

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2023/4 (67. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Felvilágosodások

Tartalom

Felvilágosodások (<i>Schmal Dániel – Szegedi Nóra</i>)	5
--	---

FÓKUSZ

MOGYORÓDI EMESE: A görög felvilágosodás. Vallás és racionalizáció a preszókratikus filozófiában és a szofisztikában	11
HAMVAS ENDRE ÁDÁM: „Az életbe és fénybe távozom”: a lélek isteni eredetének hermetikus tanítása	38
BOROS GÁBOR: Felvilágosodott szerelmek – a francia felvilágosodás néhány „tudományos” szerelemkoncepciója	58
SZEGEDI NÓRA: A leibnizi-wolffi metafizika kanti kritikája és az autonóm etika kezdetei	83
SZALAI MIKLÓS: Rousseau, a <i>Sturm und Drang</i> és Wieland: Rousseau recepciója az 1770-es évek Németországában	104
FÓRIZS GERGELY: Wieland <i>Herkules választása</i> című kantatója. A felvilágosodás kettős esztétikai kommunikációja	113
KONTLER LÁSZLÓ: A fény árnyalatai – a felvilágosodás és Közép-Európa	123
KOMORJAI LÁSZLÓ: A tudatban rejlő végtelen	135

VARIA

HÉTHELYI MÁTÉ: Enkrateia és phronészisz	155
SZUMMER CSABA: Szubjektum és tapasztalat Husserlnél és Freudnál	186

DOKUMENTUM

KUTROVÁTZ GÁBOR: A csillagászati elméletek mint hipotézisek	201
JOHANNES KEPLER: Védőbeszéd Tycho mellett Ursus ellen (1600)	209
GYENGE ZOLTÁN: A kultúra védelme – a józan ész nevében. Bevezetés Thomas Mann <i>Német beszédéhez</i>	217
THOMAS MANN: Német beszéd – Felhívás az észhez	224

SZEMLE

KUNKLI EMESE: A nő ábrázolása és a női ábrázolás – A nő mint megjelenített és mint megjelenítő	239
ZSIGER ÁDÁM: A forradalom folytatása más eszközökkel?	244
Számunk szerzői	251
Summaries	254

Felvilágosodott szerelmek – a francia felvilágosodás néhány „tudományos” szerelemkonceptiója

Tanulmányomban a sokrétű, összefoglalóan felvilágosodásnak nevezett mozgalom legismertebb ágának, a francia felvilágosodásnak a szerelemkonceptióit teszem egy – az adott terjedelem mellett szükségképp részleges – vizsgálódás tárgyává. A középpontban Diderot fog állni, hozzá képest kapnak helyet az említendő további gondolkodók. Filozófiai művekre fogok koncentrálni, az erotikus regényirodalom alkotásait csak elvétve fogom említeni.

A vizsgálódás kiindulópontjaként kézenfekvő azt a kifejezetten szerencsés körülményt választani, hogy a magyar „felvilágosít” kifejezés erőteljesen utal a szexuális felvilágosításra, és így írásunk címe már önmagában is kifejezésre juttatja a felvilágosodás szerelemkonceptióinak közös nevezőjét, hogy ugyanis ebben a sajátos értelemben is „felvilágosultak”: erőteljesen, ha talán nem is kizárólag a többé vagy kevésbé pőrén megjelenített szexualitásra összpontosítanak mint középpontban álló sajátosságra, s ezt helyezik aztán el különböző filozófiai, sőt bizonyos értelemben tudományosnak is nevezhető keretek közé. A történeti érdekességen túl van némi aktualitása is ennek a vizsgálódásnak, amennyiben a szerelemnek ez a megközelítése átmenetet jelent a testet legalább háttérbe szorító, ha nem is mindig kifejezetten megvető korábbi korok (lásd Zarathustra ismert szövegét „a test megvetőihez”), illetve a későbbi időszakok, s kivált a saját korunk között, amelyben a forszírozott szexualitás a „sex sells” szlogenen már jócskán túllépve hatol be a mindennapi élet újabb és újabb területeire. Elég, ha csak azokra a divathullámokra gondolunk, melyek a mind több s mind kevésbé takart bőrfelület közszemlére tételét, „villantását” dicséretes bátorságként, határátlépésként, tabuk ledöntögetéseként ünneplik, s ünnepeltetik.

Rátérve tulajdonképpen tárgyunkra, a felvilágosodás szerelemről alkotott nézeteit első körben heurisztikus jelleggel annak analógiájára is osztályozhatjuk, hogy milyen érvelési stratégiákat alkalmazott a velünk születettség ellen Locke, e korszak gondolkodóinak egyértelmű filozófiai példaképe. Locke szerint ha volna egyáltalán bármi is, ami beleszületnék az elmébe, akkor azt ama három embercsoportban lehetne a legkönnyebben fölfedezni, amelyekhez tartozó emberek elméje a legközelebb áll a „természeteshez”: a gyermekekben,

az újonnan felfedezett területeken megismert bennszülött törzsek tagjainál, s végül az őrülteknél, deviánsoknál. Nagyon is tekinthetünk Locke e kiindulópontjára úgy, mint a 18. században, Rousseau nyomán sokat vitatott „vissza a természethez!” szlogen olyasfajta előképére, amiben megjelenik a „természetes” hármas tagolódása. Mindenesetre gyümölcsözően lehet alkalmazni Locke e megkülönböztetéseit a felvilágosodás gondolkodóinak szerelemhez való viszonyulására, amelynek közös jegyét, követelését, mint majd látni fogjuk, jól megragadhatjuk az említett „vissza a természethez!” jelszóval – anélkül, hogy ezzel a heurisztikus javaslattal magának a jelmondatnak az értelmezési vitáihoz kapcsolódni kívánnánk. Az egyes gondolkodók efféle viszonyulásmódjait ebben az értelemben kézenfekvő lehet annak a csoportnak megjelölésével jellemeznünk, amelyhez fordultak, mikor a „természeti”, „természetes” szerelmet igyekeztek megragadni az általuk ajánlott, illetve elvetett szexuális magatartás meghatározásakor. Első ránézésre is vitathatatlan például, hogy Diderot *Pótlás Bougainville utazásához* című írása a második locke-i csoporthoz sorolható, amennyiben felmutatja a tahitiakat mint ártatlan bennszülötteket a természetesként beállított szexuális kultúrájukkal egyetemben. La Mettrie szexuális gyönyöréről szóló eszmefuttatásainak egyes részletei, illetve Rousseau *Vallomásainak* bizonyos részei, valamint az *Emil* egész kerete az első locke-i csoporthoz sorolható, amennyiben a vizsgálódás, illetve leírás tárgya az erotikus-szexuális vonzalmak felébredése a serdülő ifjakban, valamint, hogy hogyan lehet befolyásolni alakulásukat. Végezetül Sade márkí írásai kétségtől a harmadik lehetőséget példázzák, annak vélelmét, hogy deviánsoknak, őrültégekbe hajlóknak adatnék meg a hozzáférés a természetességhez mint a bennünk élő romboló s gyilkoló lény „természetességéhez”.

Gyümölcsözőnek találom, ha ezt a „felvilágosult” szerelemkoncepciót a Voltaire körül, illetve az ő nyomán kibontakozott gondolkodói kör szövegeiből kiindulva közelítjük meg. A következőkben nagyjából ezt fogjuk tenni, kihagyva a Sade-féle „természetesség” szövegeit, elidőzve viszont Diderot-nál, akinek műveiben csúcspontjára jut a „felvilágosított” szerelemkoncepció. Ez egy jól azonosítható szövegkorpusz utalásokkal egymás, az első időkben pedig főképp Voltaire írásaira, aki egyértelműen e „kör” középpontját alkotta: Emilie du Châtelet és Voltaire barátok voltak, sőt szeretők, élettársak is tíz éven át; La Mettrie kivételes tisztelettel hivatkozik rá szinte ajánlásképp a szexuális gyönyöréről írott esszéjének korai változatában, de írásaiban amúgy is mindenütt érezhető a jelenléte. Maupertuis inkább a másik oldalról fontos: a „nyersanyagot” szálaltotta Voltaire-nek olyasfajta beszámolók formájában, amelyek a saját maga és tudós társai által végzett megfigyelésekről és kísérletekről szóltak. E felvilágosult szerelemfilozófusoknak, kik részben maguk is az irodalom nagyságai voltak, megvoltak a maguk „tisztán” irodalmi megfelelői olyan regényírók alakjában, mint amilyen Crebillon fils, Boyer d’Argens, Laclos és mások, akikre most csak néhány utalást tudunk majd tenni a filozófusok tárgyalása közben.

I. VOLTAIRE

Voltaire szerelemfogalmának fölvázolásához szinte magától kínálkozik a *Filozófiai ábécé* címen lefordított műve, melyben külön-külön és együttesükben tekintve is sokatmondó szócikkeket találunk a szerelemről, a barátságról, az önszeretetről, a „szókratikusnak nevezett szerelemről” (*amour, amitié, amour-propre, amour nommé Socratique*). Tanulságos lesz továbbá, ha összevetjük az ezekben a szócikkekben kifejtett véleményt azzal, ahogyan Voltaire implicit módon elutasítja a platóni gyökerű szerelmi idealizmust a szépségről szóló rövid szócikkében.

Voltaire szerelemmel kapcsolatos nézeteinek fő jellemzője a naturalizmus két értelemben is. Először is kézenfekvő számára, hogy a szerelmet a természetbe ágyazódóként láttassa: „A fizikához kell folyamodnunk e kérdés vizsgálatakor: a szerelem a természet szövete, melyet a képzelet kihímez.” (Voltaire 1983. 377.) Másfelől, meg van győződve arról, hogy van a „természet” kifejezésnek egy normatív értelme is, melyet magától értetődően vonatkoztathatunk az *institution de la nature* szintén normatív fogalmára, melyet Descartes *A lélek szenvedélyeiben* kritériumként alkalmazott a tekintetben, hogy egy adott cselekedet vagy lelki alkat *természetes* vagy *természetellenes* (miközben ő persze Istent látta a természet működése mögött).

Voltaire úgy gondolja, felfedezte azt a szerelemfajta, amelyet a természet előír minden olyan érző lénynek, amelynek van legalább valamilyen homályos eszméje arról, amit az emberek szerelemnek neveznek. Ez pedig nem más, mint a heteroszexuális, testi, nemi egyesülést célzó szerelem, amely az adott fajon belüli utódnemzést, fajfenntartást szolgálja. Ebből a nézőpontból elmondható, hogy az emberek közel állnak az állatvilág *más* fajtáihoz, egyedeihez. Megfigyelhetjük a nemi egyesülés aktusait a galamboknál, a lovaknál s más állatoknál, s akár fel is használhatjuk e megfigyeléseket arra, hogy a mindkét nembeli ifjúságot bevezessük a cselekedetek gyakorlatába, rámutatva a megfelelő állati cselekvésekre.

Mindazonáltal Voltaire nem gondolja, hogy az embert egyszerűen állatok között állatként lehet tekinteni. Számos olyan állatfaj van, amely fajfenntartó tevékenységét bármiféle élvezet nélkül, vagy legalábbis igen csekély gyönyör kíséretében végzi. Márpedig az élvezetről azt tartja, hogy a szerelem legfontosabb fizikai jegyét alkotja. Más állatokkal szemben az emberi lényekben a természeti megalapozottságú szerelem két értelemben is magával von elméletileg határtalan mértékű gyönyört. Először is, az emberi szerelem-szerelmi aktus nem korlátozódik időben a szeretők életciklusának bizonyos szakaszaira; másodszor többféleképp, több érzékszerven keresztül képesek érezni és előidézni gyönyört, mint az állatok. Ezek a lehetőségek, képességek alkotják az emberi nem alapbeállítódását mint szexualitása kulturális értelemben vett kibontakozásának kezdőpontját. Ezen alapbeállítódás különböző aspektusainak történeti kibontakozása során az emberi lények kifinomultabbnál kifinomultabb módoza-

taik fejlesztették ki annak, ahogyan a boldogságra törekvés részeként kielégítik kölcsönös szükségletüket a gyönyör előidézésére, illetve érzésére. E fejlődés voltaire-i dicséretének legkifinomultabb módja az 1736-ban írt költeménye *Le mondain* (*A mondén, A világfi*) címmel. Érdekes lehet felfigyelni a párhuzamosságra, amely a kibontakozási folyamat fő mintázatát tekintve Voltaire, illetve Kant között megfigyelhető abban, ahogyan azt felfedezni vélik a szexuális viselkedés történelmében egyfelől (Voltaire), illetve a gondviselés világtörténelmi tervének megvalósulásában másfelől (Kant). Azt is érdemes megemlíteni, hogy Voltaire és Kant egyként arra használják az evolúciós mintázatnak ezt a fajta elgondolását, hogy általa kerüljék el Rousseau nevezetes meggyőződését, miszerint az emberlétnek alapul szolgáló képességek kibontakozása legalábbis morális értelemben hanyatlás is egyben. Az, ahogyan Voltaire összeveti az ősi, „paradicsomi” állapotokat és a bennük létrejövő primitív utódnemző cselekvéseket – melyek meglepő rokonságot mutatnak az emberek természetes állapotának leírásával Lucretius *A természetről* címen lefordított művében – a kifinomult kortárs módozatokkal, az kétségkívül szentségtörés, ellentétben Kanttal, aki az emberi képességek önmaguktól megvalósuló kibontakozására összpontosít, amely várakozása szerint a történelem morálisan tökéletes végső szakaszában tetőződik be. Kant igazolja a történelem ideiglenesen rosszként megjelenő haladási szakaszát azáltal, hogy az erényekben teljes végre utal, miközben Voltaire egyáltalán semmilyen rosszat nem lát az *ancient regime* luxussal teli életében. Így szólnak Voltaire versszakai:

Derék Ádám, te gourmand, jó atyám,
a Paradicsomban, mondd, mit tevé, [...]
Valljátok meg, nyezetlen körműek
voltatok, feketék és retkesek,
soha nem látott fésűt a hajad,
cserzette bőrötök a szél, a nap;
a legszebb szerelem műgond híján
szégyentelen üritkezés csupán.
S ha gerjedelmük kurtán felhagyott,
ebédjük elkölték a fák alatt
(makk, köles vízzel) majd aludtanak
a puszta földön, mint az állatok:
íme a természeti állapot.
Barátaim, most nézzünk szét talán
annyit gyalázott napjaink során.
Mint telnek egy római, londoni
vagy párizsi társaslény napjai?
A lakásában mennyi műretek,
mind az ízlés jegyében született.

S a ház is művész munkájára vall
homlokzatának arányaival.
S az édes Coreggiók, a böles Poussinek!
mesteri rajz és ragyogó színek,
s övezi mindet dús aranykeret. [...]
Két ürge ló vontatta kocsija
cizellált ajtaján az úr kilép
– nem is kocsi, gördülő palota,
merő kristályüveg és aranyék,
hátradől hanyagon, súlya alatt
a hintőrugók lágyan ringanak,
ahogy begördül a kapu elé.
Parfümös fürdő várja már, mitől
ruganyos lesz és jószagú a bőr,
és száguld máris új gyönyör után,
táncosnő várja, vagy egy kurtizán; [...]
Mikor a szerelemtől már alélt,
sietni kell az Operába még, ahová költészet, tánc és zene
és játék egyesült művészete
csábít gyönyörre szomjazó szívet,
vár eggyévált százféle élvezet: [...]
S most vacsorázzunk! Ganümedeszkek
szolgálnak fel – és micsoda ízek!
Szakácsaink halandó istenek, [...]
És minden nap más gyönyört tartogat,
újabb ízeket, újabb vágyakat! [...]
S az Édenkert se nagyon érdekel
az almáról és kígyóról híres,
mit kevélyen és elszánt keres
ádáz fuffanggal Calmet és Huet,
hogyan megleljék e kertnek hiült helyét
– haszontalan és hiú buzgalom:
ahol vagyok: ott a paradicsom.¹

Különösen tanulságos látni e sorokban a paradicsom profán interpretációját Voltaire-nél, amelyből minden hiányzik, ami csak valamiképp emlékeztethetne a kifinomult platonikus-intellektualista értelmezésekre a mechanikai tudományok győzelmét megelőző évszázadokból.

Voltaire elgondolásai a szerelem művelésének szerinte természetes módozatairól és funkcióiról tehát akörül forognak, hogy a „természet” ajánlja, de fo-

¹ Petri György fordítása, in Ludassy 1973. 181–185.

galmazhatunk erősebben is: kiköveteli, hogy a szerelem a fajfenntartásban teljesedjék be, miközben azt is feladatául szabja, hogy gyönyörökkel lásson el bennünket, éspedig a lehető legkifinomultabb módokon. E két „természetes” funkciónak nem feltétlenül szükséges egyformán jelen lennie minden egyes szexuális aktusban, még ha az elvi lehetőségnek azért meg is kell lennie erre. Finom ironiával fejezi ezt ki Voltaire az önszeretetről szóló szócikk végén:

Az önszeretet az emberek közti közlekedés szerve; hasonlatos a fajunk folytonosságát biztosító szervhez: szükségünk van rá, ragaszkodunk hozzá, gyönyörűséget nyerünk tőle, és el kell rejtenünk (Voltaire 1983. 344).

Az imént alkalmazott némileg kriptikus megfogalmazással – „az elvi lehetőségnek meg kell lennie” – Voltaire szerelemfelfogásának egy olyan aspektusa felé fordulunk, amely a normatív természetfogalmából következőn ítéli el azt, ami nem felel meg neki. Mert nem csupán általánosságban ítéli el a homoszexualitást – hisz erről van itt szó –, hanem azt is szeretné, ha az olvasó kifejezetten bűnös tevékenységnek tekintené. Leszögezi, hogy a szerelemnek ez a „szókratikusnak nevezett” fajtája természetellenes, és olyasfajta talány, mint amilyen ama tény felfoghatatlansága, hogy van a természetben az a különös betegség, amely a nemzőszerveken keresztül támad, s kivált akkor felfoghatatlan, ha olyan emberekben jelenik meg, akik maguk nem hódoltak a „szodomita perverzióknak”. Odáig is elmegy ennek hangsúlyozásában, hogy azt állítja, az egyik érv, amely miatt nem képes Leibnizet követve „optimista” gondolkodóként művelni a filozófiát, pontosan ez a talány:

Ha valaki azzal vádolja a természetet, hogy semmibe veszi tulajdon művét, hogy elmentmond saját terveinek, hogy önnön szándékai ellen tör, erre a kórra hivatkozva csakugyan bátran megteheti. Ez volna hát a lehetséges világok legjobbika? Ugyan! Ha egyszer Caesar, Antonius, Octavianus nem kapta meg ezt a nyavalyát, nem lett volna lehetséges, hogy I. Ferenc se pusztuljon bele? Nem, mondják némelyek; ez volt a dolgok legjobb elrendeltetése. Szeretném elhinni, ám ez nem megy könnyen. (Voltaire 1983. 380.)

Ami ezt a „szókratikusnak nevezett szerelmet” illeti, Voltaire nem elégszik meg azzal, hogy találynak tekintse. Tovább is megy ennél, és hosszan elmélkedik azon, hogyan lehetne mentesíteni az ókori görögöket a vád alól, miszerint jogi eszközökkel propagálták a homoerotikus szerelmet. Ahelyett, hogy elfogadná ezt a rágalmat – mert meg van győződve róla, hogy csupán rágalom –, elkülöníti azt az esetet, amikor jogi eszközökkel előírnak valamit, attól a másiktól, amikor csupán kedveznek neki, vagy csak megtűrik. Azon a véleményen van, hogy a homoerotikus szerelmet csupán megtűrték a görögök, de nem írták elő a törvényekben.

Megvilágító lehet ebben az összefüggésben, ha összekapcsoljuk a homoszexuális szerelemnek ezt az elítélését azzal, ahogyan elutasítja az eszményi szépség koncepcióját. Könnyen észrevehető e kettő összekapcsolódása a görög gondolkodásban, amelynek legalábbis a platonizáló válfaja magasabbra értékelte az ideális szépségben nemzést a testben nemzésnél. A görögségben ez a kettősség két életmód kontrasztját jelentette: az egyik a férfiszerelem meghatározta élet, ami az erkölcsi és intellektuális erényeknek az *égi* Aphrodité uralmával azonosított dominanciáját jelentette, míg a másik a *földi* Aphrodité uralma alatt állva az utódok létrehozásának vagy – ami „még rosszabb” – a tiszta élvezetek megszerzésének volt szentelve, anélkül, hogy legalább a gyermeknemzés is céljai között szerepelt volna. A *Szépség, szép* című szócikkben Voltaire ellentétbe állítja a szépséggel kapcsolatos saját relativisztikus eszméit ama „filozófuséival”, aki először fenntartja az eszményi, örökkévaló, minden nép számára közös szép eszméjét, ám azonnal feladja ezt az eszmét, mielőst szembesül azzal, hogy mennyire eltérők az ízlések különböző országokban, különböző népek között.

Nemcsak a szép, de a barátság is olyan fogalom, melynek történetileg komoly tárgyalása során nem kerülhető el a közelség tematizálása az erényes barátság és a között, amit Voltaire a „szókratikusnak nevezett szerelem” vétkes formáinak tekint. Tudatában van annak, hogy milyen könnyen átjárható, keskeny sáv választja el egymástól a két tématerületet. Nem nagyon vitatható, hogy minden európai barátságfilozófia gyökere a Platón *Lakomájában* paradigmatisz módon bemutatott homoerotikus szerelem. Voltaire meg is említi a kizárólag szerelmesekből álló thébai osztag példáját (Voltaire 1964. 37), ezzel felidézve Pauszaniasz beszédét Platón dialógusából, ahol ez a férfiak közötti helyes szerelem példaként kerül elő. Ugyanazt a stratégiát alkalmazza itt, mint a szókratikus szerelemről szóló szócikkben: elválasztja egymástól a törvények által *előírt* barátságot a férfiak közötti szexualitástól, melyet csupán *megtűrnek* a helytelenként láttatott helyi szokások.

Ugyanakkor érdemes leszögezni, hogy Voltaire barátságról szóló szócikkének legfontosabb eleme az a szinte jogi jelleg, amelyet külön kiemel a barátság hagyományos összetevői közül. Szinte megelőlegezve a barátság tárgyalását Kantnál, jogi terminusokkal *hallgatólagos szerződés*ként definiálja azt. Folytatja az Arisztotelészig visszamenő hagyományos vonalat, hisz már ő is nyomatékositotta annak jelentőségét, hogy a barátok erkölcsösek legyenek, mert e nélkül nincs *valódi* barátság, a felek csupán cinkosoknak volnának nevezhetők. A másik kritérium, melyet Voltaire némileg meglepően hangsúlyoz, a barátok „érzékenysége” (*sensibilité*). Mivel felidézi a remetékhez hasonló, magányban élő emberek példáját, akiket érzékenység híján lévőeknek mond, ezért egyértelműnek tűnik, hogy számára az „érzékeny” jelentése igen szűk: alapvetően nem több, mint késztetést érezni a társasági életre.

II. LA METTRIE

Voltaire szerelemről szóló elgondolásait nagy becsben tartotta II. Frigyes egy másik francia védenca, Julien Jean Offray de La Mettrie (1709–1751). Csodálattal emlékezik meg Voltaire-ról,² és még ott is követi őt, ahol nem említi név szerint. Ám ez semmiképp sem tekinthető az érzékiség, a gyönyör voltaire-i kultusza epigonszerű követésének. Amit íróként megvalósít, az a *Lucindét* író Friedrich Schlegel megelőlegezésének is tekinthető, aki az örökké és intézményessé stilizált szerelem helyett a tiszavirágéletűt hangsúlyozza, amit fogalmi tartalom nélkülinek tekint. La Mettrie e műveiben alkalmazott stílusa a *La volupté* című korai írás szisztematikusabb írásmódjától a későbbi, impresszionisztikusabb, élete utolsó évében írt *L'Art de la volupté*-ig olyan útként formálódik, amelyen haladva elgondolásai és ezek kifejtésének módja egyre harmonikusabbá válik.

Mindkét, gyönyöréről szóló munkájában alkalmazza a *le voluptueux* kifejezést, amelyet „a gyönyör kedvelőjeként” jó fordítani, hogy világossá váljék értelme, a „bölcesség kedvelőjeként” értett filozófus háttérbe szorítása. Ő, azaz „a gyönyör kedvelője”, a „kéjszerető” az, akinek jogot és egyben szimbolikus hatalmat is tulajdonít La Mettrie ahhoz, hogy definiálja az alapvető terminusokat:

Kövessük a kéjszeretőt mindenhová, fejtegetéseiben, sétéiben, olvasmányaiiban, gondolataiban, stb. Megkülönbözteti az élvezetet a gyönyörtől, akárcsak a virágot a tőle kibocsátott illattól, vagy a hangot a hangszertől, amely kelti. Meghatározza a kicsapongást, amely a rosszul ízelte gyönyör túlzása, és az élvezetet, ami a gyönyör szelleme s mintegy kvintesszenciája, valamint hogy milyen művészettel lehet vele bölcsen élni, hogyan lehet ésszel örködni felette és érzéssel ízlelgetni.³

Nemcsak, hogy helyeslően hivatkozik Voltaire-re, de át is veszi, sőt tovább is fejleszti Voltaire koncepcióját arról, hogy a gyönyört szolgáló érzékszervek megsokszorozódása az emberi lényben az, ami kitüntetettséget alkotja a többi élőlényvel szemben. Sokatmondóak megfogalmazásai, mint például az itt idézett is:

A gyönyör az embernek és a mindenség rendjének a lényegéhez tartozik. Csupán a kicsapongás és mindaz, ami a társadalom érdekeit sérti, az a bűn és a rendetlenség. Semmi mást nem ismerek el erénynek, csak azt, ami az államnak hasznos. A gyönyör iránti fogékonyság minden állatnak megadatott mint a legfőbb tulajdonságok egyike; önmagáért szeretik a gyönyört, anélkül, hogy sokat okoskodnának rajta. Egyedül az ember, ez az értelmes lény képes arra, hogy felemelkedjen az élvezetig; vajon lehet-e az észnek ennél szebb és fenségebb osztályrésze? Szelleme által ki-

² „Voltaire, te légy az én vezetőm; [...]”, La Mettrie 1981. 348.

³ La Mettrie 1981. 488. A fordítást La Mettrie 2002. 28 alapján módosítottam.

emelkedik a mindenségből; választékossága, letisztult ízlése, érzéseit kifinomítva, és azt valami módon a reflexió által megkettőzve tökéletesebbé és az élőlények legboldogabbjává tette őt.⁴

Az erényről e szövegrész elején adott definíciószerű leírás, mely szerint az nem más, mint ami hasznos a társadalom számára, könnyen felidézi az olvasóban Mandeville-nek, a másik nagy hatású 18. századi orvos-filozófusnak az elgondolásait, akinek *A méhek meséje* című munkája fontos inspirációs forrás volt mindhárom, most tárgyalt gondolkodó számára. Olyannyira fontos volt a számukra, hogy Emilie du Châtelet egy ponton még bele is kezdett *A méhek meséje* prózában írt részeinek a fordításába. Végül ugyan nem fejezte be, de a fennmaradt négy részlet így is jól mutatja, mennyire elkötelezett volt Mandeville gondolkodása iránt.

La Mettrie a jelek szerint szintén egyszerűen magáévá tette e mandeville-i elgondolásokat, mivel nem teszi e kérdést önálló vizsgálat tárgyává. Erőfeszítéseit arra összpontosítja, hogy aprólékosan leírja a 18. századi változatát annak, amit Foucault majdan *scientia sexualis*-nak fog nevezni, s arra, hogy valamiképp visszavigye európai eredetvidékére, az időszámításunk kezdete körüli időszakra. Legfontosabb filozófiai hőse természetesen Epikurosz, a költők közül pedig Lucretiust és Catullust említi. Megkísérli egyfajta töredékes mitológia formájában interpretálni azt, amit részletekbe menően leír a szerelmet kísérő fiziológiai jelenségek szintjén. Az ő világegyeteme az immanens fizikai világegyetem, amelyben a keresztény Istennek semmilyen szerepe sincsen. Annak ellenére is így van ez, hogy tesz említést az *intention du Createur*-ról vagy „a természet alkotójáról”, amin legfeljebb valamiféle immanens-panteisztikus természetfogalmat érthetünk. Említi ugyan a törvényt, de azonnal hozzáteszi, hogy nem *adatott* az embernek, hanem *vele született*, vagyis a személytelen szükségszerűséggel kialakuló természetéből fakad, nem pedig a transzcendens teremtető személyes, akaratlagos döntése juttatta neki. Ez adja alapját ama két fő cél meghatározásának, amelyekért, nézete szerint, az emberi lények megszülettek: boldogság az individuum szintjén, szaporodás a faj szintjén. Egyik cél sem választható el a gyönyörtől és attól a sokféle úttól-módtól, amelyeket az ész a maga La Mettrie által is lényegesnek tartott bölcsességével képes megsokszorozni, hogy egyre kifinomultabbá tegye azt a kezdeti fizikai gyönyört, amelyben osztozunk a további gyönyörérző lényekkel. Egyetlen példával kell most megelégedjünk *Az élvezés művészetéből* La Mettrie túlzás nélkül áterotizáltnak mondható univerzumáról szólva. Egyike ez a számos részletes leírásnak azokról a fizikai ténykedésekről, melyeket a szeretők azért hajtanak végre, hogy eljussanak a legnagyobb és legkifinomultabb élvezetekhez az értelem, „a gyönyörök szolgája” erőfeszítései révén.

⁴ La Mettrie 1981. 376. Az eredetit lásd La Mettrie 1783. 47–48.

ezek a boldog szeretők a szerelemtől fognak megittasulni, mintha csak egész hátralévő életükre akarnák azt megszerezni. Első elragadtatásuk csupán tűz; az elkövetkezők azt felülműlják; egészen megfélekedeznek magukról; testük buján, elnyúlva egymáson; ezernyi válogatott testhelyzetben ölelik át egymást, egymásra fonódnak, egyesülnek: lelkeik még szorosabban egyesülve, kölcsönösen ölelkeznek egymással; az élvezet egészen végső részeikig átjárja őket; és nem elégszik meg a megszokott utakkal, valamennyi póruson keresztül utat nyit magának, hogy nagyobb bőséggel egyesülhessenek, hasonlóan azokhoz a forrásokhoz, amelyek beleszorítva kígyóznak szűk járataikban, és nem elégszenek meg az olyan széles kiúttal, mint ők maguk, átörömlenek és ezernyi helyen napvilágra jutnak; ilyen a gyönyör fékezhetetlensége. (La Mettrie 1981. 471–472.)

Ezekben a sorokban nagyon jól látni a legradikálisabb változatát annak a hume-i elgondolásnak, mely szerint az ész a szenvedélyek szolgája. La Mettrie esetében már inkább arról van szó, hogy az ész vagy az értelem éppenséggel a gyönyör, az élvezet, a szerelem szolgája, mely utóbbi legfőképp, bár talán nem kizárólagosan testi aktusokban áll, melyeket olyan intellektuális keretbe helyez La Mettrie, amely felidéri ókori mitológiai toposzok és kortárs irodalmi eszközök egész készletét. Így pedig a filozófiai értekezés maga is az értelemnek a gyönyör fokozását elősegítő eszközévé válik.

III. DU CHÂTELET

Emilie Du Châtelet (1706–1749) szintén csodálója volt Voltaire-nek, ám persze egy, a La Mettrie-étől teljesen eltérő értelemben, melynek része a csodálat kölcsönössége is. A *boldogságról* írott rövid értekezésében, ahol a téma okán sem nagyon lehetne elkerülni, hogy a szerző a szerelemtől kezdjen beszélni, a következőképp jellemzi Voltaire-hez fűződő viszonyát: „De tíz éven át boldog voltam annak az embernek a szerelme okán, aki teljességgel elcsábította a lelkem; és ezt a tíz évet *tête-à-tête* töltöttem vele egyetlen pillanatnyi ellenszenv vagy a melankóliának akár csak árnyéka nélkül is.” (Du Châtelet 2009. 362. Saját fordításom.)

Elgondolásai bemutatásának ez az elegáns önreferenciális módja nagyon jellemző Du Châtelet irodalmiasan esszéíró énjére – amely persze igencsak elkülönül a tudományos-filozófiai énjétől. Ezt az esszét mindenestre a lemondással indítja arról az igényről, hogy az egész emberiség számára egyforma recepteket adjon a boldogság elérésére. Ehelyett csupán azok számára ír, akiknek az élete ugyanazokat a mintákat követi, amelyeken a sajátja alapul. Ez az az út, amelyen lehetségessé válik számára annak a tudásnak átvitele másokra és valamelyes általánosítása (ha nem is egyetemessé tétele), melyet önmaga megfigyelése révén szerzett.

Azok számára írok, akiket a minőség embereinek nevezünk, vagyis azok számára, akik már megszerzett vagyonnal születnek, többé-kevésbé disztintgáltak, többé vagy kevésbé vagyonosak, ám legalább annyira, hogy fenn tudják tartani helyzetüket szégyenkezés nélkül, s akiket talán nem a legkönnyebben lehet boldoggá tenni. (Du Châtelet 2009. 351)

A szalonok kultúrája az övé, amelyet bizonyos mértékig a reneszánsz udvarok reprezentatív nyilvános terének örököseként lehet tekinteni. Ami Du Châtelet szerelemfogalmát illeti, fontos rámutatni annak egyértelmű jeleire, hogy a szerelem platonikus modellje eltűnőben volt e korban, ahogyan azt Voltaire szépségről szóló szócikkében láttuk. Du Châtelet Epikurosz és Lucretius örökösének bizonyul. Még csak arra sem érzí késztetve magát, hogy kiegészítse szerelemről adott leírását egy platonikus résszel, mint ahogyan például Ficino tette. A szerelmet ő kizárólag a legelevenebb szenvedélyként tekinti, amelynek nincs párja a tekintetben, hogy mennyire képes bennünket boldoggá tenni, miközben egyáltalán nem hiszi, hogy a boldogsághoz vezető útnak a platóni manián keresztül kellene vezetnie. Du Châtelet célja az, hogy meggyőzze az olvasót, hogy minden kornak megvan a *maga* uralkodó szenvedélye, amely képes elvezetni a boldogsághoz, ha szélsőségek nélkül követjük. Azok a fő szenvedélyek, amelyeket például az öregség számára alkalmasnak gondol, eléggé változatosak, a szerencsejátékoktól egészen a tanulmányok szeretetéig terjed a körük. Ugyanakkor a tanulmányok szeretetét már nem tekinti hivatottnak arra, hogy elvezessen bennünket valamilyen magasabbrendű valósághoz. Amit megcéloz, az sokkal inkább az, hogy olyan ismeretekre tegyünk szert fizikai, matematikai és morális kérdésekről, melyek aztán vagy olyan felfedezéseket eredményeznek, melyek önmagukban véve *hasznosak a társadalom számára*, vagy olyan erkölcselméletet, amely a *társadalom számára való hasznosságot* dicséri *legfőbb etikai érték*ként. Amint láttuk, ezt tették azok a szerzők is, akikhez vonzódott, mint amilyen Mandeville volt vagy La Mettrie, s persze mindenekelőtt Voltaire. További fontos forrásokat találhatunk a tudományok e modell szerinti tanulmányozásához például a tudós dialógusban egy filozófus és egy nemes hölgy között Fontenelle *Beszélgetések a világok sokaságáról* című művében, vagy pedig – finom iróniával fűszerezve – Diderot *D'Alembert álma* című írásában s *A beszélgetés folytatása* címen hozzá kapcsolódó szövegrészben. E művekről később még lesz szó. Ami közös e 18. századi tudós dialógusokban, az a perspektíva határoeltsága abban az értelemben, hogy a fizikai világegyetemmel foglalkoznak anélkül, hogy akár csak fölvetnék a fiktív beszélgetőtársak a metafizikai tartományokra vonatkozó kérdéseket.

Du Châtelet fejtegetései a szerelemről alapvetően, bár nem kizárólag a rangjából hölgyekhez szólnak, s a mai olvasó számára akár pszichológiai tanácsokként is feltűnhetnek arra vonatkozóan, hogy hogyan tartsuk fenn a szerelem lángját partnerünkben, mikor a kapcsolatban visszaesés fenyeget. Bizonyára ebben is szerepet játszott a Voltaire-rel való komplex kapcsolat.

Exkurzus Mandeville-ről (1670-1733) és Maupertuis-ről (1698 –1759)

Mint már korábban is utaltunk rá, noha Mandeville orvosként volt filozófus, az emberi élet jelenségeit nem pusztán vagy szigorúan fiziológiai nézőpontból közelítette meg. Az orvosi kérdésekkel foglalkozó publikációi ráadásul sokkal kisebb hatást váltottak ki, mint azok, amelyek erkölcsi vagy gazdasági-politikai kérdéseket tárgyalnak. Morális és politikai kérdések vizsgálatakor deskriptív, realiztikus megközelítésmódot alkalmazott. *Magnum opus*-ának, a *Méhek meséjének* fő tézise, hogy a magánmoralista nézőpontjából vétkeknek tűnő cselekedetek megváltoztathatják jellegüket és hasznosként jelenhetnek meg, mielőtt a közösség, a politikai társadalom nézőpontjából tekintjük őket. Másfelől úgy véli, hogy a morális kategóriák, mint amilyen a tisztelet vagy a szegény, csupán tehetséges törvényhozók találmányai, akik igyekeztek kiterjeszteni az alattvalóik feletti ellenőrzést azokra az időszakokra is, amikor senki nem figyelte meg őket ténylegesen. Most azonban nem maguk e közismert tézisek foglalkoztatnak bennünket, hanem az a mód, ahogyan Mandeville alkalmazta őket egy olyan társadalmi jelenségre, amely közeli kapcsolatban áll a szerelemmel, éspe-dig a prostitúcióra. 1724-ben írta meg Mandeville a névtelenül közzétett írását *A Modest Defence of Publick Stews* (Szerény védőbeszéd a nyilvánosházak mellett) címmel, melyet 1745 előtt hatszor is újra kiadtak.⁵ 1727-ben még egy francia fordítása is megjelent *Venus la Populaire* címen, melynek reprintje 1796-ban látott napvilágot. Az esszé fő témája a bordélyházak védelme olyan érvekkel, amelyek a prostitúcióra vonatkozó későbbi vitákban is megjelennek Mandeville nevének említése nélkül. Ami most bennünket a leginkább érdekel ebben a munkában, az az a mód, ahogyan kiterjeszti a *Méhek meséje* fő tézisének hatókörét a prostitúcióra és a nők társadalmi szerepének szexuális vonatkozásaira.

A prostitúciót hagyományosan az „áruba bocsátott szerelem” kategóriája alá szokás sorolni, mint ahogyan az például még a 17. század végén, a tiszta szeretetről szóló vitákban is felbukkant:⁶ itt az „áruba bocsátott szeretet” fedte le az egoisztikus szeretet tartományát, ahol valamiféle jutalmat várunk Isten iránti szeretetünkért. Ha meggondoljuk, hogy az áruba bocsátott szerelemnek még ez a szublimált formája is elvetendőnek tűnhetett fel, úgy teljességgel érthető lesz, hogy Mandeville szövegében a szerelemnek a maga nyers fiziológiai-szexuális valójában tekintett áruba bocsátása morális véték, és még csak nem is pusztán a magánmoralista nézőpontjából. Érvelése szerint ugyanis komoly kárt okozhat a társadalomnak is. Ebből fakad a bordélyok melletti érvelés fő eleme is: ha a prostitúció önmagában nem hasznos a társadalom számára, akkor valamiképp *hasznossá kell tenni*. Ellenkező esetben ugyanis, vagyis, ha nem fékezzük meg, akkor felforgató hatással lesz a társadalmi életre. Elvontan nézve

⁵ Mandeville 2006.

⁶ Lásd ehhez a vitához például Schmal 2007.

a dolgot talán jobb volna teljességgel eltörölni a föld színéről, ám a valóságos életre tekintve azt kell látni, így Mandeville, hogy gyökerei ősi időkre nyúlhatnak vissza, és a jelek szerint lehetetlen megszüntetni. A javaslat szerint a felforgató erő megfékezésének összetett folyamata azzal venné kezdetét, hogy orvosi felügyelet mellett működő bordélyházakat alapítana és tartana fenn az állam, hogy el lehessen szigetelni a „bukott nő” visszafordíthatatlan eseteit, melyek másként teherként nehezednének a társadalomra. Mandeville nőképe főképp és nyilvánvalóan abból áll, hogy úgy véli, nőnek lenni *ab ovo* azt jelenti, mint készíttetést érezni a tiltott szexuális élvezet megszerzésére, amikor csak alkalom adódik rá, vagyis amikor csak felbukkan a csábító, bármilyen formában jelenjék is meg: serdülő fiúként vagy kifinomult felnőtt férfiként, akit számtalan szexuális kaland csiszolt olyanná, amilyenné lett, mint akár Voltaire „világfíjót”.⁷ Mandeville kiindulópontja bizonyára az, hogy a bordélyok hathatós eszközök arra, hogy levezessék a csábítók szexuális energiáit, anélkül, hogy ezzel a normálisnak tekintett társadalmi életben belül teret hagynának a nőknek a szexualitás iránti vágyuk korlátlan kielésére. Ennek ugyanis felforgató hatása volna a család és a társadalom szempontjából. Magát a társadalmat Mandeville olyan magasabb fokú intézménynek tekinti, melynek legelemibb építőkövei a családok. A csábító férfiak s az eleszabítandó nők közötti agonikus viszony leírása nagyon is emlékeztetheti a mai olvasót Laclos *Veszedelemes viszonyok* című, néhány évtizeddel későbbi regényére, amely ugyanezt a témát dolgozza fel. Ugyanakkor a téma Mandeville általi feldolgozása azzal, hogy van benne egyfajta normatív-politikai dimenzió, nem áll távol a *Jogfilozófia* előadásait tartó kései Hegeltől sem, aki Schlegel *Lucindé*-jét egyszerre bírálta a család és az állam stabilitásának vélelmezett veszélyeztetése miatt.

Maupertuis kiváló természettudós volt, kinek publikációi között van egy, amelyik kifejezetten számot tarthat érdeklődésünkre mostani témánk szemszögéből. La Mettrie egy helyen bővebb magyarázat nélkül utal rá, azt jelezve ezzel, hogy elég mélyen benne volt a gondolkodói köztudatban.⁸ *Venus physique* című értekezése talán a legkövetkezetesebb megvalósítása annak a descartes-i tervnek, mely szerint „a lélek szenvedélyeiről” szóló gondolkodásnak *en physicien* kellene megvalósulnia, a tiszta fiziológus, vagyis természetkutató módján. Ez nem csupán azt jelenti, hogy Maupertuis elvetett mindenfajta metafizikai elméletet, hanem azt is, hogy olyan szkeptikus gondolkodó álláspontját foglalta el, aki túlságosan is tisztában van a rivális elméletek előnyeivel és hátrányaival, és ezért jobbnak látja, ha nem választ közöttük.⁹

⁷ Voltaire luxus-apológiája, a kurtizán pozitív kontextusba emelése az idézett költeményben arra utal, hogy legalábbis vannak közös elemek kettejük gondolkodásában.

⁸ „Azt már tudjuk, hogy *Vénusz fizikai* is lehet anélkül, hogy veszítene bájából.” La Mettrie 1981. 480. eredeti kiemelés.

⁹ Lásd a következő szövegrészletet: *Je connois trop les défauts de tous les systemes que j'ai proposés, pour en adopter aucun: je trouve trop d'obscurité repandue sur cette matiere, pour oser former au-*

A *Venus physique* genealógiáját a címben rejlő vezérfonal mentén követhetjük vissza: ha Mandeville *Modest Defense*-c kapcsán joggal beszélhettünk távoli analógiáról Erüximakhosz látásmódja és az övé között, akkor ez az analógia sokkal világosabb Maupertuis esetében. Az ő legfőbb gondja nyilvánvalóan az, hogy az elméletalkotó erőfeszítéseit a természet legszűkebb értelemben felfogott területére korlátozza, ahol a Természet valamiféle isteni cselekvőként léptethető fel anélkül, hogy valódi Isten lenne, ahhoz hasonlóan, ahogyan Hume és más, későbbi elméletalkotók próbáltak s próbálnak orientációs pontként fölvenni egy lehetetlen, de legalábbis nehezen értelmezhető „mégiscsak-szubjektumot” a megfigyelhető jelenségek mögött:

A természetnek ugyanaz az érdeke fűződik minden egyes faj fenntartásához: minden egyes fajban ugyanazzal a módszerrel motivál, ami nem más, mint a gyönyör segítése. A gyönyör az, ami/aki az emberi fajban előidézi, hogy minden más elhalványodjon előtte, és ami/aki vezeti a szeretőket ahhoz a célhoz, melyet a Természet tűzött ki maga elé ama milliónyi akadály ellenében is, amelyek szembeszegülnek a két szív egyesülésével, és a milliónyi gyötrelem ellenében is, amelyek követik az egyesülést. (Maupertuis 1756. 54 sk. Saját fordításom.)

Ebben az idézetben felfedezhetjük a rejtett fő cselekvőt a Természet mögött, amely, Lucretius költeményéhez hasonlóan a *földi Vénusz*.

Anélkül, hogy további részletekbe mennénk bele, csupán megosztok néhány megfigyelést, melyek szoros kapcsolatban állnak írásunk témájával. Hűen az imént említett szkeptikus beállítódáshoz Maupertuis alapvető módszere a megfigyelt természeti jelenségek felsorolása s ezt követő magyarázatuk a „természetkutató” módján, ahelyett, hogy tapasztalatok által alá nem támasztott elméleteket alkotna. Magabiztosan alkalmazza a „szerelem” kifejezést az embernél sokkal alacsonyabb rendű élőlények különböző életjelenségeinek esetében is, kiterjesztve a kifejezés szokásos hatókörét, ami mégiscsak az emberi élet jelenségeire korlátozódik. Odáig is elmegy, hogy azonosítja a méhkirálynő szerepét egy igen nagy képességű prostituáltéval, mintha csak Mandeville politikai nézeteit alkalmazta volna visszafelé a természeti jelenségekre. Amikor a levéltetvekről beszél, e létezők „szerelmi életét” a *Lakoma* Arisztophanészának mítosza

cun systeme. Je n'ai que quelques pensees vagues, que je propose plutot comme des questions a examiner, que comme des opinions a recevoir : ... je commencerai par faire voir qu'on ne sauroit raisonnablement admettre, ni le systeme des oeufs, ni celui des animaux spermatiques. Il me semble donc que ces deux systemes sont egalement incompatibles avec la maniere dont Harvey a vu le foetus se former. Mais l'un & l'autre de ces deux systemes me paroissent encore plus surement detruits par la ressemblance de l'enfant, tantot au pere, tantot a la mere & par les animaux mi-partis qui naissent des deux especes differentes. (Maupertuis 1756. 80 sk.)

révén magyarázza, de természetesen naturalizálva azt. Nem elégszik meg azzal, hogy egyszerre férfinak és nőnek tekinti őket, de még egyenesen a hermaphrodita mitológiai elnevezését is alkalmazza rájuk:

Íme egy sokkal tökéletesebb hermafrodita. Egy kicsiny rovar, ismerjük a kertjeinkből, a természetkutatók levéltetűnek nevezik. Párosodás nélkül hozza létre a hozzá hasonlót, megszül egy másik eleven levéltetűt. Bármelyik oldalról nézzük is, bárhol-
gyan képzeljük is el a dolgot, minden analógiánk kudarcot vall. (Maupertuis 1756. 59 sk.)

Úgy véli, ez a fajta nemzés megtöri a két nemre épülő nemzéssel vonható minden analógiát, s ezért vezeti be saját elméletét ennek s a hasonló jelenségeknek a magyarázatára – a Diderot-éhoz közel álló elméletet, amint ezt rögvest látni is fogjuk:

Mit gondoljunk ez életelv nemzésének erről az igen különös módjáról, amely az élőlény valamennyi részére kiterjed? Nem lennének mások ezek az állatok, mint embriók halmazai, melyek mind készen állnak a kifejlődésre, mikor eljön az idejük? Vagy ismeretlen módon reprodukálják mindazt, ami hiányzik a csonka részekből? A természet, amely/aki minden más élőlényben hozzákapcsolta a gyönyört ahhoz az aktushoz, amely megsokszorozza őket, vajon úgy intézte volna, hogy valamiféle élvezetet okozon számukra az, hogy részekre vágják őket? (Maupertuis 1756. 63.)

Maupertuis egyetértőleg említi ezt a hipotézist, amely akár még a sejtek keletkezésének prototeóriájaként is tekinthető az őssejtek létrejövésére tett valamiféle távoli utalással. Az élőlények két nemre épülő nemzésének (*epigenesis*) korabeli rivális elmélete a preformáció tana volt. Ebben az elméletben azt állítják, hogy minden, amiről úgy látni, hogy az idő valamely pontján jött létre abszolút értelemben, az valójában az idők kezdetén lett teremtvé és azóta is folyamatosan megőrződik a mindenkori szülőállatok testében. Maupertuis a jelek szerint hajlamos elfogadni az epigenezis elméletét dacára minden skeptikus fenntartásának, és ezért különös hangsúlyt helyez a két nemre épülő nemzés egy bizonyos sajátosságára, nevezetesen arra, hogy az utódok öröklik *mind* a hím-, *mind* a nőnemű szülők jellemző jegyeit.

Minden azt sugallja, hogy a megszülető élőlény két magból lesz összetéve. Ha a valamely fajhoz tartozó összes élőlény már előre megformált lenne s benne lenne foglalva egy egyedüli apában vagy egy egyedüli anyában, akár a féreg, akár tojás formájában, vajon megfigyelhetnénk-e a hasonlóságok e mindkét oldalról származását? (Maupertuis 1756. 74.)

Amikor az erős érzelmi hatásoknak kitett várandós nőkkel kapcsolatos jelenségekről kezd beszélni Maupertuis, voltaképp annak a szimpátiaelméletnek sajátos változatát mutatja be, amellyel Hume *Értekezés az emberi természetről* című művében is találkozunk mint a legfontosabb magyarázó alapelvvel. Az alapelv Maupertuis-nél található változatának jellegzetessége az, hogy megőrzi a szimpátia mindennapi értelmezését azáltal, hogy a szimpátiát a pozitív emóciók átvitelére korlátozza Hume-mal szemben, akinél bármilyen érzelm automatikus áttevődését jelenti.¹⁰

Maupertuis *Venus physique* című műve tehát, mint már az elmondottakból is látható, gazdag inspirációs forrás volt a kortársak számára, akik megkísérelték számba venni és értelmezni a legtágabb értelemben vett szerelemre vonatkozó releváns jelenségeket.

IV. DIDEROT VITALISTA-EPIKUREUS SZERETETFOGALMA

Ha belegondolunk abba, hogy Leibniz 1716-ban halt meg, *Monadológiájának* befejezését követően, illetve abban az évben, amelyben a monaszokra épülő világképet a Samuel Clarke-kal folytatott levelezésben védelmezte, rögtön látni fogjuk azt a mély szakadékot, amely elválasztja egymástól a 17. században többé-kevésbé egyértelműen elfogadott *lélek-központú* nézetet és azt a *test-központú* elgondolást, amely a „felvilágosodás” csaknem valamennyi fontos gondolkodójának a meggyőződésévé vált. Diderot-nál, Rousseau-nál és Hume-nál hasonló elgondolásokat találunk az individuális létezők vagy a fajok keletkezésének természetfilozófiai megközelítéséről, még akkor is, ha tagadhatatlanul más-más elemeket hangsúlyoznak vagy eltérő következtetéseket vonnak le a többé-kevésbé általánosan osztott nézetekből. Ezt a gyökeresen új elgondolást Diderot *Gondolatok a természet értelmezéséről* című írásának 50. §-ból vett idézettel szemléltetjük:

Az élőlények szervezetének részeiben érző és gondolkodó elemek szolgálgják az utódképzés célját; ezek valami módon visszaemlékeznek eredeti elhelyezkedésükre: innen a fajok fennmaradása és ezért hasonlítanak az utódok a szülőkre. Megeshet, hogy

¹⁰ Lásd például ezt a szövegrészt: *Qu'une femme troublee par quelque passion violente, qui se trouve dans un grand peril, qui a ete epouvantee par un animal affreux, accouche d'un enfant contrefait il n'y a rien que de tres-facile a comprendre. Il y a certainement entre le foetus & sa mere une communication assez intime pour qu'une violente agitation dans les esprits ou dans le sang de la mere se transmette dans le foetus, & y cause des desordres auxquels les parties de la mere pouvoient resister mais auxquels les parties trop delicates du foetus succombent. [...] Nous ne saurions guere voir souffrir les autres sans ressentir une partie de leurs douleurs, sans eprouver des revolutions quelquefois plus violentes que n'eprouve celui sur lequel le fer & le feu agissent. C'est un lien par lequel la Nature a attache les hommes les uns aux autres. Elle ne les rend d'ordinaire compatissants, qu'en leur faisant sentir les memes maux.* (Maupertuis 1756. 76 sk.)

az utódképző nedvben egyes elemek fölöslegben vannak vagy hiányzanak s ezért vagy nem egyesülhetnek, vagy a fölös elemek folytán különös kapcsolatokat hoznak létre. Eredménye: vagy a nemzés lehetetlensége vagy minden fajta elképzelhető torzképződmény. Egyes elemekben meglehet az a szükségszerű hajlam, hogy csodálatos könnyen mindig azonos módon egyesüljenek. [...] Ha a jelenlegi helyzet oly nagy hatású, hogy megingatja vagy semlegesíti a múlt helyzet emlékéét s ezáltal közömbösséget idéz elő minden helyzetet illetően, ez magtalanságra vezet. Ez magyarázná az öszvérek magtalanságát. Mi akadályozhatná meg az ilyen elemi, értelmes és érző részecskéket, hogy az egy-egy faj jellegét alkotó rendtől korlátlanul eltávolodjanak? Eredmény: az egyetlen kezdeti élőlénytől származó állatfajok végtelen sorozata; egy kezdeti lényből eredő végtelen sok lény; egyetlen aktus a természetben. (Diderot 1983. 106–107.)

Van néhány szembeötlően új jegy ebben az elgondolásban, melyek persze bizonyos mértékben megjelentek már a 17. század „vitalisztikus” gondolkodóinál is.¹¹ Mindjárt az elején fel kell figyelniük arra, hogy ebben a sémában *még a legkisebb részletek is rendelkeznek bizonyos fajta érzékelési, gondolkodási és emlékezeti képességgel*. Ez az előfeltevés, ha nem is megoldásnak tekinthető a hagyományos, materialistának nevezhető megismerésméletekben kísértő fő problémára, de egyértelműen legalább a kiiktatása annak. E fő probléma a Hobbes-tól „a legcsodálatosabbnak” nevezett jelenség értelmezésének kérdése, hogy ugyanis a világegyetem egészén belül *néhány* létezőben *van* megjelenítés, reprezentáció, a fenomenológiai értelemben vett intencionalitás, miközben a létezők többségében egyáltalán semmilyen kép nem jelenik meg más létezőkről. A diderot-i előfeltevés azért a probléma kiiktatása inkább, semmint megoldása, mert alapvetően tagadja a probléma létezését, kifejezetten tagadva az említett kiindulópontot, hogy ti. csupán *néhány* létező rendelkezik az érzés és a gondolkodás képességével. Szerinte *valamennyi* elem és *valamennyi* létező, melyek ezekből az elemekből állnak össze, érző és gondolkodó létezők. E nézet más megfogalmazását adja Diderot 1769-es írása, a *D'Alembert álma*, amelyben a fiktív D'Alembert-t teszi meg mintegy a következő elmélet álombeli képviselőjévé:¹²

Minden állat többé-kevésbé ember is; minden ásvány többé-kevésbé növény, és minden növény többé-kevésbé állat. [...] A természetben nincsenek éles határok [...] Minden csak többé-kevésbé az, ami: többé-kevésbé föld, többé-kevésbé víz, többé-kevésbé levegő, többé-kevésbé tűz; többé-kevésbé az egyik vagy a másik tartomány. (Diderot 1983. 241.)

¹¹ Lásd erről Schmal 2015. 123–144.

¹² Ahogyan egyébként a *Gondolatokban* egy bizonyos dr. Baumannt nevez meg e nézetek képviselőjének.

Ha valaki az összes létezőnek érző és gondolkodóképességet tulajdonít, az már azt is jelzi, hogy a szóban forgó gondolkodó leszámolt azzal a 17. századi elgondolással, mely szerint a megismerés lehetőségének van egy személyes garanciája, a zsidó-keresztény hagyomány Istene, aki a kiterjedt anyag részecskéiből képződő igen nagyszámú partikuláris test közül csak igen keveset kapcsolt össze gondolkodásra/érzékelésre képes szubsztanciával, illetve más metafizikai státuszú létezővel. A szakítás másik jele az Istennel mint a megismerés garanciájával való szakítás metafizikai párja: az a tézis, mely szerint amikor az érző elemek *maguk* kapcsolatba lépnek más részecskéikkel és újabb egységeket képeznek, azt nem egy mindentudó teremtető irányítja az események mögül vagy fölül, hanem pusztán a folyamatok kimeríthetetlen, cél nélkül ható dinamizmusaként értett természet. Ennek egyik következménye az ún. „szörnyek” státuszának megváltozása. A „szörnyekként” osztályozott individuális létezők formálódása ettől kezdve már nem a természet megannyi *hibájaként* jelenik meg, s végképp nem a teodiceában tárgyalandó problémaként. Nem lehet már Isten elé járulni és ellenvetésként szemére hányni, hogy valaha tökéletes rendben teremtette meg a világot, majd pedig hagyta elromlani ezt a rendet olyan létezők megjelenése révén, melyek nem illeszthetők be egyik látszólag jól definiált osztályba sem. Ez a hagyományos metafizikai séma volt a szörnyekről szóló viták kerete még Locke *Értekezésében*, illetve Leibniz rákövetkező *Újabb értekezéseiben* is. E helyett Diderot a szörnyeket úgy tekinti, mint megannyi módozatát annak, ahogyan egyfelől a természet *határtalan* dinamizmusa, másfelől a létező fajtáiból képződő rend végtelen *alakíthatósága* megmutatkozik. Ez a természetkoncepció, mely szerint a természet személytelenül és előre meghatározott cél nélkül ható ágens teljesen párhuzamos Hume természetfogalmával: mindkettő elől eltűnt a Descartes-nál, Spinozánál hangsúlyos „Isten vagy (a természet)” előtag. Az olyan kifejezések, továbbá, mint „határtalanság”, „végtelen alakíthatóság” akár még Leibniz *principium continuitatis*-át is felidézhetik, jelezve egyúttal annak gyökeres, vagyis teljességgel naturalizáló irányban való átalakulását. A kontinuitás radikálisan új jelentése a mindenütt jelenvaló folyamatos áramlás, amely minden létezés uralkodó jegye lesz a legkisebb anyagi létezőtől, melynek egyedüli „aktivitása” kapcsolatainak és helyzeteinek folyamatos változása egészen ama *határtalan, vagyis személytelen* gondolati receptivitásban rejlő észleletek folyamatos áramlásáig, amelyet Deleuze majd szellemnek fog nevezni a Hume-ról írott esszéjében.¹³ A létezésnek ez a határolatlan, kreatív, dinamikus folyékonysága nem ragadható meg a gondolkodás azon fakultásainak – az észnek vagy értelemnek – révén, amelyeket a legtöbb hagyományos filozófus alkalmazott a változhatatlan természetek fogalmi megragadására. Az új képekkel megragadott, vagyis

¹³ „A szellem is adott. Ideák gyűjteménye ... Az ideák gyűjteményének képzelőerő a neve, amennyiben ezen ... a dolgok együttesét értjük, a szó legtágabb értelmében [...]: egyszerűen az észleletek puszta áramlása.” (Deleuze 1998. 11.)

folyamatosan áramlóként tekintett természet a *képzelet* vagy az *érzések* fakultásai révén bizonyultak még a leginkább megfoghatónak, mely fakultásokat nem kötik az előre adott struktúrák, s így képesek folyamatosan alkalmazkodni az örökké változó realitáshoz.

Ez magyarázza e fakultások általános dominanciáját, ami egyben azt is jelenti, hogy az ész vagy az értelem leértékelődik legalábbis a „felvilágosodás” francia és skót változatában. Nem csupán a valósághoz való kognitív-filozófiai viszonyulásban lehet megfigyelni ezt a jellemzőt, hanem például a művészetelméletben is: a művészetnek az az eszméje, mely szerint alapvetően ész által megalkotott szabályok uralják, átadta helyét a képzeletre alapozó kreatív géniusznak, aki kifejezetten figyelmen kívül hagyja a művészeti alkotás előre adott szabályait. A legjobb példa erre a „paradigmaváltásra” a művészi tevékenység elméletében és gyakorlatában maga Diderot, aki tudatosan alakította s alakította át szövegeit újra és újra, mintegy a folyamatos áramlás jegyében.

Mik a következményei mindezen változásoknak a szerelem fogalmiságának szempontjából? Az iménti előkészítő jellegű megfontolások segítenek bennünket abban, hogy megtaláljuk a helyes választ erre a kérdésre. Csupán folytatnunk kell az elmélkedést Diderot *D'Alembert álmaról* és különösen a *Pótlás Bougainville Utazásaihoz* című 1775/1796-os műve nyomán. Ezek a művek az emberi szerelmet úgy értelmezik, mint ami egyszerűen emberi individuumok között zajlik, nem csupán lezárva az utat „fölfelé”, az Istenre vonatkoztatott szeretet értelmében, hanem ugyanakkor valamelyest megnyitva az utat „lefelé”, az állatokkal való kereszteződés lehetőségének irányában – persze „csupán” egy álom s annak értelmezése semmire sem kötelező módján, ami már magában is jó példa az alkotó, képzeletet előtérbe állító írásmód dominanciájára.

Így aztán ha meg akarjuk érteni, milyen fajta szerelemnek adatik lehetőség, hogy megvalósulván némi hatást fejtsen ki a természetnek ebben az új felfogásmódjában, elkerülhetetlen, hogy az individualitásnak arra a típusára is vessünk egy pillantást, amely a fentebbi szövegrészekben körvonalazott általános filozófiai képből következik. Diderot fiktív D'Alembert-e döntő jelentőségű megfogalmazásokban beszél individualitásról, életről, halálról, boldogságról:

Ha a nagy egész megváltozik, szükségképpen én is vele változom. Ámde a nagy egész folyamatosan változik... Az ember csupán gyakori hatás, a szörny viszont rendkívüli, de egyaránt természetes, egyaránt szükséges, és egyaránt az egyetemes és általános rend szülötte mind a kettő. [...] Az egész mindenség örök áramlásban van. [...] Ti meg folyton egyedekről beszéltek, szegény filozófusok! [...] Ilyesmi egyszerűen nem létezik... Egyetlen nagy egyed van csupán és ez a nagy egész. [...] És aztán folyton a lényegről beszéltek, szegény filozófusok! Felejtétek el a lényegét! [...] Mi tulajdonképpen a lény? ... Bizonyos számú törekvés összegeződése... [...] És az élet? Hatások és visszahatások sorozata... Míg élek, tömegemből indulnak ki a hatások és visszahatások..., ha meghaltam, molekuláimból... [...] Születés, élet, elmúlás csupán alak-

változtatás... [...] A rá jellemző módon minden forma lehet boldog és boldogtalan. Az elefánttól a bolháig... a bolhától az élő és érző molekuláig, ahonnan minden ered, nincs egyetlen pont a természetben, amelyre ne hatna az öröm, vagy a szenvedés. (Diderot 1983. 240–241. A sorrenden módosítottam.)

Szigorúan szólva Diderot és e fiktív D'Alembert világában *nem nagyon van helyük olyan viszonyoknak, amelyek a szó hagyományos értelmében legitim módon volnának szerelemnek nevezhetők*. Csupán egyetlen egy individuum van, az egész, míg az egész részeiből képződő „individuum alatti” világban az összes létezőnek egyforma „jogai” vannak ahhoz, hogy nagyobbakká egyesüljenek, illetve kisebbekké töredezzenek. Mindez nem több folyamatos fizikai és biológiai folyamatnál, amelynek nincs sok köze a két individuális emberi létező közötti szimbolikus közvetítéseknek ahhoz a gazdag szférájához, melyet hagyományosan szerelemnek nevezünk. Semmilyen szükségét nem látják például annak, hogy visszamenjenek Aquinói Szt. Tamás vagy bármely más vallási szerző formális-vallási közvetítéseihöz a szerelmes személyek között Isten uralma alatt, hogy a szerelmüket legitimnek lehessen tekinteni. De ugyanerre a sorsra jutnak igazából a kereszténység megjelenése előtti korból származó szimbolikus közvetítések is, melyeket főképp Platón nyomán lehet különböző fogalmi alakokra hozni. Beszédes példája ennek a szükségtelenné válásnak a katolikus pap figurája és funkciója a *Pótlásban*, aki nem képes válaszolni a legegyszerűbb ellenvetésekre sem, melyeket a tahitibeli öregember irányoz a vallása felé, s aki így végül feltartóztathatatlanul oda jut, hogy teljes mértékben bekapcsolódik a tahitiaknak a promiszkuitás vagy a vérfertőzés tilalmával mit sem törődő igyekezetével arra, hogy a nők annyi gyermeket foganjanak és szüljenek meg, ahányat csak lehetséges. Aligha kell külön kiemelni, hogy ez az attitűd ilyen vagy olyan módon megfelel a szerelem témájára létrejött számos Diderot-kortárs „szekularizált” változatnak, melyeket írásunk elején a természetesség locke-i elgondolása nyomán osztályoztunk.

Visszatérve az individualitás kérdésére, még ha a boldogságra irányuló magános keresést tekintenénk is az individualitás kritériumának, ez sem segítene igazán. Diderot abból indul ki, hogy nincs a létezésnek olyan szintje, amelyen ne volna jelen ez a törekvés a boldog élet élvezetére. Ez azonban egyenértékűvé válik azzal, hogy megszűnik az ún. boldogság minden valódi jelentősége, hiszen tisztavirágéletű illúzióként jelenik meg, még akkor is, ha netán valaki a szexuális értelemben vett szerelem maszkjával próbálja kicsinosítani ezt az illúziót – miként Voltaire korábban említett költeménye is épp az illúzió virágokkal borításának kiváló példájává válik, éppen úgy természetesen, mint La Mettrie és további követőinek művei. Ha a boldogság keresése alapjában véve ugyanaz a tetűnél, az elefántnál és az emberi lénynél, akkor ez a keresés aligha biztat sikerrel a valódi individuális boldogságnak a személy egységéből és visszavonhatatlan egyediségéből fakadó értelme megtalálásában. Születés és halál többé nem egy

individuális élet kezdetét és végét jelentik, az individualitást legjobb esetben is csupán ama végül szükségképp kudarcra kárhoztatott kísérletként lehet érteni, hogy úgy viselkedjünk, *mintha* képesek volnánk az individuum-létre. Nem határozható meg az individuális boldogság semmiféle kritériuma. A létezés egyetlen pillanatbeli állapota sem értékelhető függetlenül az egész létező többi részétől, amely egy létezőt a platóni világlélek analógiájára akár világtestként is megnevezhetnénk, s amely egyedül alkotja az egyetlen, valódi, hatalmas individuumot. D'Alembert világa Diderot-nál többé és egyszersmind kevésbé spinozainak bizonyul, mint Spinoza saját világa, amely *az egyetlen szubsztancia moduszaiból* áll. Többé, mert az individualitás teljességgel eliminálódott, ám egyszersmind kevésbé is, mert Diderot ontológiájában nincs jelölt a gondolkodás attribútumának szerepére. Úgy tűnik, mintha éppenséggel Spinoza szubsztanciája hiányoznék a *D'Alembert álma* világából; az ő egyedüli individuum, maga az egész inkább olybá tűnik, mint Spinoza egyik végtelen modusa (erre rövidesen vissza is fogunk térni). Ez az oka annak, hogy „a szegény filozófus” nem beszélhet *valóságos* születésről vagy *valóságos* halálról: nem azért, mert volna minden egyes „létre jött” individuum mögött egy örökkévaló, tehát a keletkezésről s elmúlásról szóló beszédet zárójelbe tevő individuális lényeg, ahogyan a zsidó-keresztény hagyomány tartja többé vagy kevésbé expliciten, még Spinozát, sőt Leibnizet is beleértve. Diderot nem keresztény és nem metafizikai érve e mellett az, hogy az egyetlen, holisztikus individuum egyik részének sincs több joga „én”-t mondani saját magára, mint bármelyik másik résznek. Vagyis egyik résznek sincs több joga elválasztani magát az egész többi részétől, mint bármely másik résznek. Ez a következménye a metafizikaellenes fordulatnak az individualitás fogalmának a szintjén, ami nagymértékben befolyásolja a szerelem értelmezési lehetőségeit, ahogyan azt már láttuk is.

A *Pótlás* segít megérteni e fordulat masszív hatását a szerelem fogalmára. E mű egy dialógus keretébe ágyazott naplószerű beszámoló Bougainville kísérletének Tahitin töltött időszakáról és az ott lefolytatott „interkulturális” beszélgetésekről. Diderot itt nem alkalmaz valódi vagy kitalált neveket, hanem „A”-val és „B”-vel jelöli a keretdialógus beszélgetőpartnereit. Ők vitatják meg a történetet, amelyről a fikciós „pótlás” Bougainville kapitány, egy valódi, nevezetes francia felfedező útleírásához beszámol. Filozófiailag tekintve a *Pótlás* szövege a *Gondolatok* és az *Álom* két fő tézisének konzekvenciáit vonja le: az egyik tézis a létezők folyamatos *áramlása*, a másik pedig a folyamatos *nemzés, keletkezés* mindkét módon, *fizikálisan* és *mentálisan* is, melyek persze csak fenomenálisan alkotnak két, elkülönülő szférát, valójában egyek. Az *Álomban* a folyamatos keletkezés két domináns szintje a legkisebb érző, eleven részecskéké egyfelől, míg másfelől az egészé mint az egyetlen igazi individuumé. Diderot emberi lényei olyanok, mint Spinoza emberi véges moduszai, ám azzal a fontos különbséggel, hogy Diderot lényeinek nincs örök részük, és nem is bontakozik ki előttük a végső perspektíva, az egyetlen szubsztanciához való fölemelkedés perspektí-

vája. Ez volt az az érv, amelynek alapján hangsúlyozhattuk az örök individuumok hiányát Diderot világában. Nincs olyan valódi, lényegi jellemzőjük, amely megkülönböztetné őket az egész többi összetett részeitől, melyek mind, ennek ellenére, kimondhatatlan individualitásoknak tekintik önmagukat. Ebben az elméleti kontextusban nincs valódi szüksége az emberiségnek arra, hogy ragaszkodjék a szerelemhez mint ahhoz az eszközhöz, amely összepárosítja azokat a nem-individuális összetett létezőket, amelyek történetesen férfiként, illetve nőként realizálódtak, s amelyek véletlenül épp egyazon időben és a Föld egyazon részén élnek – éppoly véletlenszerűen, ahogyan az atomisták szerint az atomok, Diderot s D’Alembert szerint az eleven, érző molekulák. Sőt még tovább is fűzhetjük ezt a gondolatmenetet megjelenítve annak lehetőségét, hogy a nemi és a faji viszonyokat nem valamilyen (az Isten helyébe lépő) Természet rögzítette, amely a természetek evolúcióját minden teleológia nélkül véghezviszi, hanem maguk is véletlenszerűek, lehetnének másként is. Például úgy, hogy ahogyan egyes állatfajok képesek fajközi szaporodásra, úgy az ember is képes lehetne sikeresen párosodni és utódokat nemzeni más állatfajokhoz tartozó egyedekkel. Ezt jeleníti meg Bordeu doktor *A beszélgetés folytatásában* azzal a javaslatral, hogy kezdjenek dietetikus kísérletekbe, tápláljanak egyformán kecskéket és embereket, a végén pedig megszülethetnek a kecskeemberek, mintegy a faunok modern utódaiként. Ez kiváló kiindulópont lehetne egyfajta szekularizált szerelemértelmezéshez annak kapcsán, ami a 21. században megy végbe az emberlét tudatos és minden határ előbb-utóbb végbevitt lebontásával járóan radikális megváltoztatásával. Így aztán nem meglepő, hogy a *Pótlás*ban Diderot voltaképp visszavonja a szerelmet mint az emberi lények halmazából képződő bármely heteroszexuális pár kiválaszt(ód)ásának eszközét, mely párok alkalmasnak tűnnek minél nagyobb számú utód nemzésére. Nem nagyon volna eszköze arra, hogy ellenálljon bármely kísérletezésnek, amely a megtermékenyítés szempontjából hasznos módszerek kidolgozására irányulna, mint ami végső soron a társadalom teljesen lecsupaszított érdekét jeleníti meg. Annak, hogy nem tudna s talán nem is kívánna ellenállni a fausti kísérletezésnek a termékenység fokozása érdekében, egyértelmű jelzése, hogy visszavon minden kulturális tilalmat, amely bármely – vallási, családi – alapon korlátozná a lehetséges párosodásokat, ezzel csökkentve a termékenység bizonyuló szexuális együttlétek növelésének statisztikai valószínűségét. A párosodásra vonatkozó egyetlen tiltás a megtermékenyülés bármely okból való lehetetlensége esetére korlátozódik.

Diderot Tahitijában nincs romantikus szerelem, sem az európai romanticizmus metafizikai értelmében, sem a mai angolszász világ szinte teljességgel szexuális értelmében. Nincsenek titkok, nincsenek tiltások: nem számít, ha a közösülésben párosulandók közeli rokonok vagy akár csak az egyik olyan vallásos rendhez tartozik, melynek tagjai számára tilos a szexuális ténykedés.

A *Pótlás* szövegében egy öreg tahiti bölccsel találkozunk, aki a fikció szerint a lehető legegyszerűbb „érvekkel” győzi meg az európai felfedezőket együtt

érkező katolikus papot, hogy felejtse el vallási fogadalmát és vegyen részt abban a folyamatos kísérletezésben, melynek tétje, hogy teherbe ejtsék a tahiti vendéglátó lányait, sőt még a feleségét is. Mindennek első közelítésben nincs más célja, mint az utódok megsokszorozása.

Van ugyanakkor egy mélyebb alapja is annak, hogy Diderot kísérleteiben figyelmen kívül hagyatja szereplőivel a hagyományos társadalmi és kulturális normákat. Ez az alap a *Gondolatok* és az *Álom* világszemlélete, amelyet csak azért nem lehet panteisztikusnak nevezni, mert hiányzik belőle az isteni szférája, a *theosz*, mely a *panhoz*, a „minden”-hez volna kapcsolható. *Metafizikainak* sem nevezhető ez a világszemlélet, mivel egyáltalán nincs „hely” az atom- vagy molekulaszzerű részecskékből összetevődő *fizikai* univerzum mögött vagy fölött. E tézisnek további illusztrációja Diderot imént említett merész gondolkísérlete *A beszélgetés folytatásában*, ahol az *Álombeli* beszélgetéshez hasonlóan D’Alembert fél-álmait hallgatja s értelmezi a páros. A beszélgetés leglényegesebb eleme, hogy Diderot megengedi szereplőinek, hogy eljátszanak a bármely *emberi* kultúra mélyén rejlő tilalom feladásának gondolatával, azzal ugyanis, hogy szabad volna föladni az elvet, mely szerint a közösülő pár mindkét tagja ember kell, hogy legyen. A Bordeu-ként és Espinasse-ként felléptetett szereplők révén mérlegeli az előnyöket és hátrányokat arra az esetre nézve, ha sikerülne termékeny közösüléseket előidézni emberek és kecskék között, melyek eredményeként kecskeemberek jönnének a világra – a szó legszorosabb értelmében.

Bordeu: [...] kishitűségünk, irtózásunk, törvényeink, előítéleteink miatt igen kevés kísérletet végeztek, nem tudjuk, melyek lennének a tökéletesen eredménytelen párosítások; mely esetekben egyesülne a hasznos a kellemessel; milyen fajokkal lehetne változatos módon és folyamatosan kísérletezni; nem tudjuk, hogy a faunak valóságos vagy mesebeli figurák-e; hogy száz különböző módon nem az öszvérféléket sokszoroznánk-e meg, és hogy az ismert öszvérfélék valóban meddők-e? De különös, hogy igen sok művelt ember tanúskodik annak igazsága mellett, ami pedig nem igaz; azt állítják, hogy az érsek baromfiudvarában láttak egy gyalázatos nyulat; ez a kakast helyettesítette vagy húsz gyalázatos tyúknál, s a tyúkok beérték vele; hozzáteszik, hogy mutattak nekik ebből a bestialitásból származó, szőrrel borított csirkéket is. Gondolhatja, hogy a bolondját járatják velük.

Espinasse: De hogy érti a folyamatos kísérleteket?

B: Úgy értem, hogy az élőlények körforgása fokozatos, hogy összeolvasztásukat elő kell készíteni, így ahhoz, hogy ezek a kísérletek sikerüljenek, messziről kellene elindulni, és előbb azon kéne munkálkodni, hogy az állatok azonos táplálkozás révén kerüljenek közel egymáshoz. [...] Különleges megfontolások alapján a kecskét választottam.

E: S e megfontolások?

B: [...] Így erős, értelmes, fáradhatatlan, gyors fajt nyernénk, amelyből kitűnő szolgálokat faraghatnánk. [...]

E: Hamar, doktor, hamar lásson munkához, és teremtsen nekünk kecskeembereket!

B: Fenntartás nélkül hozzájárul ehhez?

E: Álljon csak meg, most jut eszembe, egy: az ön kecskeemberei feslettségükben fészkezhetetlenek lennének. [...] A tisztességes asszonyok nem lesznek többé biztonságban; a kecskeemberek vég nélkül szaporodnak majd, és végül kénytelenek leszünk agyonütni őket vagy engedelmeskedni nekik. Már nem kérek belőlük, nem kérek.¹⁴

Végül tehát Espinasse kisasszony már egyáltalán nem ragaszkodik ahhoz, hogy bevezessék a legradikálisabb kísérleti módszert a természetfilozófiába, amely nagyjából-egészében megfeleltethető annak a genetikának, melynek az utóbbi száz évben kétségkívül voltak üdvös, ám igencsak tragikus „eredményei” is. Ám hogy az írásunk elején fölvetett aktualitásokhoz visszakanyarodjunk lezárásképp, annyit mindenképp érdemes rögzíteni, hogy az embernek a jelek szerint egyre extenzívebbé és intenzívebbé váló szimbiózisa mind az állatokkal, mind a mesterséges intelligenciákra épülő robotszerű „lényekkel” hangsúlyosan felvet, vagy fel fog vetni olyan kérdéseket, amelyekre Espinasse kisasszony utolsó replikájában a maga részéről viszonylag egyszerű választ ad. Ám kérdés, vajon leálítható-e még a nem csupán egy tudós „élcsapat”, de az emberiség jó része által elindított és támogatott „kísérlet”. S ha netán nem, akkor vajon „agyon lehet-e majd még ütni” e lényeket, vagy a nekik való engedelmeskedés már elérte, vagy rövidesen eléri azt a fokot, amelyen ez már lehetetlenné válik, mert – mint Nádas Péter *Egy családregény vége* című művében – a kezünket harapó kígyót követ csapkodva már saját kezünket is ütjük?¹⁵

IRODALOM

- Diderot, Denis 1983. *Válogatott filozófiai művei*. Ford. Csatlós János. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Deulcuze, Gilles 1998. *Hume és Kant*. Ford. Ullmann Tamás. Budapest, Osiris-Gond.
- Du Châtelet, Emilie 2009. *Selected philosophical and scientific writings*. Chicago and London, The University of Chicago Press.
- La Mettrie, Julien Offray de 1783. *L'école de la volupté*. Genève: k.n. (E műcím csak egy címváltozata a *La volupté*-nek, az 1745-ben megjelent *La volupté* és az 1746-ban megjelent *L'école de la volupté* ugyanaz a szöveg.)
- La Mettrie, Julien Offray de 1981. *Filozófiai művek*. Ford. Horváth Henrik – Zigány Miklós. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- La Mettrie, Julien Offray de 2002. *L'Art de jouir*. Paris, Éditions de Boucher.
- Ludassy Mária 1975. *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Budapest, Gondolat.
- Mandeville, Bernard 1724. *A modest defence of publick stews*. London, A. Moore.
- Nádas Péter 1977. *Egy családregény vége*. Pécs, Jelenkor.

¹⁴ Ludassy 1975. 489–490.

¹⁵ Nádas 1977. 50–53.

- Schmal Dániel 2007. The Problem of Conscience and Order in the *Amour-pur Debate*. In Boros Gábor – Herman de Dijn – Martin Moors szerk. *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy*. Leuven–Budapest, Leuven University Press – Eötvös University Press. 113–123.
- Schmal Dániel 2015 *Az elme filozófiája a kora újkorban. A test-lélek probléma*. Budapest, Gondolat.
- Maupertuis, Pierre Louis Moreau de 1745/2012. *Venus physique*. Paris, Hachette Livre-Bnf.
- Voltaire [François-Marie Arouet] 1964. *Dictionnaire philosophique*. Paris, Garnier-Flammarion.
- Voltaire [François-Marie Arouet] 1983. *Filozófiai ábécé*. Ford. Gyergyai Albert – Réz Pál. Budapest, Európa.