen eltávolít tőle, mert mást gondolnak

arról, hogy miben áll ez az ideális állapot, illetve arról, hogy hogyan jött létre a jelenlegi. A Rousseau-i aitiológikus magyarázat szerint úgy, hogy az eredetileg, tehát alaptermészete szerint reflektálatlan ember az ész és a reflexió fejlődése révén kilépett abból az állapotból, ahol megfelelt a természetének. Az így keletkezett meghasonlottság nemcsak fájdalmas, amennyiben olyan vágyakat táplálunk magunkban, és olyan célokat gondolunk ki, amelyek nem természetesek, és így a természet ki sem elégíti őket (sőt amelyek miatt a többiekkel is összeütközünk), hanem erkölcsi rossz forrása is, mert vágyaink erkölcstelen tettekre indítanak minket (67–68/341). Fichte másként képzei el az ember alapvető természetét. Az ész és a reflexió olyannyira hozzám tartozik, hogy mielőtt öntudatra ébredtem, nem *voltam*, mert nem voltam én (vö. Fichte 2011. 13). *Ha a párhuzam kedvéért* az énnek a nem-énnel való kapcsolatát is aitiológikusan akarvánk megragadni, az aktuális emberi szituációhoz vezető eredeti történést az volna, hogy az én, amely eredetileg tiszta én, tiszta ész, tiszta reflexió, belépett a természettel való viszonyba, amikor a tudománytan második alaptételének megfelelően egy nem-ént állított szembe magával. Így jött létre az ember, vagyis az én és nem-én ellentmondásos egysége, és egyben az erkölcsi kötelesség, hogy haladja meg ezt az ellentmondást, hiszen a tudománytan első alaptétele, az „én = én” által megfogalmazott ideál szerint az én eredendően egység és azonoság.<sup>6</sup>

Fichte és Rousseau szemben állnak tehát abban a kérdésben, hogy az ész és a reflexió az ember természetéhez tartozik-e. Ha nem, akkor úgy is betölthetjük a rendeltetésünket, hogy lemondunk az észről. Fichte szerint Rousseau ilyen, gyakorlatilag állati létmódban látja a célunkat. Hiszen ha az érzékiség az ész erejével uralkodik rajtunk, úgy kell véget vetnünk lealacsonyodott állapotunknak, és elejét vennünk a további erkölcsi rossznak, hogy elvetjük az észet. Csakhogy az így visszanyert természeti állapotban „az ember ész nélküli állattá válik; új állatfaj jön létre – emberek nincsenek többé” (67/341). Következésképpen lehetetlenné válik az erény is, és ez Fichte szemében annak a jele, hogy Rousseau rossz utat választott. A szabadság és az erkölcsiség ugyanis elválaszthatatlanul az ember lényegéhez tartozik, és ezért hozzá kell tartoznia az észnek is, mindenekelőtt a gyakorlati észnek.

Akár már ennyi is elég lenne, de Fichte nem áll meg itt, hanem mélyebb szinten is ki akarja mutatni az ellentétüket. Ehhez kiindulópontként az a gondolat szolgál, hogy az észhasználat és az általa megvalósuló erényes élet a *cselekvés* egy módja. Az észet elvető Rousseau ezek szerint a *cselekvésről* akar lemondani. Ahe-

<sup>6</sup> Még ha Rousseau nem gondolja is, hogy létezett valaha a természeti állapot, és még ha Fichte nem gondolja is, hogy létezett valaha a nem-énnel még szembe nem állított én, vagyis még ha egyik esetben sem a meghasonlottság időbeli eredetéről van is szó, az aitiológikus magyarázatban felsejülő eredet akkor is mindkettőjükénél egyben a végcél képe is. Legalábbis Fichte így értelmezi Rousseau-t, és a tudománytan körkörösségéről más, egyidejű műveiben vallottak alapján Fichtét is így kell értelmezni.

lyett, hogy erejének megfeszítésével legyőzné a rosszat, olyan létmódba kíván visszavonulni, ahol nincs harc, és így nincs bukás sem. Úgy látja, ha a kultúra haladása nem csábítana mindig új célok felé, és ha nem termelné egyre magasabb szinten újra a szükségleteket, akkor nem lennének kiszolgáltatva a vágyainknak, és kielégítésük igénye nem tudna erkölcstelenségbe sodorni minket. Ezért ahelyett, hogy az ember erkölcsiségének fokozásán fáradozna, hogy megtanuljon uralkodni vágyai felett és méltóságát megőrizve kielégíteni őket, a könnyebbik utat választva arra törekszik, hogy ne is legyenek vágyai, ne lépjenek fel szükségletek, amelyek bűnbe vinnék. Fichte szerint viszont „nem a szükséglet a bűn forrása. A szükséglet tevékenységre és erényre ösztönöz. Minden rossz forrása a lustaság” (70/343). A bennünk lévő meghasonlottságot, amelyet egyfelől az öntevékenység ösztöne, másfelől a lustaság képvisel, még ha elvileg lehetséges is, akkor sem szabad úgy meghaladni, hogy a lustaságot választjuk. Hogyan is lehetnének azonosak önmagunkkal úgy, hogy lemondunk a cselekvésről? Hiszen egész ellentmondásos lényünket az énünk felől, énünket pedig az abszolút énből kiindulva kell megérteni; az abszolút én viszont tiszta tevékenység. „Nincs üdvösség az ember számára, amíg nem győzi le sikeresen a természetes restségét, s míg nem a tevékenységben és csak a tevékenységben találja meg örömét” (70/343).

Bár Fichte utópisztikus képet fest arról, milyen messzire jut majd cselekvésünk az „emberkéz nélkül [...] nyers és vad” (69/343) természet megszelídítésében (68–9/342), mégis másodlagos csupán, hogy elérjük-e céljainkat, amelyekre a természet kultúrálásával törekszünk. Teljesen úgy sem érhetjük el őket, „ha az ember ember, és nem Isten”. Az igazán lényeges az, hogy folyton tevékenyek legyünk, és a velünk szembeszegülő természet erre állandó alkalmat és ösztönzést szolgáltat. A szükségletek fokozódása és az emiatt elbukó emberek romlottságának felismerése egyre nagyobb szenvedést okoz nekünk, de éppen ezzel tölti be célját: hogy cselekvésre sarkalljon bennünket (70/344). Nem minimalizálnunk kell tehát az érzéki szükségleteket, mint Rousseau gondolta, hanem még fejleszteni is (62/336), hogy újabb és újabb tettekre ösztönözzön a vágy, hogy kielégítsük őket. „Cselekedni! Cselekedni! Ez az, amiért létezzünk” (72/345). Rousseau minden tévedése arra vezethető vissza, hogy ezt nem ismerete fel (70/344). „Egész eszmerendszere felett uralkodik az öntevékenységre való törekvés hiánya. A szenvedő érzékenység embere, de nem az, aki egyben tevékenyen szembeszáll a szenvedéssel” (71/344). Ezért nem szabad Fichte hallgatóságának olyannak lennie, mint amilyen Rousseau volt. Mert „energiája volt; de több energiája volt a szenvedés, mint a tevékenység számára” (70/344).



### III. KÍSÉRLET ROUSSEAU CÁFOLATÁRA

Az eddigiekben láttuk, hogy az öt előadás sokszorosán szembeállítja egymással a tudománytan és Rousseau alapelveit, és úgy tűnhet, ezzel Fichte el is érte az ötödikben megfogalmazott célt, hogy számot adjon saját álláspontjáról. Hiszen „az ellentétes vélemények felsorakoztatása [...] nagy nyereséget jelent a megtalált igazság *egyértelmű és világos bemutatása* szempontjából. Az igazságnak a tévedésekkel való összehasonlítása révén rákényszerülünk, hogy jobban szemügyre vegyük mindkettő megkülönböztető jegyeit” (61–62/333). Csakhogy önmagában a pusztá szembeállításból nem látszik, hogy az ellentétes vélemények közül melyik az igaz. Gondolhatjuk ugyan Fichtével, hogy „ha egyszer már helyes következtetéseken keresztül az igazságot levezettük tulajdonképpeni alaptételéből, akkor mindannak, ami ellentmond neki, kifejezett cáfolat híján is hamisnak kell lennie” (61/333). Nyilvánvaló azonban, hogy ezt a levezetést a most tárgyalt öt előadás nem végezte el. Erre Fichte csak *A teljes tudománytan alapjában* tett kísérletet, de vállalkozásának kimenetele a nyilvános előadások elhangzásakor még nem dőlt el. Akármilyen logikusnak vagy emelkedettnek tűnjön is a tudománytan előzetesen felvázolt emberképe, ez önmagában még nem bizonyítja, hogy igaz, a vele ellentétes nézet pedig hamis. Így Fichte nem elégedhet meg Rousseau gondolatainak a tudománytannal való egyszerű szembeállításával. Ahhoz, hogy Rousseau tévedései az igazság egyértelmű és világos bemutatásának eszközei lehessenek, nem csak azt kell kimutatni róluk, hogy ellentétesek a tudománytannal, hanem azt is, hogy tévedések. Ezért Fichte ellentmondást igyekszik találni Rousseau-nál, mégpedig két szinten is. Állítása szerint Rousseau „cselekedetei ellentmondanak alaptételeinek” (62/336), továbbá maguk az alaptételek is ellentmondások, mégpedig ugyanaz az ellentmondás rejlik bennük, mint ami Rousseau elvei és tettei között (63/336). Nagyon körültekintően kell eljárunk, ha ezt az ellentmondást rekonstruálni akarjuk, mert Fichte szövege itt rendkívül szövevényessé válik, és különösen Rousseau tetteinek és elveinek szembeállítására több lehetőséget is felkínálni látszik. Mielőtt bemutatnám azt, amelyre interpretációm szerint Fichte annak ellenére gondolt, hogy kellően explicit módon nem fogalmazta meg, tekintsünk át két másikat is, amelyek talán előbb ötlenek fel az olvasóban.

A kérdéssel foglalkozó szöveghely azt sugallja: Rousseau egyik alaptétele az, hogy „a kultúra haladása minden emberi nyomorúság forrása” (62/336). Innen tovább lépve megállapíthatjuk, hogy aki az emberek javát kívánja, nem támogathatja a haladást, márpedig Fichte szerint Rousseau minden erejével a haladásért munkálkodik. Felvetődik tehát a gondolat, hogy *ezt* a tevékenységét lássuk ellentétesnek *azzal* az elvvel, hogy a haladás rossz, és így megtaláltnak tekintsük a keresett ellentmondást. Nyilvánvaló azonban, hogy ehhez nemcsak azt a plauzibilis rejtett premisszát kell elfogadni, hogy Rousseau az emberiség üdvére törekszik, hanem valahogyan át kellene hidalni a kultúra haladása és ál-

talában a haladás közötti különbséget. Hiszen az iménti évrerekonstrució csak annyit fogadott el, hogy a *kultúra* haladása rossz, és hogy a jót akaró Rousseau *valamiféle* haladást akar. Valódi ellentmondás tehát csak akkor állna fenn, ha éppen a kultúra haladását akarná, vagy ha minden haladás rossz volna. Úgy tűnik azonban, Fichte egyik alternatívát sem választaná. Az utóbbit egyáltalán nem tartja igaznak, és az előbbit sem szeretné Rousseau-ra rábizonyítani, sőt állítja, hogy „számára a visszatérés a haladás” (62/336), vagyis azt tekinti haladásnak, ha a kultúra ellenében a természeti állapot felé mozdulunk el.

Egy másik rekonstrukciós kísérlet abból indulhatna ki, hogy Rousseau a kultúra rendelkezésére álló áldásait, saját szellemi képességeit és képzettségét veti be annak érdekében, hogy a kultúra rossz haladásával szemben egy jó haladást, a természeti állapotba való visszatérést szorgalmazzon. Ha a természeti állapotot az észhasználat alacsony foka jellemzi, paradox dolog az érvelést és a rábeszélést az ide való visszatérés eszközeként igénybe venni. (Hasonló paradoxonként állította be Rousseau az *Első értekezés* nyitányában, hogy a tudatlanságot dicséri „egy hírneves Akadémián”, vö. Rousseau 1978a. 9.) Az így talált ellentmondás azonban nem annyira a tettek és az elvek, mint inkább a cél és az eszköz ellentmondása, amennyiben itt a kultúra eszközével a kultúra ellen vívott harcról van szó. Ráadásul, ha egy ilyen harc legalább némiképp sikeres lehet, amit Fichte is elismerni látszik (71/334), akkor ez nem Rousseau ellentmondása, hanem magáé a kultúráé, amely vívmányaival önmaga ellen képes fordulni, és inkább a kultúra pártján álló Fichte, mint Rousseau számára kellemetlen.

Úgy tűnik, a keresett ellentmondást Fichte mélyebben a sorok közé rejtette, és csak akkor bukkanunk rá, ha számításba vesszük, hogy egy Rousseau-nak tulajdonított másik alaptétel szerint „az ember az üdvösségét csak a természeti állapotban találja meg” (62/336), ez pedig Fichte szerint a *tétlenség* állapota. Ha tehát Rousseau alapelve az, hogy a *tétlenség* az ember üdvössége, akkor ennek már az is ellentmond, hogy egyáltalán cselekszik. Az ellentét élelsebbé válik, ha figyelembe vesszük, hogy a természeti állapot nem annyira a testi, mint a szellemi *tétlenség* világa, Rousseau pedig nem egyszerűen cselekszik, hanem éppen szellemi-erkölcsi tevékenységet folytat. „Minden erejével [...] azon munkálkodik, hogy lehetőség szerint az egész emberiséget [...] rábeszélje, hogy térjen vissza [...] természeti állapotba” (62/336). Ha valaki szerint a *tétlenség* jó dolog, akkor bizonyos mértékig ellentmond önmagának, ha cselekszik. Az ellentmondás ilyen rekonstrukciója mellett szól, hogy Fichte magukban a Rousseau-nak tulajdonított filozófiai alaptételekben is felfedezte a *tétlenség* és a cselekvés (konkrétan az észhasználat, az erkölcsi cselekvés) ellentétét.

A magukban az *alaptételekben* megbúvó ellentmondást Fichte abból a *feltételezésből* vezeti le, hogy ha Rousseau-nak sikerülne visszatérni a természeti állapotba, akkor ezt arra használná, „hogy elgondolkozzék hivatásáról és köteles-

ségeiről, s hogy ezáltal magát és testvéreit megnemesítse” (68/341).<sup>7</sup> Csakhogy nyilvánvaló, hogy egyedül a kultúra által nyújtott, és a kulturált létmódhoz tartozó képzettsége segítségével tehetné mindezt. Ezek szerint, ha a rendelkezésre állnának ezek az eszközök, nem lenne természeti állapotban; ha pedig mégis abban lenne, nem állnának a rendelkezésére. Rousseau tehát „észrevétlenül [...] a kultúra állapotába helyezte önmagát és az egész társadalmat, ama teljes képzettséggel együtt, amelyre csak a természeti állapotból való kilépés révén tehetett szert; észrevétlenül feltételezte, hogy a társadalom kilépett már a természeti állapotból, s már bejárta a művelődés egész útját, de egyben mégsem lépett ki, s mégsem járta végig az utat” (68/342). Lehetetlen egyszerre természeti állapotban is lenni, és kultúrlényként is viselkedni. Nemcsak az ellentmondásos tehát, ahogyan ténylegesen létezőnk, hanem Fichte Rousseau-jánál a természetünk, a rendeltetésünk is az, mert ellentmondásos a rendeltetésünket kiindulópontként és végpontként megjelenítő természeti állapot, amennyiben egyszerre kell benne hivatásról, kötelességről töprengeni és állati létmódban élni; kulturálnak és természetinek lenni; cselekedni és tétlenkedni.<sup>8</sup>

Ha Rousseau valóban ilyen ellentmondásosnak írná le az ember rendeltetését, azt az állapotot, amellyel az aktuális létezés meghasonlottságát meg kell haladni, akkor filozófiája tényleg hamis volna, és ez érvet szolgáltatna a vele szemben álló tudománytan elfogadása mellett. Rousseau azonban nem követte el ezt a hibát, mert az ellentmondást csak Fichte olvasta bele a természeti állapot emberének leírásába.<sup>9</sup> Azért is meglepő Fichte interpretációja, mert éppen Rousseau hívta fel

<sup>7</sup> Janke 1994. 10–15. azt sugallja, hogy Fichte abban a Rousseau-nak tulajdonított gondolatban látja a Rousseau filozófiájának hamisságát leleplező ellentmondást, hogy „a visszatérés a haladás” (62/336). Csakhogy, ha az az állapot, ahova megérkeztünk, rosszabb, mint ahonnan jövünk, akkor a visszatérés konzisztens cél lehet, és még a paradoxon látszatát is elkerüljük, ha a megfelelő értelemben vesszük a „visszatérés” és a „haladás” szavakat. Fichte rosszallóan említi, hogy Rousseau „minden emberi bűn forrásának” a „jövő felé fordulást” tartja (67/340), amely pedig szerinte annak feltétele, hogy aktívan cselekedjünk azért, hogy megfeleljünk a rendeltetésünknek. Azt is nehezményezi, hogy azt, „aminek *lennünk* kell”, Rousseau úgy ábrázolja, mint „ami már *voltunk*” (69/343), és ezért visszatérést sürget a természeti állapotba. Mindez azonban a legrosszabb esetben is Rousseau tévedései közé tartozik csupán, nem pedig ellentmondásossága nyilvánul meg benne. Nyilvánvaló ugyanis, hogy ha elfogadunk a történelem természetére vonatkozó bizonyos előfeltevéseket, akkor ezek ellentétbe kerülhetnek az iménti tétellel. Fichte saját történelemkonceptiója, amely már ebben a műben falsejlik (52/327), hogy azután a *Jelenlegi kor alapvonásaiban* bontakozzék ki, valóban nem összeegyeztethető azzal, hogy egy korábbi állapothoz térjünk vissza. Ezért, ha magunkévá tesszük Fichte történelemfilozófiáját, akkor tagadnunk kell a „a visszatérés a haladás” tételt, de így is két koncepció kerül csak ellentétbe egymással, ami távol van attól, hogy az egyik belső ellentmondására derüljön fény.

<sup>8</sup> Ráadásul azok az erkölcselenségek, amelyek ellen az ész a kultúra eszközeivel harcolni kívánna, a természeti állapotban nem is léteznek.

<sup>9</sup> Bár Fichtének elemi érdeke, hogy ellentmondást találjon a tudománytannak ellentmondó nézetrendszerben, és így elvethesse azt, mégis feltételezhető, hogy téves olvasata jóhiszemű. Valószínű ugyanis, hogy amikor előadásait megfogalmazta, nem álltak rendelkezésére Rousseau művei, és csak emlékezetből hivatkozott rájuk.

a figyelmet az ilyen hibára, amikor azt vetette Hobbes és követői szemére, hogy „a társadalomból vett fogalmakat vitték át a természeti állapotra. A vademberről beszéltek és a civilizált embert festették le” (Rousseau 1978b. 84). Aki így jár el, az valóban ellentmondásba keveredik, de magát Rousseau-t csak akkor lehetne ezzel vádolni, ha a természeti állapotba visszavezetett emberrel kulturált tevékenységet végeztetne. Ám Rousseau egyrészt nem akart senkit visszavezetni a természeti állapotba,<sup>10</sup> másrészt nem gondolta, hogy a természeti állapot embere olyan volna, mint amilyennek Fichte elképzei. Erre az ellenvetésre Fichte nem válaszolhatná, hogy ha Rousseau következetes, akkor nem is tehetne mást a természeti állapotban, mint amit civilizált életében olyankor tett, amikor némi nyugta volt a kultúra átkaitól, és azzal foglalkozhatott, amivel akart (68/341), vagyis a kötelességeiről gondolkodott és testvérei megnemesítésén munkálkodott. Mert ezzel maga követné el a hibát, amelyet Rousseau-nak, Rousseau pedig Hobbesnak tulajdonít: a kultúrából vett fogalmakat vinne át a természeti állapotra. A vadember Rousseau-ról beszélne, de a civilizált Rousseau-t festené le.

Rousseau *filozófiáját* fel kell tehát mentenünk az ellentmondás fichtei vádja alól. A *tettei* (erkölcsi cselekvés) és az *ekvei* (a tétlen állati lét eszményítése) közötti ellentmondásnak pedig Fichte csak akkor tulajdoníthatna *döntő* jelentőséget, ha újra elkövetné az imént tárgyalt hibát, vagyis nem különböztetné meg eléggé a kultúra és a természeti állapot Rousseau-ját. Aki ugyanis nem lépett még ki, vagy netán visszatért már a természeti állapotba, az minden meghasonlottság nélkül, önmagával teljes egységben létezik. Rousseau azonban nem a természeti állapotban élt. Ha igaz, hogy ellentétes ösztönök munkáltak benne, mert tétlenkedni is, és cselekedni is akart, akkor ebben csak az ember aktuális létmódjának az a meghasonlottsága jelentkezik, amely nyilván Fichtét is jellemezte, és amelynek meghaladásához mindketten ellentmondásmentes programot szerettek volna adni. Ezért ha két filozófus legalább abban egyetért, hogy az ember, ahogyan ténylegesen létezik, ellentmondásos, akkor az egyik nem utasíthatja el a másik filozófiáját pusztán azon az alapon, hogy ellentmondanak neki a tettei. Csak akkor utasíthatná el, ha magában a filozófiájában találna ellentmondást, abban, ahogyan a másik a meghasonlottságtól mentes ideális emberi létezést leírja. Ilyen ellentmondást azonban Fichte nem tudott kimutatni Rousseau-nál. Ezért szerencsés, hogy az ötödik előadás elején azt a szerényebb célt fogalmazta csak meg, hogy a sajátját egy vele szembenálló filozófia révén világítsa meg. Ezt meg is tette. Még ha Rousseau-olvasata néhány ponton megkérdőjelezhető is, kétségkívül két markánsan különböző filozófiát tárt elénk, amelyek más-más képet festenek az emberi természetről. Az, hogy ki melyiket választja közülük, mint éppen Fichtéről

<sup>10</sup> Vö. Ludassy 1878. 835. Ezen a ponton Kant talán jobban értette Rousseau szándékát: „Alapjában véve Rousseau nem azt szeretne volna, hogy nemünk *térjen* vissza a természeti állapotba, csak azt, hogy *tekintsen* vissza rá arról a fokról, melyen ma áll.” Kant 2005a. 297. Vö. Kant 2005b. 627.

tudjuk, attól függ, milyen ember (vö. Fichte 1981. 35). Olyan, aki a természet jóságában és erejében bíz, aki úgy gondolja, hogy csak el kell hátrítani a kultúra mesterséges akadályait, és, ahogy Emil, máris „önmagától fejlődik” (71/345); vagy olyan, aki ellentétesnek tudja magát a nem-énnel, mert érzi és becsüli magában a tevékenység ösztönét, a vágyat, hogy saját erejéből váljon azzá, amivé lennie kell.

## IRODALOM

- Breazeale, Daniel 1993. Editor's Preface. In uő. *Fichte. Early Philosophical Writings*. New York, Cornell. 185–191.
- Fichte, Johann Gottlieb 1967. Die Entwürfe zur Aenesidemus-Rezension. In Reinhard Lauth – Hans Jacob (szerk.) *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. II. 2. Nachgelassene Schriften 1791–1793, Stuttgart, Frommann–Holzboog. 287–314.
- Fichte, Johann Gottlieb 1968. Reinhard Lauth – Hans Jacob (szerk.) *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. III. 1. Briefe 1775–1793. Stuttgart, Frommann–Holzboog.
- Fichte, Johann Gottlieb 1971a. Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. In Immanuel Hermann Fichte (szerk.) *Fichtes Werke* VI. Berlin, Gruyter. 289–346.
- Fichte, Johann Gottlieb 1971b. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. In Immanuel Hermann Fichte (szerk.) *Fichtes Werke* I. Berlin, Gruyter. 83–328.
- Fichte, Johann Gottlieb 1971c. Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. In Immanuel Hermann Fichte (szerk.) *Fichtes Werke* III. 1–385.
- Fichte, Johann Gottlieb 1976a. Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. Ford. Berényi Gábor. In *Uő. Az erkölcsstan rendszere*. Budapest, Gondolat. 9–72.
- Fichte, Johann Gottlieb 1976b. Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján. Ford. Berényi Gábor. In uő. *Az erkölcsstan rendszere*. Budapest, Gondolat. 75–474.
- Fichte, Johann Gottlieb 1981. Első bevezetés a tudománytanba. Ford. Endreffy Zoltán. In uő. *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat. 17–52.
- Fichte, Johann Gottlieb 2011. A teljes tudománytan alapja 1–3. §. Ford. Hankovszky Tamás. *Magyar Filozófiai Szemle*. 55/3. 9–30.
- Gurwitsch, Georg 1922. Kant und Fichte als Rousseauinterpreten. *Kant-Studien*. 138–164.
- Janke, Wolfgang 1994. *Entgegensetzungen. Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard*. Amsterdam–Atlanta, Rodopi.
- Kant, Immanuel 2005a. Pragmatikus érdekű antropológia. Ford. Mesterházi Miklós. In uő. *Antropológiai írások*. Osiris – Gond-Cura Alapítvány. 2005. 7–306.
- Kant, Immanuel 2005b. Hátrahagyott antropológiai észrevételek. Ford. Mesterházi Miklós. In uő. *Antropológiai írások*. Osiris – Gond-Cura Alapítvány, 2005. 363–636.
- Ludassy Mária 1978. Utószó. In Jean-Jacques Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Magyar Helikon. 813–858.
- Rousseau, Jean-Jacques 1978a. Értekezés a tudományokról és a művészetekről. Ford. Kis János. In uő. *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Magyar Helikon. 5–38.
- Rousseau, Jean-Jacques 1978b. Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről. Ford. Kis János. In uő. *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Magyar Helikon. 59–200.
- Rousseau, Jean-Jacques 1978c. A társadalmi szerződésről. Ford. Kis János. In uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Magyar Helikon. 463–618.

## Rousseau és a posztmodern politika

Ahhoz, hogy Rousseau-t elhelyezzük a posztmodernhez képest, először is a modernhez képest kellene elhelyeznünk. Önmagában az, hogy egyes, a modernség válságára reagáló politikai mozgalmak olykor – bár nem olyan gyakran, mint gondolnánk, vagy mint kézenfekvő volna – Rousseau-ra (is) hivatkoznak, még nem ad választ a kérdésre, hogy a rousseau-i gondolkodás esetében a modernség egy rivális felfogásáról, annak premodern indíttatású kritikájáról, vagy a posztmodern felé nyitott, korai elutasításáról van-e szó. A lehetséges válaszok mindegyike szerepel a szakirodalomban és a korábbi vagy a mai politikai diskurzusban, de hogy a lehetőségek körét teljessé tegyük, még ennél is több megoldással kell számot vetnünk.

Nem véletlenül hangsúlyozom a „politikai” jelzõt: az alábbiakban elsõsorban ebbõl a szemszõgbõl, és nem a rousseau-i gondolkodás egésze felõl veszem szemügyre a Rousseau körül zajló vitákat; az egyéb témák legfeljebb – mondjuk így – metapolitikai jelentõségük arányában kerülnek terítékre.<sup>1</sup>

A Rousseau és a modernség viszonyára vonatkozó értelmezések vázlatos számbavétele után viszont egy olyan érvelési módot kívánok részletesebben szemügyre venni, amely a korábbi értelmezések némelyikének kreatív vegyítésével nem pusztán, sõt nem elsõsorban Rousseau-ról mond valamit, hanem magának a modernségnek a posztmodernnel szembeni politikai apologetikájáról. Végsõ elemzésben – röviden megelõlegezve az írás konklúzióját – azokról a kényelmetlen következményekrõl kívánok szólni, amelyek a premodern és az *avant la lettre* posztmodern Rousseau argumentatív – de talán helyesebb volna azt mondani: retorikai – összekapcsolásából származnak, amennyiben valaki ezt a stratégiát választja a modernség védelmezésére.

Arról természetesen nincs szó, hogy Rousseau az egyetlen, vagy akár csak a legfontosabb szereplõ volna ebben az ideológiai küzdelemben; merthogy ideo-

<sup>1</sup> A „metapolitika” kifejezés két legfontosabb említése talán nem véletlenül köthetõ a modernség egy konzervatív és egy neomarxista kritikusához. Vö. Joseph de Maistre: *Essai sur le principe générateur des constitutions*. In Maistre 1884. 227; és Badiou 1998.

lógiai küzdelemről van szó, efelől aligha lehet kétségünk. Írásom egyik járulékos tézise éppen az, hogy Rousseau középpontba állítása meglehetősen önkényes konstrukció, és pontosan ez az, ami nagyban hozzájárul ahhoz, hogy a modernség egy bizonyos típusú, a pre- és a posztmodern ellen nem is két-, hanem valójában egyfrontos harcot folytató felfogása végső soron önnön céljait destruálja.

\* \* \*

De kezdjük az elején. Rousseau és a modernség viszonya szűkebb értelemben Rousseau és a felvilágosodás problematikus viszonyára vezethető vissza. Rousseau és a felvilágosodás viszonya sokféleképpen értelmezhető. Mondhatjuk, hogy Rousseau (I) a felvilágosodás integráns része; (II) a felvilágosodás „belső ellenzéke”, egy rivális felvilágosodáskoncepció képviselője; (III) a felvilágosodás „külső”, a klasszikus vagy premodern hagyományhoz kötődő ellenele; vagy (IV) olyan külső, de már a posztmodern felé előremutató ellenfél, akinek jelentősége csak ez utóbbi perspektívából, utólag érthető meg.

Első látásra úgy tűnik, hogy a fenti interpretációk nagyjából kimerítik a lehetőségek teljes körét. Vagy belül van, vagy kívül; ha belül, akkor vagy a többé-kevésbé eltérő hangsúlyokkal, de lényegében ugyanazt mondó szerzők egyike, vagy olyasvalaki, akinek gondolkodása alapvetően eltér ugyan a fősodortól, de mégiscsak a felvilágosodás egyik változatát képviseli, és nem egy azzal szembeni alternatívát; ha pedig kívül van, akkor a felvilágosodásnak – sőt ez esetben már nem csupán annak, hanem a felvilágosodás tágabb kontextusát alkotó egész modernségnek – vagy premodern, vagy posztmodern kritikusa.

Érdemes azonban szemügyre venni egy további lehetőséget is, amely a kurrens szakirodalomban, mint említettem, egyre inkább jelen van, és a jelen írás elsődleges tárgyát képezi: (V) Rousseau gondolkodásának lényege a (III) és (IV) pontban említett modernségellenesség, ám anélkül, hogy e kettőt szétválasztanánk; különösen alkalmas tehát arra, hogy a modernség kétféle, átfogó kritikája közötti összefüggést felmutassuk, és egyiket a másik által hiteltelenítsük el.

I.

Az, hogy Rousseau elválaszthatatlan a felvilágosodástól, illetve a felvilágosodás által megalapozott forradalmi felfordulástól, nem túlságosan meglepő módon mindig is az ellentábor meggyőződése volt. Az *Emilt* és a *Társadalmi szerződést* elítélő genfi előljárók, Beaumont, Párizs érseke vagy a *philosophe*-ok leghíresebb vitapartnere, Bergier abbé aligha bíbelődtek azzal, hogy a Rousseau és Voltaire, vagy a Rousseau és az *Enciklopédia* szerkesztői közötti nézeteltéréseket elemezzék. Hogy azonban nem csupán a közös ellenség belső különbségei iránti zsigeri érzéketlenségről volt szó, azt az ellenforradalom első teoretikusan reflektált írásai világosan megfogalmazták: Joseph de Maistre például, hogy csak a legfonto-