

Rousseau és az Új Héloïse¹

HELLER ÁGNES

A regény filozófiai felépítése

A Nouvelle Héloïse felépítése kettős. Van egy *filozófiai rendszere* és egy *művészi rendszere*. Rousseau állandóan arra törekszik, hogy ezt a két rendszert összeegyeztesse, ne törje meg se a művészi, se a filozófiai logikát. Ez azonban olyan kísérlet, mely nem mindig járhat sikerrel. De ha valamit feláldoz, akkor mindig a művészi következetességet áldozza fel a filozófia kedvéért.

A filozófiai szerkezetet a hegeli *Szellem fenomenológiája* felé mutat. A mű két, szigorúan elhatárolt részre oszlik. Az első tartalmazza a valóság képét, a világ meghódítását a *szubjektív szellem* szempontjából, második a gondolatok, eszmék valóságos talaját egyrészt, realizációját a valóságban másrészt, tehát az *objektív szellem* birodalmát.

Az első részben a főhősnek neve nincs (nem tudjuk meg a nevét), a filozófus már ezzel is a szubjektivitás álláspontját jelzi — mint ahogy hasonló funkciót tölt be a névtelenség a XX. században Kafka regényeiben. A második részben, mikor megtalálja helyét egy objektív világban, a hős névvel lép elénk. S Rousseau aláhúzza, hogy az objektíválódott világban mindenkinek fel kell adnia valamit szubjektivitásának végtelenségéből: a Saint-Preux név — *álnév*, az „igazi” rejtve marad. Az első rész szerelmi történet. Szerelmi történet, de nem szerelmi konfliktus. Ugyanis maga a szerelem kezdettől fogva adott, problémátlan, rendben van. A szubjektív érzés a két főhős — Júlia és Saint-Preux — alappátosza, s az ehhez a szenvedélyhez való viszony határozza meg az összes többi hősök helyét a cselekményben (Mylord Eduardét, aki maga is szerelmes Júliába, Claraét, aki óvja és pártolja a szerelmet, az anyáét, aki eltűri, az apáét, aki nem tűri el). A regény úgy épül fel, hogy bemutatja: ez a szubjektív pátosz érvényesíteni akarja önmagát, s eközben mindig újra és újra a valóságba ütközik. Új utat keres, megint a valóságba ütközik, újra új

¹ Az itt közölt tanulmány az eredeti rövidített variánsa. Az első — terjedelmi okokból — kimaradt fejezet tárgyalja az Új Héloïse helyét Rousseau oeuvre-jében, továbbá Rousseau és Diderot elvi szakításának történetét és okait. A Nouvelle Héloïse Rousseau múltat elemző művei után, jövőbe pillantó munkái előtt született, s kora emberének életproblémáira kívánt választ adni. Ezért szinte enciklopedikusan foglalja össze Rousseau munkásságát. Ez már önmagában indokolja, hogy nagyobb tanulmányt szenteljünk elemzésének. De van ennek a problémának ma egy különösen korszerű vonatkozása is. Az utóbbi időben megjelent számos Rousseau-tanulmány igyekszik a francia felvilágosító elidegenedési elméletét a marxival azonosítani, jobban mondva a marxi elméletet Rousseau-i alapokra visszavezetni. Ezt az álláspontot részletesen bíráljuk, mikor nagy teret szentelünk a Rousseau-i elidegenedés-elmélet elemzésének és a marxitól lényegében elválasztó jegyek kimutatásának. Mivel ez elidegenedési-elmélet ebben a regényben elemezhető az össz-Rousseau-i koncepcióval közvetlen összefüggésben, a Nouvelle Héloïse problémáinak kibontása a legjobb alkalom ezen aktuális követelmény teljesítésére is.

utat keres, megint a valóságba ütközik. Ez a dialektika háromszor ismétlődik meg, mindig nagyobb szenvedéllyel, nagyobb ellenállással, nagyobb robbanással. Első nekifutásban azzal végződik, hogy St.-Preux-nek ott kell hagynia állását, másodikban, hogy ott kell hagynia Meillerit, nem láthatja többé Júliát, harmadikban, hogy fel kell hagyni a levelezéssel, Júlia férjhez megy, el kell felejtene. A hősök alapmagatartása érzelmiekben messzemenően aktív ugyan, de a cselekvés területén *passzív*. Éppen, mert szubjektív pátozt tudnak csak a világgal szembeállítani, a világ minden visszaütésére fájdalommal, kétségbeeséssel, visszahúzódással, szenvedéssel reagálnak, St.-Preux számára mindhárom alkalommal felmerül a végső menekülés, az öngyilkosság perspektívája. Igaz, van egy másik, nem kevésbé fontos alapmagatartásuk is: az erényé. De az erény — az első részben — a valóságtól való visszavonulás spiritus rectora. St.-Preux saját felelősségére neki menne a falnak. De nemcsak saját feje a tét, hanem Júlia egyfajta igénye is: ezért tanácsol az erény mindig visszavonulást. A világ ellen lázadnak, anélkül hogy lenne valami elképzelésük arról, mit fognak kezdeni magukkal, mit a világgal.

A második rész középpontjában nem a szerelem, hanem a házasság, a család, a közösség áll. A hősök magatartása a világhoz cselekvő, aktív. Rendet, világot, emberi rendet és emberi világot építenek. A konfliktusok struktúrája egész más. Nem elmenekülés a világból, hanem odafordulás a világhoz minden összeütközés eredője. A nagy kivétel Júlia halála. De csak viszonylagos kivétel. Ha Júlia az első részben halna meg (nem véletlen, hogy akkor is *haldoklik*), akkor az összes hősök sorsa összeomlana. Mikor a második kötet végén meghal (miután részt vett egy objektív világ megteremtésében), halálával semmi sem omlik össze. Az élet megy tovább. Tudjuk, hogy Rousseau-nak eredetileg az volt a terve, hogy Júlia és St.-Preux utolsó nagy szerelmi élményükkor együtt fulladnak be a tó vizébe. Költőileg ez a szerelmi halál szebb lett volna. De nem illett a filozófiai koncepcióba. Júlia halála kiindulópontja a végső változatban az anyai kötelesség — fulladó kisfiát menti ki —, tehát hangsúlyozom, *objektív* kötelesség —, amin az sem változtat, hogy az anyai érzés éppen olyan szubjektív-szenvedélyes Juliánál, mint a szerelmi — s csak az, hogy meg *akar* halni a gyógyíthatatlan szerelem következménye. De St.-Preux nem halhat meg — a filozófiai koncepció akkor csorbát szenvedne.

A Rousseau-i hősök elméleti és gyakorlati alapproblémái (alappátoszukon kívül és ez után): kapcsolat a néppel, kapcsolat a természettel, a „nagy világ” megértése, tudományos és művészi ideológia, vallás. Nos: mindezek a problémák a műben kétszer vetődnek fel: az első részben és a második részben. Egyszer a szubjektivitás szempontjából, másszor az objektivitás szempontjából. A néppel való kapcsolat az első részben *külsődleges*. A fiatal házitanító elmegy meglátogatni a svájci hegyifalvakat, tanulmányozza az ott élő nép természetes egyszerűségét, vágyódik ez után az elvesztett egyszerűség után. A második részben a kapcsolat egész más. A nép úgy jelenik meg, mint Wolmarék házanépe, mint egy dolgozó, szervezeten szórakozó közösség. A természet az első részben vad-természet. Zuhogó patakok, meredek sziklák, ahova a szerencsétlen szerelmes a sors elől menekül. A második rész természete a megemberesített természet. Parkok, melyekben az emberi kéz szándékoltan utánozza a vadságot, lugasok stb., tehát a természet mint az ember műve, mint kertművészet. Az első részben St.-Preux Párizsban találkozik a „nagyvilággal”. Amit a fővárosról elbeszél (később részletesen elemezzük): a fetisizmus modern jelenségeinek leírása. A második részben ugyanennek a jelenségnek

ökonomiai alapjaival ismerkedünk meg. A vallás az első rész végén úgy jelenik meg, mint Júlia vallásos szükséglete, a második részben mint objektív társadalmi jelenség.

Ha a hegeli terminológiával élünk, akkor azt mondhatjuk, hogy Rousseau Nouvelle Héloïse-ében a szellem szintén kétszer futja meg a maga pályáját. Ennek a fenoménnek azonban itt nincs efféle misztifikált értelme. A valósághoz való kétféle emberi viszonyról, a valóság megértésének és alkotásának kétféle lehetőségéről van szó. Lényegében St.-Preux gondolatai futják be kétszer a megismerés pályáját, egyszer úgy, hogy mint elvont egyén áll szemben egy idegen valósággal, másodszor úgy, hogy kap egy „kulcsot” a valósághoz: egy kis közösség kulcsát, melynek segítségével a világ valóságos viszonyait nemcsak megismeri, hanem együttselekedni is tud. Ahogy Rousseau kifejezi: színész és néző egy személyben.

A mű első részének uralkodó hőse St.-Preux, a második részé Wolmar. Igaz, mindig Júlia a központi alak, akinél a szálak összefutnak, csakhogy Júlia házassága előtt egészen St.-Preux-höz alkalmazkodik, házasságában pedig ugyanúgy férjéhez. Ez még levelei stílusának megváltozásában is kifejeződik. Szubjektívból az objektívbe vált át.

A regényben Rousseau az összes fő *magatartás típusokat* fellépteti, melyek „a jó” határán belül vannak. E magatartás típusok megalkotásánál filozófiai tipológia szellemében járt el. Természetes, hogy ennek következménye — az alakok bizonyos elvontsága — elkerülhetetlen. Műtán tiszta filozófiai típusok a valóságban nincsenek, a figurák számos szituációban a természet-ellenesség látszatát keltik. Helyesen írja Schiller: „az érzés igaz, csak tárgya mesterkéltséggel és kívül esik az emberi természetén”. Vizsgáljuk most meg ezeket a filozófiai típusokat.

Clara, az *átlag-jó* képviselője. Természetes indulatai jók, de nem erősek, sosem válnak szenvedéllyé. Érzelmek és értelme harmonikusak, egységesek. Nagy konfliktusokat nem ismer, megtalálja helyét a konvencionális kötelékek között, de nem keresi a rendkívülit, nincs szüksége az erényre.

Mylord Eduard Bomston: természetes és világgép egységének megtestesítője. Tudatosabb Claránál. Temperamentuma és filozófiája egyaránt *sztoikus*. Az erény nevében cselekszik, de ez sosem esik nehezeére.

E két hős viszonya a valláshoz egyaránt konvencionális. Elvben elismerik, de gyakorlatban nem törődnek vele. — Ők reprezentálják a kor „jó” embereinek a három főhőshöz való viszonyát. Ugyanakkor ők a történelmi múlt jelzői is. Clara a *természetes állapot* magatartásáé, Mylord Eduard az *antik köztársaságok polgárának* magatartásáé. Ugyanakkor a három főalak a jelenkor tipikus alapmagatartásainak tézise, antitézise és szintézise.

A *tézis*, az első szélsőséges alaptípus Saint-Preux. Nála a szenvedélyek, az érzelmek uralkodnak. Ezek a szenvedélyek is vezetnek, innen ered a rendkívül sok *ingadozás* választásaiban. Gyakran váltakozik lelkében a remény és a kétségbeesés. Lelkesedik az erényért, mely a szerelem mellett élete alappátosza, de kétségbeesésében így is tud beszélni: „Túl sokba került nekem érzéstelenné lenni, jobb, ha lemondok az emberiségről.” Szünetei hullámmásának ellentmondó elmélete. Ugyanis filozófiailag St.-Preux éppen úgy sztoikus, mint Mylord Eduard, csakhogy, mivel érzelmek uralkodnak természetén, sztoicizmusát sosem, vagy csak ritkán tudja érvényesíteni. Érzelmek világán többnyire a *fájdalom* uralkodik, világgépe ugyanakkor *optimista*. A természetvallás híve ugyanúgy, mint később az Emil-ben a szavojai vikárius.

Wolmar St.-Preux ellentípusa. Jellemében az ész, az *értelem* dominál. Racionalista és *ateista*. Ugyanakkor érzelmi világa szűkösebb. Jó ugyan, de nem szenvedélyes. Ezért nem tud Júliában szerelmet, csak tiszteletet és szeretetet kelteni, s mégis ezért tud egyáltalán tiszteletet és szeretetet kelteni. Jól érzi magát a világban, világképe ugyanakkor *szeptikus*.²

St.-Preux-ben és Wolmar-ban van egy *közös* jellemvonás. Ez a *passzivitás*. St.-Preux szenvedélye minden szélsősége mellett passzív, szenvedő (szinte élvezzi a szenvedést). Wolmar értelme ugyancsak *szemlélődő*. Wolmarnak Júliára van szüksége ahhoz, hogy cselekedjen. Mert a cselekvés alapja a szintézis: *érzelem és értelem harmónikus szintézise*.

A második rész Júliája képviseli tehát a cselekvőképes erényt. Ezért világítja meg Júlia szinte fényforrásként az egész clarensi világot.

Itt azonban közbeszól a regény *regény* volta, a mű művészi koncepciója, az alak művészi dialektikája. Az a Júlia, aki mint filozófiai típus az ellentétek dialektikus egységét testesíti meg, mint művészi típus halálra van ítélve. Ezért talán Júliánál legszembetűnőbb a megformálás következetlensége, kettősége. Ahogy Schiller megfogalmazza: „Vagy beteg érzékenysége uralkodik rajta és a kínosságig fokozza érzelmeit, vagy gondolkodóereje rak bilincset képzeletére és a fogalom szigorúságával megsemmisíti a kép kellemét”.

A három férfi hős jellemzője, hogy egyaránt megjárják a „nagy világ”, „kis világ”, „személyes kapcsolatok” (barátság, szerelem) útját. Két hősről ezt csak megtudjuk, a harmadiknál átéljük. Wolmar a levelében beszéli el történetét, Mylord Eduard szerelmi kalandjáról egy függelékben veszünk tudomást, St.-Preux-vel viszont együtt élünk át mindent. Wolmar útja: 1. nagyvilág, 2. kiábrándulás és magányosság (mint nem érzelmi ember közvetlen-szenvedélyes szerelmi és baráti kapcsolatok kiépítésére nem képes), 3. kis-világ (közösség). Mylord Eduard útja: 1. nagy-világ (házaja iránti kötelességeinek teljesítése), 2. szerelem, 3. „kis világ”. Végül St.-Preux útja: 1. szerelem, 2. nagyvilág, 3. „kis világ”. Tehát mindenki, aki Clarensba érkezik, *csalódásokból* érkezik. Már előbb csalódott a társadalomban, a „nagy világ”-ban. Még a szerelemről való lemondás is mindkét esetben a társadalmi állapotok következtében szükségszerű. A csalódás azonban csak relatív. S ennyiben mindegyik hősének beállítotttsága Rousseau-éval azonos: *csalódnak a világban, de nem csalódnak az emberekben*. Magyarul: lehetségesnek tartják egy emberséges kis sziget felépítését. Meg kell azonban jegyeznünk: a regény ott ér véget, mikor St.-Preux és Eduard Clarens-ba jönnek. Hogy itt sikerül-e tényleg megtalálni önmagukat — ezt a kérdést Rousseau nyitva hagyja.

A Nouvelle Héloïse klasszikus *nevelési regény*. St.-Preux nevelési regénye a szubjektivitástól az objektivitásig, a világ ellen való lázadástól, a világban való helytállásig. Lehetne így is nevezni: „St.-Preux tanulóévei”, ahogy meg lehetett volna írni „Wolmar tanulóéveit”, vagy „Eduard Bomston tanulóéveit” is. A nevelési regényhez természetesen nem csak a nevelt tartozik hozzá, hanem a nevelő is. Mert nem egyszerűen egy ember fejlődése a valóságban átélt konfliktusok súlya alatt, hanem *irányított* fejlődés is. Így irányítja hol jobban, hol kevésbé jól láthatóan az első kötetben Eduard, a másodikban Eduard és Wol-

² Egyes források Wolmar alakjában Holbachra vélnék ismerni. Magam részéről ezt az azonosítást azért tartom valószínűtlennek, mert Rousseau a regény megírásának idején már igen rossz viszonyban állt Holbachcal, benne nem elsősorban az ateistát látta, hanem a burzsoázia megtestesítőjét és tisztességtelen, pénzéhes embert. Mindez ellentmond Wolmar tiszta jellemének.

mar hősünk nevelődését. (Gyakran beleszól ebbe Júlia is.) A döntő fordulónál mindig megjelenik az idősebb barát, aki egy mozdulattal, egy szóval, egy elméleti fejtegetéssel (ez nagyon fontos!) visszatartja a fiatalembert egy-egy ballépéstől, nem utolsósorban az öngyilkosságtól. Wolmar itt a felvilágosító-nevelő azon típusa, mely később igen gyakran tűnik fel a felvilágosodás korában és az azt közvetlenül követő időkben. Alakjában hol a Wilhelm Meister abbéjának, hol Mozart Sarastrójának egyik első megfogalmazására ismerünk. „Ártatlanság, és béke lakik itt”, „itt barátságot, vendégszabadságot, tiszteletet és bizalmat fog találni” — ezekben a szavakban, melyekkel St.-Preux-t Clarensba hívja, már felcsendülnek az „itt megtisztul a lélek” motívumai. — Különösen jelentős ebben az irányításban a *próbára állítás*. Mylord Eduard és Wolmar többször próbára teszik St.-Preuxt, azaz mesterségesen olyan szituációkat teremtenek, ahol a helytállásban vagy helyt nem állásban világosan megnyilvánul a fiatalember karaktere. S ekkor megfigyelik St.-Preux viselkedését, konstatálják, hogy megállta a helyét, s hogy ez vagy az a próba lépés volt előre egyéniségének harmonikus kibontakozása felé. A próbára tevés a nevelés sajátos formája. Maga a valóság nevel ugyan, csak hogy az ember elé néha „mesterséges valóságot” állítanak, vagy úgy intézik, hogy ezzel vagy azzal a konfliktussal, mellyel különben nem került volna szemközt (Mylord Eduard szerelmi ügyében való döntés), okvetlenül szembekerüljön. A felvilágosodás korának ez a sajátos nevelőeszköz lényegében különbözik a középkor tűz- és vízpróbájától, ahol a véletlenül, az „isteni gondviselésen” múlt, hogy valaki a próbát megállta-e, nem pedig egyéni erkölcsi erején. (A Varázsfuvolában a tűz- és vízpróba csak formailag a régi, hiszen az összkoncepció feltételezi, hogy a helytállás a hősökön, nem a kegyelmen múlik.) Ugyancsak lényegében különbözik az emberekkel való *játéktól*. Az efféle játékos magatartás is mesterséges körülményeket teremt a másik számára s annak reakcióit figyeli; I. Laclós Veszedelmes viszonyok-jában Merteuil marquise és Valmont vicomt magatartását. Itt a cél és az erkölcsi tartalom dönti el a különbséget. A játékos célja, hogy saját erejét kipróbálja, a másik ember az ő számára pusztán eszköz, gyakran olyan eszköz, melyet a játék során meg is akar semmisíteni. Erkölcsi tartalma tehát negatív. A próbánál a próbára tevő nem önmagát akarja igazolni — ez csak alárendelt mozzanat lehet, — hanem a próbára tett bizonyos tulajdonságait, ezekről akar bizonyosságot szerezni, s annak erkölcsi erőt akarja fejleszteni. A cél tehát egyrészt az emberismeret, másrészt a nevelés, s mindez pozitív erkölcsi értéktartalmú. Az ember sosem válik pusztán eszközzé.³ — Persze a próbára állítás sem mindig problémátlan magatartás. Sajátos a forrása, és sajátosak a határai is. Forrása kétségtelen a rendi erkölcs felbomlása, új, mozgó erkölcsi világ kialakulása, melyben az ember emberismeretének régi sémái elvesztették érvényességüket. Az emberismeret lehetőségére és tartalma nagy problémává válik. Mindig újra és újra ki kell az embereket próbálni, hogy biztosak legyenek erkölcsi értékükben. E próbák határai veszélyesek. Miután a valóság bonyolultabb a próbára tevő elképzeléseinél, a próba gyakran másképp „sülhet el”, mint ahogy ez előre elképzelte. Tragédiába is torkollhat. Egy bizonyos — csak jelzett — értelemben Júlia tragédiája is próba eredménye. Hiszen Wolmar próbára akarta tenni őt és St.-Preux-t, hogy tudnának-e egymással és együtt „erényesen” élni, tehát szívükben szerelemmel anélkül, hogy ez a szerelem tettekben is kifejeződjön.

³ A próbatétel különben nagy szerepet játszik az ebben az időben egyre szélesebb körökben elterjedő szabadkőműves mozgalomban is.

A próba — elvontan — sikerült. Az első találkozások Júlia és St.-Preux között az erény győzelméhez vezettek, Wolmar most már igazán bízik mindkettőben s tiszta szívvel kínálja a közös életet. Csakhogy Júlia jobban ismeri szívét. Ő fél önmagától és St.-Preuxtól is. Él benne a félelem, hogy valaminő *véletlen* esemény felboríthat minden eredményt, hogy a szerelem — akármit is tesznek — valamiképpen ki fog fejeződni. Ezért menekül halálba. Ahogy St.-Preux-nek világosan meg is írja búcsúlevelében: „Arra gondoltunk, hogy együtt éljünk: ez az egyesülés nem volt jó. Az ég jótéteménye, hogy elébe jön, mert kétségtelen hogy szerencsétlenségnek jön elébe”. Majd: „Életem árán megvásároltam a jogot, hogy bűn nélkül szeresselek és ezt neked még egyszer megmondhassam.” Az tehát, hogy Wolmar és Eduard azzal „próbálkoztak”, hogy az erénytől legyőzött szerelem talajára építsék „kis világukat”, hozzájárult Júlia pusztulásához. Drága nevelési „siker” volt ez. Ismétlem: Júlia halálának ez csak egyik összetevője. De hogy összetevője, mutatja, hogy Rousseau világosan látta a „próbára tevés” határait.

A regény művészi felépítése

Az Új Héloïse filozófiai regény, nevelési regény és szentimentális regény. Hogy hatására utaljunk: együtt és egyszerre van meg benne a Wilhelm Meister tanulóéveinek, a Wilhelm Meister vándoréveinek, a Vonzások és választásoknak, továbbá a Werthernek magva. A legnagyobb hatást korára azonban nem filozófiai koncepcióival, hanem szentimentalizmusával tette. Ezért röviden rá kell térnünk a mű művészi felépítésének problémáira is, s meg kell mutatnunk helyét a szentimentális regények sorában.

Szentimentálisnak akkor nevezhetünk egy regényt, ha a mű hőse, akivel az író *relative leginkább azonosítja magát* szentimentális hős. Nem szentimentális regényekben is vannak szentimentális hősök — mint pl. Sophie Western a Tom Jonesban —, továbbá szentimentális regényekben is vannak nem szentimentális hősök — akár Albert a Wertherben. Ugyanakkor aláhúzom a *relatív* azonulást is. Richardsonnál például feltétlen az azonosulás a művész és szentimentális hősei között — ez a műveknek unalmas pátozt kölcsönöz. De akár Goldsmith-t nézzük a Wakefieldi pap-ban, akár Rousseau-t a Nouvelle Héloïseben, akár Goethét a Wertherben, nem kerülheti el figyelmünket az, hogy a művészek mindig meg-megújuló fenntartással ábrázolják szeretett hősük szentimentalizmusát s a tetteket, melyekhez vezet. Ők a szentimentalizmust nem mint *absztrakt magatartást* igazolják, hanem mint egy bizonyos konkrét szituációban szükségessé vált magatartást. Tehát megmutatják gyökereit a társadalom és a hősök rokonszenves emberi magvának kölcsönhatásából született *világnezetű eredőben*.

Az Új Héloïse-nak lényegében egy szentimentális hőse van: St.-Preux, ezenkívül szentimentális Júlia is az első részben, mikor szellemileg St.-Preux befolyása alatt áll. De itt is bizonyos fenntartásokkal, nagyobb érzelmi önfeleggyelemmel, ami azután túlsúlyra jut a Wolmarral kötött házassága utáni időben. Miután a mű levélregény, az író képes az eseményeket (gyakran ugyanazt az eseményt többször) különböző emberek szempontjából elbeszélni, olyan hősök szemével is, akik kritikailag állnak szemben a szentimentális magatartással. Így e magatartás mindig megkapja reális helyét a társadalom egészéhez és más lehetséges emberi magatartásokhoz viszonyítva is. Rousseau itt arra is

törekszik, hogy a főhősök létszféraját kétfelől kontrasztírozza. Egyfelől a „fent”-tet, másfelől a „lent”-tet állítja velük szembe. Ezért jelzi két párhuzamosan haladó szerelmi konfliktus történetét. Az egyik Claude Anet és Fanchetté, Wolmar szolgáláié, mely a „lent” világában játszódik, a másik Mylord Eduardé, mely a „fent” világában, a társaság szférájában bontakozik ki. E két párhuzamosan haladó szerelem konfliktusai jelzik a tragikum szükségyszerűségét. (Persze sem Fanchette és Anet, sem Mylord Eduard szerelmi története nem végződik tragikusan. De azért nem, mert a hősök itt nem tragikus figurák, nem pedig mintha a tragikum lehetősége az eseményekben nem merülne fel.) — Hogy a szentimentalizmus a legszentimentálisabb hősből is mennyire feltételes magatartás, azt Rousseau mind a levelek tartalmában, mind stílusában jelzi. Amikor a két szerelmes sorsa kétségbeejtő, a levelek tartalmilag és stílusában is messze-menően szenvedélyesek, formátlanok, zabolátlanok és érzélgősek. Mihelyt azonban néhány pillanatra úgy látszik, hogy a dolgok rendbe jönnek, a levelek tartalma és stílusa is egészen megváltozik. Objektív tárgyokról kezdenek levelezni, a természetről, művészetről értekeznek, nyugodt objektív hangon. A szerelem kifejezése leegyszerűsödik, a mondatok rövidülnek, a pátoszt csendes nyugalom és harmónia váltja fel. Abban a pillanatban azonban, mikor a viszonylagos biztonság felborul, újra, magasabb fokon visszatér a szentimentális tartalom és stílus. A feltételesség művészileg is igazolva van.

Bármennyire is megmutatja Rousseau a szentimentalizmus gyökerét, bármennyire szükséges reakciónak tartja bizonyos karakterű, társadalmi helyzetű és világnézetű embereknél — elsősorban fiatalembereknél —, a direkt kritika hangjai is sokszor felcsendülnek a levelekben. Júlia például így írt St.-Preux-nek: „Hogy tudod magad ennyire lealacsonyítani és mint egy asszony siránkozni és panaszkodni és mint egy őrjöngő viselkedni? . . . Tanuld meg a szerencsétlenséget elviselni és légy férfi!” Tehát Júlia a szentimentális magatartásban femininséget, az önfegyelmet hiányát bírálja. Megjegyzem, hogy ugyanez a motívum a Wertherben is felcsendül. „Legyen férfi” — mondja Charlotte a fiatal szerelmesének. Wolmar, mint nevelő, a szentimentalizmust fenomenológikailag elemzi. Szerinte az emberi magatartás szükséges, de túlhaladandó foka, állapota. „Az ön szíve, kedvesem, rég győzött értelmével. Filozofálni akart, mielőtt képes lett volna rá; az érzelmeiket értelemnek nézte, s meglepődve azzal, hogy minden dolgot az Önre tett benyomás után értékeljen, a dolgok igazi értékét sosem ismerte. Egy becsületes szív mindig az igazság első szerve lehet; aki semmit sem érzett, semmit sem tud tanulni, csak tévedésektől tévedésekhez ingadozhat . . . mert a dolgoknak az emberekhez való igazi viszonya . . . mindig rejtve marad előtte. De a tudomány első lépcsőjére korlátozza magát, aki nem tanulmányozza a *dolgok egymáshoz való viszonyát*; hogy jobban tudja ítélni *hosszánk való vonatkozásait* is. Az emberi szenvedélyeket ismerni nagyon kevés, ha az ember nem tanulja meg értékelni a tárgyakat”.

Kétségtelen, hogy ez a fejtegetés Wolmar karakterét fejezi ki. De a mű egész összefüggéséből világos, hogy Rousseau nézetei itt találkoznak Wolmar kritikájával. Szerinte is a szentimentális hős alapvető vonása, hogy a dolgok belső összefüggéseihez nem hatol le, hogy megmarad a benyomás, a *közvetlen érzékelés* színvonalán. Itt azonnal egy megszorítást kell tennünk. Az, hogy a szentimentális hős nem hatol bele a dolgok logikájába, korántsem azt jelenti, hogy csak *saját személye* érdekli. A szentimentális ember — ez Rousseau álláspontja s ez a miénk is — *másban* és nem önmagában keresi megvalósulását, az élet és saját élete értelmét. (Mint látni fogjuk a többi között ebben is külön-

bőzik a romantikus hőstől, a romantikus magatartástól.) Ez a más azonban *vagy érzékileg konkrét, vagy absztrakt eszmény*. Mind az érzéki konkrétság, mind pedig az absztrakt eszmény közvetítések nélkül jelenik meg. Magyarul: a szentimentális hősből nincs meg a dialektika iránti érzék. Akár absztrakt eszmény, akár konkrét — érzéki — más elérésére törekszik, viszonya a világhoz mindig szubjektív marad. Ha, mint mondtuk, a Nouvelle Héloïse szentimentális regény, ennyiben a szubjektív-szentimentális magatartás kialakulásának és egyben csődjének regénye, amennyiben nevelési regény: a szentimentális magatartásból való kibontakozás regénye.

De térjünk vissza a közvetlen-érzéki magatartás két tárgyához: a konkrét más-hoz és az elvont eszményhez. A konkrét más *egy* ember, akihez a szentimentális lény *minden* érzelmét, *minden* szenvedélyét köti. Egészen abban a másik emberben, azért a másik emberért él, nélküle élete értelmét veszti. Az érzelmek, melyek a másikkal kapcsolódnak, többnyire szerelem, de lehet barátság is, mint Schiller Kezesség című balladájában. Az ilyen szentimentális szerelem vagy barátság mindent elsöprő hatalmát tehát nem annyira az érzelmek intenzitása, hanem a kizárólagossága teremti meg. Szépen ábrázolja ezt Goethe a Vonzások és választások-ban. Charlotte szerelme nem kevésbé intenzív, mint Ottiliáé, Hauptmanné mint Eduardé, de Charlotte és Hauptmann életét a szerelmen kívül más, még hozzá *objektív* kötelességek is uralják, s ezért nem válik szenvedélyük olyan rombolóvá, mint a másik párnál. — Szeretnék most egy fenntartással élni a szentimentális hőspusztá „érzelmi ember”-ként való értékelésével szemben. A szenvedély tárgyának *kiválasztásában* talán sehol sem játszik nagyobb szerepet a világkép, a gondolkodás, a reflexió, mint éppen a szentimentális hősnél. A klasszikus szentimentális hősök szenvedélye tárgyának kiválasztása sosem történik pusztán imperesszió, „meglátni és megszeretni” indítékból. Alapja mindig, hogy olyan tárgyat keressenek — és találnak — érzelmeknek, melyek *elvont eszményüknek* megfelel. St.-Preux-nek is, Werthernek is megvan az elvont eszménye a szépről és humánusról, mielőtt szerelmükre rátalálnak. A szerelem éppen azért válik olyan feltétlenné és magávalragadóvá, mert a hősnők *megfelelnek az elvont ideálnak*. A testvéreinek kenyeret szelő Charlotte éppen betölti azt az eszményképet, melyet Werther az elveszett népi egyszerűségről és tisztaságról alkotott. Mikor azonban az érzelmek kialakulnak, akkor valóban nem fékeznek többé sem a stoikus bölcsesség, sem a kompromisszumok spekulációi. Előrebocsátom, hogy azért, mert ezek az emberek, a szerelem és barátság tárgyai *az egyedüliek, akikben a korokban az elvont eszmény megvalósul*. S ennyiben a szubjektív magatartásának végső és egyedüli menedékei.

Mi a szentimentális hősök elvont eszménye? Ezt a problémát Schiller szépen közelíti meg a „Naív és szentimentális költészetéről” írott tanulmányában „Ameddig a természet gyermekei voltunk pusztán, boldogok és tökéletesek voltunk, szabadokká lettünk és elvesztettük mind a két tulajdonságot. Ebből kettős és nagyon egyenlőtlen sóvárgás fakad . . . sóvárgás a természet boldogsága után és sóvárgás a természet tökéletessége után. Az elsőnek elvesztését csak az érzéki ember siratja; a másodiknak elvesztését csak a morális ember gyászolhatja”. Majd később: „A természet nálunk eltűnt az emberiségből s mi azt csak ezen kívül, a lélektelen világban találjuk meg újra a maga igazságában.” A kiindulópont tehát a civilizált világnak mint „mesterkéltnak” szembeállítása a történetileg végleg elmúlt „természetes” világgal. Ugyanaz az ellentét, melyet Rousseau két Discours-jában feldolgozott. A szentimentális hőspusztá alapmagatar-

tása tehát *szembenállás saját korával* mint „természetellenessél”. (Hogy milyenek látja és miből vezeti le St.-Preux kora természetellenességét, azt majd az elidegenedés problémával kapcsolatban fogjuk elemezni.) Ezt a természetellenes világot a szentimentális hős *nem is akarja megérteni*, s ezért nem is látja és nem is láthatja benne azokat a reális magvakat, tendenciákat, melyek esetleg egy reális jövő kibontakozása felé mutathatnak. Eleve elveti a kiút keresését az adott objektivitásban, a jövőt mint a jelenben rejlő objektív tendenciát. Tehát, hogy visszatérjünk Wolmar kritikájára, St.-Preux nem vizsgálta meg a dolgoknak dolgokhoz való viszonyát, magyarul a társadalmi viszonyok objektív benső totalitását. Ezért nem ismerhette meg az embernek a dolgokhoz való reális viszonyát, magyarul: az ember helyét egy objektív társadalmi valóságban, az ember viszonyát az emberiesített, civilizált természethez (termelőerőkhöz). Hiszen mindez „természetellenes”, „mesterkelt”! Így nem marad más hátra, mint a „természetes” múltba való visszavágyódás, a közvetlen emberi viszonyokon (patriarchális viszonyokon) nyugvó primitív pásztortársadalom idealizálása. Az Új Héloïse felépítésében ennek nagy szerepe van. Mikor St.-Preux-nek először kell elhagynia Júliát, elmegy felkeresni eszméi birodalmát. A svájci hegyek között megismerkedik a primitív-patriarchális természetesség állapotával. Mindazért rajong, ami ezt megkülönbözteti a modern civilizációtól. A parasztok nem fogadnak el pénzt, mert nincs szükségük rá, nyoma sincs náluk a kényszernek, az „önzetlen humanitás” vezeti őket. De ugyanakkor világossá válik az is, hogy ezek a „természetes állapotok” nem azoknak valók, akik már átmentek a civilizáció iskoláján, hiszen az „egyszerű” emberek „inkább a szomorúság hiánya miatt, mint az örömök élvezete miatt érzik magukat boldogoknak”. Eszményei tehát itt nem lelnek objektív támpontra. Rahel kútjának ideálja máskor is felcsillan még, mint ahogy St.-Preux késői utódja, Werther is Rahelt látja a falusi kút mellett ültében, de éppen elvont eszményképpen, mely reális valósággá számára sosem válhat. A „mesterkeltséggel” szembeállított természetesség másik menhelye maga a természet. De a szentimentális hős számára a természet is ideál, sóvárgás tárgya, mivel a természethez való viszonya nem aktív, praktikus, átalakító, hanem passzív, élvező, szenvedő. A természetesség, amelyre vágyunk, már erkölcsös-emberi viszonyokkal teli természetesség (ezért nem megoldás a svájci paraszt idilli élete), de ez a fajta természetesség nemcsak hogy sehol sem létezik, hanem sem miféle módot nem is látnak ennek megteremtésére. Ezért marad az eszmény szubjektív.

Alá kell húznom, hogy Schiller megkülönbözteti a természet boldogsága és tökéletessége utáni vágyat. Nos, a nagy szentimentális hősöknél e kettő mindig együtt és egyszerre jelenik meg. A szentimentális hősök eszménye ugyan elvont, ők maguk azonban korántsem elvont emberek. Az *érzéki boldogság* éppen úgy hozzátartozik életigényükhöz, mint bármi más. St.-Preux szerelme éppen olyan kevésbé csak „plátói”, mint Wertheré. Az érzéki érintkezés mozzanata (legyen az szerelmi beteljesülés, csók, kézfogás stb.) érzelmeikben igen nagy szerepet játszik. A szentimentális hős *teljes ember*, az emberi teljesség éppen olyan igényével, mint a felvilágosodás polgári-materialista szárnyának hősei. A „természet boldogsága” itt a másikkal való teljes azonosulást jelenti, a szerelem az emberi igények minden oldalra megvalósulásának foglalatja az érzékitől a szép és a gondolkodás szférájáig, tehát nem az élet egyik oldala, hanem totalitás, boldogság.

Külön kell beszélnünk a tökéletesség utáni vágyról. A tökéletesség elvesztését Schiller szerint a *morális* ember gyászolja. A tökéletesség mint „természet”

többé nincs jelen. A „mesterkelt” világ tökéletlen, torz. A tökéletesség utáni vágy alapvető kifejeződési formája, hogy az ember *önmagában akarja a tökéletességet megvalósítani*. Ez az — erkölcsi — tökéletesség az *erény*. Miután erkölcs — a szentimentális hős szerint — a valóságban egyáltalán nincsen, az erény pusztán eszmény, melyhez az ember önmagát igazítja. Egész élete sziszifuszi munka, hogy elérje ezt az eszmét, hogy valóban erényessé váljék. A szentimentális hős „erény”-ének elemzésére még visszatérünk. Most csak annyit, hogy az érzelmi-boldogság természetessége utáni vágyódás nélkül létezhetik szentimentális hős. Csakhogy ebben az esetben a humánus totalitást éri csorba, az ember embertelenné válik vagy válhat, az erény emberellenessé. Így viszonylik egy Robespierre „erény”-e St.-Preux „erényéhez”. (Zárójelben teszem hozzá, hogy a robspierre-i erkölcs egésze, amennyiben egy világtörténelmileg szükség-szerű, progresszív és nagy tett végrehajtásának tartalma volt, magasabbrendűnek bizonyult a következményeiben korlátozott St.-Preux-inél.) Amennyiben a másik vonatkozás, a tökéletesség utáni vágy hiányzik, akkor hősünk nem szentimentális hős többé, hanem romantikus hős.

Eddig leírtuk a szentimentális magatartás fenomenológiáját. Most vesszünk egy pillantást történelmi-társadalmi gyökereire.

St.-Preux plebejus, éppen úgy, mint Pamela vagy Clarissa, mind a wakefieldi pap, mint Werther vagy Miller Lujza. (Schiller Ferdinandja ugyan nemesi származású, de pszichológiája plebejus. Ugyanez vonatkozik Rousseau Júliájára is.) Plebejus léteére keresi helyét egy világban, mely egyrészt még rendi, de amelyben másrészt — különösen a nagyvárosokban — már kialakultak a kapitalizmus termelési és társadalmi viszonyai. Nos, ezek a hősök szembenállnak *mind a rendi-feudális világgal, mind a fejlődő kapitalista termelési és társadalmi viszonyokkal*. Olyan polgári ifjak, akik észreveszik a kapitalizmus ember-telenségét is, akik tehát nem várják, hogy a polgárság harcából a feudális maradványok ellen kibontakozik az „ész birodalma”. Elhiszik, hogy a polgári „ész” képes a civilizáció végtelen fejlesztésére, de ugyanakkor nem bíznak abban, hogy realizálni fogja a humanitást, az erkölcsöt, a magasabb értelemben vett „természetességet”. Ezért nem látnak korukból objektív kiutat, ezért húzódnak vissza a szubjektív lázadás és felháborodás szférájába. Gondoljunk csak három jellegzetes szentimentális hősré: Goldsmith vikáriusára, Rousseau St.-Preux-jére és Goethe Wertherére. Mindhárman szembekerülnek mind a rendi, mind pedig a polgári világgal. A wakefieldi pap lányát elcsábítja a földesúr. De mikor a liberális, polgárosodó nemesség társaságába kerül, s ezek a „szabadságot” dicsőítik, keserűen állítja velük szembe a „természetes” szabadság *egyenlőségét*: „Természetesen nekünk mindnyájunknak egyenlő jogunk van a trónra: eredetileg mindannyian egyenlők vagyunk. Ez az én véleményem és ez volt egyszer a véleménye egy csomó becsületes embernek, akiket levellereknek hívtak.”

St.-Preux az első nagy pofont a rendi világtól kapja, mikor Étange báró kikergeti otthonából, minthogy lányát megszerette. De mikor Párizsba megy, ugyanúgy undorodik meg a nagyváros polgári világától. S világ körüli útján elundorodik attól az egész valóságtól, mely a nemesi és polgári világ közös műve. „Láttam sovány, szerencsétlen benszülötteket, két nagy nép szomorú maradványait . . .” „Midőn embertársaim egy negyedét mások szolgálatában barommá változtatva láttam, sirtam azon, hogy ember vagyok” — így számol be tapasztalatairól levelében. És Werther? A követségen a nemesurak kinézik mint polgárfiút. De Albert és Charlotte konvencionális *polgári* házassága az,

ami kétségbeesését betetőzi. Ha minden ellentét ellenére a romantika valamiben folytatója a szentimentalizmusnak, akkor ez éppen ez: polgári tiltakozás egy polgári világ embertelensége ellen. Csakhogy a romantikában már hiányzik a polgári világ harca a rendi társadalom ellen: a szentimentalizmus felvilágosító gyökere.

Goldsmith-t idézve láttuk, hogy az angol szentimentalizmus realisabb történelmi hagyományra támaszkodhatott, mint a francia: ugyanis az angol forradalom egyenlősítőire. De St.-Preux-nek is megvan a konkrét történelmi ideálja. Ez a görög—római köztársaság. Igazi példaképei „Az athéni, aki a bürökpoharat megitta, Brutus, aki meghalt a hazájáért, Regulus, bántalmazói közepette, Cato, midőn átszúrja szívét . . .” Sztoikus eszméinek forrása is az antik köztársaság. A plebejus szentimentális hősök úgy érzik, hogy rossz korban születtek. A kor élvező, kereskedő, kissé cinikus polgáraiban nem tudják az antik „citoyen”-ek utódait látni. Ha ilyen köztársaság lenne . . . ha létezne egyáltalán haza . . . ha volna közösség . . . senki sem lenne kevésbé magányos, mint ők. Akkor nem a szerelemben, hanem a köztársaság életében, a hazáért való harcban, vagy legalább abban is találnák meg életük értelmét. Eszméik azért szubjektívek, mert a valóságban nem léteznek. És jogosultak-e? Igen, mert a valóságban *lesznek*, vagy legalábbis *hatóerők* lesznek. A magányos, a szerelmes, az erényben élő és a görög—római köztársaságra vágyó St.-Preux majd a francia forradalomban, a jakobinizmusban találja meg a helyét. Szubjektíve nincs helye a világban, objektíve lesz helye a világban. *A szentimentális hős a korán jött jakobinus*. A francia forradalom után született szentimentális regények többsége nem fedezi fel ezt a mozzanatot — azért lesznek hősei unalmas és érzelgős fráterek. Egyedül Stendhal szeme veszi észre és ábrázolja Fabrice del Dongo szentimentalizmusában a *megkésétt jakobinus* pszichológiáját.

St.-Preux plebejus öntudata az objektív értékrend ismeretén és hirdetésén alapul. Az objektív értékrend: „*annyit érsz, amennyi vagy*”. Ez az értékrend túl van mind a feudális, mind a polgári lehetőségeken. A feudális értékrendben az ember rendjét reprezentálja. Rendje és rendjében betöltött helye (első fiú, második fiú stb. jómódú jobbágy, szegény jobbágy stb.) ad lehetőséget egyénisége kibontakozására. Ez a lehetőség bizonyos rendekben semmi, másokban igen nagy. St.-Preux, a plebejus felé a „semmi” arcát fordítja. A polgári értékrend azonban nem azt kérdezi „mi vagy”, hanem hogy „mid van” (mint ezt Wilhelm Meister a levelében szellemesen kifejti). Az áruvá válás nemcsak a tulajdonra, hanem az emberi képességekre is vonatkozik. St.-Preux azonban *önmaga* akar lenni, nem akar azonosulni egyik vagy másik képességével. Egyszerűen képességeit akarja realizálni, kibontakoztatni mások és maga hasznára, anélkül, hogy áruba bocsájtaná őket. Ezért is utasítja vissza Étange báró első javaslatát, mely szerint fogadjon el fizetést házitanítói tisztségéért. Bár szegény létére nem tartja erkölcsileg *rossznak* pénz elfogadását, maga részére mégis elfogadhatatlannak. Ez volt különben Rousseau személyes magatartása is. Mindig úgy vélte, hogy emberi szabadságának első feltétele, hogy attól fogadjon el támogatást, akinél élni amugyis akar és csak addig, ameddig ott kellemes élnie. Gyakran visszautasított ajándékokat, melyekben a „megvásárlás” ízét érezte, s helyette inkább kottamásolással egészítette ki keresményét. Közismert a királyi kegydíj visszautasítása is, amiért Diderot és Grimm annyira fedték. Rousseau érezte, hogy egy kegydíj elfogadásával függő viszonyba kerül a királytól s ezt nem viselte volna el. Itt — éppen úgy, mint hősnél, St.-Preuxnál — nem egy túlszenzibilis plebejus góg dolgozik csupán, hanem életelv: ragaszkodás egy olyan

emberi integritáshoz, melyre a társadalom általában nem adott lehetőséget. — Rousseau különben a detailekig következetes St.-Preux sajátos értékrendjének megrajzolásában. Tudjuk, hogy filozófus, de semmit sem tudunk meg filozófiájáról, illetve csak annyit, amennyi gyakorlati tanácsaiban kifejeződik. En passant említi, hogy több könyve jelent meg, anélkül, hogy ezekről a könyvekről valamit megtudnánk. Rousseau nem azzal akarja az érdeklődést megnyerni hőse számára, hogy író, filozófus, híres ember, nagyképeségű, sok könyve jelent meg stb., hanem, hogy nézzétek: ilyen és ilyen ember, ez a lényege, ami azután természetszerűen minden másban, így képessége realizálásában is megjelenik. Az ember *lényege emberekhez való viszonya, erkölcsse és képessége, amennyiben ezekben kifejeződik*. Hogy St.-Preux karakterének és értékrendje megvalósításának lehetőségét megteremtse, Rousseau meglehetősen mesterséges szituációt teremt hőse számára. Először úgy ismerjük meg, mint aki Étange báróék házában él, s bár házitanító, valójában családtagként viselkedik. Mihelyt a báró haza jön, s innen mennie kell, előbukkan Mylord Eduard, aki azonnal felkínálja *barátságát és pénzét* a fiatal filozófusnak. S ettől kezdve St.-Preux Mylord Eduard pénzén élheti azt a független életet, melyet választott magának. A barátság mozzanata természetesen itt nagyon fontos. Ha nem előbb kapja meg a lord barátságát, nem fogadta volna el a pénzt sem. Így azonban *természetes* volt számára ez az életlehetőség a nagy antik vendégbarátságok mintájára.

Az, hogy St.-Preux felállította az annyi vagy, amennyit érsz értékrendjét, hogy elutasította mind a rendi világba való belépést (amit Mylord Eduard felkínált) s képességei áruba-bocsátását is, megint kifejeződése a világgal való általános és egyetemes szembenállásának. A szerelmen és barátságon kívül, melyek az emberi élet lehetőségeit megteremtették számára, minden más valóságot el kellett utasítania.

A világ elutasítása gyakran vezet a világból való kilépésre. S itt térünk rá a szentimentális magatartás oly gyakori végkövetkeztetésére: az *öngyilkosságra*. Ha valaki életét egy megvalósíthatatlan eszményre és egy lényhez fűződő kapcsolatra teszi fel, akkor annak elvesztéséből szükségszerű következtetés az öngyilkosság. Mellékesen megjegyezzük, hogy az öngyilkossághoz való jog hirdetése egyben polémia a vallásos normák ellen, melyek tiltják, hogy az ember a saját életével maga rendelkezék. Tehát a szentimentális hős öngyilkossága *reprezentatív*, a *szabadság* aktusa. Werther el is jut ehhez a végső következtetéshez. „Az emberi természetnek . . . megvannak a határai: örömet, bánatot fájdalmakat bizonyos fokig el tud viselni, s tönkre megy, mihelyt ezt túllépték. Itt tehát nem arról van szó, hogy valaki gyenge vagy erős, hanem hogy el tudja-e viselni fájdalom mértékét — legyen morális vagy testi; s éppen olyan csodálatosnak tartom, ha azt mondják: az ember gyenge, aki megfosztja magát az életétől, mint ahogy hallatlan lenne azt gyávának nevezni, aki egy gonosz lázban hal meg.” Ha az Új Héloïse csak szentimentális regény lenne, bizonytalanság szintén öngyilkossággal végződne (gondoljunk az első variánsra: St.-Preux és Júlia szerelmi halálára). De a mű, mint láttuk, ugyanakkor filozófiai regény, mely két szélsőséges magatartás helyes szintézisének megteremtésére törekszik. S ugyanakkor nevelési regény is: St.-Preux nevelkedésének története a szentimentalizmustól a valósághoz való objektív viszony kialakításáig. Ezért St.-Preux nem lehet öngyilkos, akárhányszor áll is az öngyilkosság szélén. Ugyanakkor: St.-Preux viszonya az öngyilkossághoz sokkal elméletibb, és tegyük hozzá: közéletibb, mint Wertheré. Elveti ugyan a vallási tilalom hatályosságát (a „ne ölj” parancsa az öngyilkosságra nem vonatkozhat),

a rossz és fájdalomteli élet otthagyasát egy nyütt ruha levételével hasonlítja össze. De azt hangsúlyozza, hogy öngyilkossághoz csak annak van joga, *akire senkinek sincs szüksége*. „Ha életünk baj magunknak és senki más számára nem jó, megengedett, hogy az ember végezzen magával. Miért éljen az, aki egyedül él a földön?” Ezzel a közéletibb-társadalmibb kiindulóponttal eleve lehetlenné teszi öngyilkossága végrehajtását. Barátja, Mylord Eduard ugyanis tagadja, hogy lenne ember, akire szükség ne lenne, s hogy éppen St.-Preux lenne az. Először barátságára hivatkozik. Neki is szüksége van rá. Azután arra, hogy művét még nem fejezte be. Végül, de nem utolsó sorban így érvel: „Ismereteket hazádnak köszönheted, ahova tartozol, a szerencsétleneknek, akiknek szükségük van rád, nem tartozol semmivel? A kötelességek közül, melyekkel számolsz, csak az ember és polgár kötelességeit hagyod számon kívül”. Tudjuk, hogy St.-Preux-nek nincs reális közössége, hazáját nem érzi igazán magáénak. De megvan benne a közösség *eszméje*, egy hazá *eszméje*, s az a meggyőződés, hogy ezen eszmék, az erény táplálásával a „szerencsétlenek” ügyét szolgálja. St.-Preux-t figyelmeztették társadalmi talajára. S ez elég, hogy visszatartsa a végzetes lépéstől. Látszólag a jellemek radikalitásában van különbség, valójában a lehetőségekben. Minden személyes szerencsétlensége ellenére St.-Preux lehetőségei nagyobbak, világa levegősebb. Werther és St.-Preux lehetőségeinek különbségében csírájában benne rejlik az az ellentét, mely a század második felében növekvő mértékben, 1789-től minőségileg Német- és Franciaország fejlődését jellemzi. St.-Preux-nek élnie kell, mert élnie lehet.

Utaltunk arra, hogy a rendi és polgári világgal való szembenállás, a valósághoz való szubjektív viszony az, ami szentimentalizmusban és romantikában közös. De *szentimentalizmus és romantika lényegében ellentétes magatartásformák*. Jól ábrázolta ezt már Goethe is a Wilhelm Meisterben. „A szép lélek vallomásai” című betétben elemzi a valósághoz való szentimentális viszony kialakulását. A regény hősnője, Natália, a „szép lélek” unokahuga, a legnagyobb szeretettel ápolja nagynénje örökét, melyet túlhaladottnak ítél ugyan, de saját harmonikus és gazdag élete előfutárának ismer el. Mikor a romantikus Aurélia lázad a világ ellen — lázadása pusztán individuális és féktelen —, az abbé a „szép lélek” naplóját adja kezébe. Ez a napló kigyógyítja féktelenségéből, megbékélteti helyzetével és a halállal. A szentimentalizmus tehát úgy jelenik meg, mint a romantika antitézise, gyógyszere.

Nem a szubjektivitásban van a különbség szentimentális és romantikus magatartás között, hanem *eszményük tartalmában*. Igaz, van amiben látszólag itt is megegyeznek. A romantikus hős is a „természetre” vágyakozik. Csakhogy a szentimentális és a romantikus hős eszménye egészen más. A szentimentális hős eszménye a *harmónia és a rend*, szép, jó és igaz egysége. Tehát olyan eszmények, melyek — ha köztársaság nincs — de mégis egy valaha létezett köztársaság rendjének eszményített emlékeiből táplálkoznak. Tehát a szép emberi közösség az egyenlőség, a társadalmon belüli szabadság és az erény: ezek a szentimentális vágyódás tárgyai. A romantikus természet egészen más. Ez a természet diszharmonikus és féktelen, bizarr, groteszk, fantasztikus, gyakran idétlen és torz. A romantikus természet a magára maradt individuum ellenképe az individualizmus objektív vagy látszat-objektív tükre. A romantika szabadsága nem az egyenlőség szabadsága, hanem a féktelenségé, az önkényé. A *szentimentalizmus a ctoyen szubjektívizmusa, a romantika a burzsoáé*.

A szentimentális hősnél az érzelmek rendben vannak, csak a világ nincs rendben. A szerelem mindig szép és tiszta, csak meg nem valósítható. A roman-

tikus hősnél maguk az érzelmek problematikusak, szétszakítottak, gyakran torzak, rútak. A szentimentalizmus nem ismeri a gonoszt, mint principiumot (az emberek „természettől fogva” jók). A romantikában a gonosz metafizikus hatalommá válik, démonikussá. A szentimentális hős szenvedése belül van, de „ott kívül a magyarázat”. A romantikus hős a szenvedésének nem találja magyarázatát és az egész emberi nem végzetévé misztifikálja. A szentimentális hős érzelmében dominál a közvetlenség, de ez az érzelem valóban kapcsolatteremtő. A szentimentális hős átlát a másikon, mint ismertet szereti. A romantikus hős érzelmei és tettei irracionálisak. Nem lát bele a másik lelkébe, s magát is az inkognitó jellemzi. A szentimentális hősök világa egyszerű. A poézissé vált köznapi világa. A romantika otthona a kaland, a csoda. *A szentimentalizmus a felvilágosodás hídja az utópikus szocializmus felé, a romantika a restauráció hídja a dekadencia felé.*

A szentimentalizmus a felvilágosodás korának egyik világnézeti és magatartásformája. A plebejus-polgár önkibontakozásának szükséges mozzanata. Még ott is jelen van — mint nüansz vagy meghaladott mozzanat —, ahol nem szentimentális hősről van szó. Így Diderot számos drámájának hőseinél. Vagy akár Beaumarchais Figaro házasságában. Figaró igazán nem mondható szentimentális figurának. Mégis akkor, mikor egy néhány pillanatra úgy véli, hogy Susanne megsalta, hogy a gróf szeretője lett, mikor tehát azt hiszi, hogy lába alól kicsúszott a biztos talaj, nagy monológjában a szentimentális hősök majdnem minden érvét és fájdalját kifejezi. Természetesen abban a pillanatban, mikor kiderül, hogy Susanne hű volt és az egész csak játék: túllendül a tragikus pillanat szentimentalizmusán és visszatér alapvető plebejus-epikureus magatartásához. Ismétlem, hogy nem szentimentális regények is ábrázolnak jellegzetesen szentimentális figurákat. Mint Fielding Sophie Westernt, aki éppen úgy a kultúrált természetesség eszményeképe, mint Rousseau Júliája. A két hősnőnek különben számos döbbenetes hasonló jellemvonása van, mint például apjukhoz való viszonyuk. — A természettel és önmagával harmóniában élni: ez a *sztoikus* alapelv minden szentimentális hős és szentimentális művész törekvése. Ez pedig a felvilágosodás emberi ideálja. A felvilágosodás azon emberideálja, mely csak egy reális közösségben válik valósággá.

Az Új Héloïse-ban mint filozófiai regényben, mint nevelési regényben a főhős kigyógyul szentimentalizmusából. A gyógyító ír egy kis közösség, egy humánus sziget az embertelen társadalomban. Mihelyt St.-Preux ilyen talajt érez lába alatt, lehetővé válik számára az objektív viszonyok megértése, a szubjektív érzelmek és fájdalmai objektív értékelése. Rousseau teoretikusan bemutatja, hogy a jelenkor egyetlen megoldása, egyetlen olyan kiútja, mely a képességek szabad és teljes kifejlődésére lehetőséget ad, ilyen társadalmon belüli szigetek kiépítése. De a teoretikus Rousseau tanítását megcáfolja Rousseau, a művész. Mert az Új Héloïse, mint szentimentális regény magát a kis közösséget, a kis közösség mindent megoldó funkcióját leplezi le szubjektív illúzió gyanánt. Hiszen Wolmar és Júlia megteremtik ezt a közösséget, létrejön a humanus sziget, s ennek ellenére sem torkollik a hősök sorsa a harmonikus együttélésbe, hanem Júlia tragikus halálába. Milyen igazságot jelez itt a művész? Azt, hogy semmiféle kis közösség sem szigetelhető el teljesen a társadalom egészétől. Illetve: azok, akik egy ilyen kis közösségbe lépnek, már *átmentek* az egész társadalommal való kollíziók sorozatán, s ezen kollíziók *pszichológiai és erkölcsi tehertételét magukkal hozzák a kis közösségbe*. A „sziget” megteremtése csak *csalódott* emberek feladata lehet, azoknak, akik nem csalódtak, eszükbe sem

jut „szigetet” építeni. De ha már csalódtak, *egész* sorsukat — s így végső soron a „sziget” sorsát — mégis csak az *egész* társadalom határozza meg. Júlia és St.-Preux úgy léphettek be a sziget világába, hogy számat kellett vetniök a szerelmükről való lemondással. Ez a lemondás a feudális társadalom — mint tudjuk, ezt baron Étange reprezentálja — követelménye volt. Nos: akármilyen szép és harmonikus élet teremthető meg Clarensben, a szerelmi beteljesülést már nem tudja többé megadni. Enélkül pedig az élet a szerelmesek számára — legyen körülöttük a lét bárminő beteljesült és vidám — mit sem ér. Hogy visszautaljunk a szentimentális magatartás schilleri meghatározására: ebben a kis közösségben a hősök elérhetik a tökéletességet, de nem érhetik el a boldogságot. S van-e tökéletesség boldogság nélkül?

A filozófiai regény felülbírált a szentimentalizmust, most pedig a szentimentális regény utópiaként leplezi le a társadalmi-filozófiai koncepciót. S végül a dialektikus-filozófikus koncepció újból győz a szentimentális regényen. Júlia halála, az egyéni remények összeomlása az új kis közösség építőköve lesz. Ahogy Clara írja a regény utolsó levelében St.-Preuxnek: „Jöjjetek tehát drága, tiszteletreméltó barátok, jöjjetek ide s egyesüljetez mindazzal, ami belőle megmaradt. Gyűjtsük mindazt össze, ami drága volt neki”. A történelem — ebben az esetben a humanus „kis közösség” története — egyéni tragédiákon keresztül megy előre. Ez már a hegeli történetfilozófiai koncepció csírája. Igaz: a „kis közösségek” sajátossága a többi között az, hogy nem érvényesül bennük a tragédiákon át történő fejlődés törvényszerűsége. A „kis közösségek” általában felveszik a harcot az egyéni tragédiákkal. Mivel ezekben minden közösségi tag személyesen kötődik mindenki máshoz, az egyes ember bukása a közösség bukásához vezet. Ha Rousseau egyedül az effajta közösségek struktúráját akarta volna ábrázolni, bizonyonnyal nem jutott volna a Nouvelle Héloïse-ban adott megoldáshoz. De mint tudjuk, a mű filozófiai koncepciójának megfelelően, a clarensi közösség egy viszonylag eszményi társadalmi berendezkedés egyetemes elő- és példaképe. Ezért kell benne érvényesülnie az egyéni tragédia és társadalmi fejlődés dialektikájának, melynek érvényességét Rousseau a még lehetséges legjobb társadalomban sem tagadja.

Itt térünk vissza arra a problémára: Napóleon miért a Wertheret, miért nem az Új Héloïse-t hordozta mellényzsebében, valahányszor ütközetbe ment? St.-Preux alakja bizonyonnyal éppen olyan kedves volt neki, mint Wertheré. Az a plebejus, aki a földön tudta érvényesíteni akarátát és be tudta teljesíteni sorsát, akinek hadseregében a hozzá — és Wertherhez vagy St.-Preux-hoz — hasonló ifjak zsebükben hordozták a marsallbotot, természetszerűleg sírt azoknak az ifjaknak sorsán, akiket magához közel érzett, de akik egy lehetőséget még nem nyújtó világban éltek. Werther sorsa azonban egy szempontból kétségtelenül megragadóbb. Ugyanis, hogy története, konfliktusa, sorsa egyenesonalúbb és egyszerűbb. Goethe a Nouvelle Héloïse bonyolult és sokágú problematikájából itt egyet ragadott és bontott ki. Ezáltal Werther sorsa egyhangúbb és szubjektívebb, de pregnánsabb, szótakarékosabb, egyszóval *homogénebb*. Ezt a homogénséget a Nouvelle Héloïse még akkor sem érné el, ha az első kötetrel — és St.-Preux öngyilkosságával — végződne, mert a par excellence filozófiai szálakat az író már ekkor is felveszi, és ezek a szálak továbbszövés nélkül feleslegesen terhelnék a művet. Ismételjük: a regényben három Goether-regény a Werther, a Vonzások és választások, továbbá a Wilhelm Meister csírája együtt és egyszerre van meg, túl terhes a problémáktól ahhoz, hogy mint műalkotás olyan egységes hatást keltsen, mint a német ifjú története. Az Új

Héloïse-t művész és filozófus keze alkotta, s hol az egyik, hol a másik került előtérbe, a Werther művész műve.

De csorbítja-e a bonyolultság, a heterogénség regényünk művészi értékeit? Úgy gondoljuk, hogy semmikép sem. A filozófiai regények századában ez az egyetlen szentimentális filozófiai, illetve filozófiai szentimentális regény. S mindkét regénytípus művészi erőneinek hordozója. A hősök szellemi arcának intenzív és sokoldalú megrajzolását képes összekapcsolni a pszichológiai rezdülések, érzelmi belső-monológok plasztikus ábrázolásával. A levélforma alkalmat ad mind a szellemi-világnézeti párbeszédre, mind a szenvedélyek és érzelmek harcának érzékeltetésére. A Nouvelle Héloïse minden hősenek életútja igazi *sors*, átélhető és újraélhető. S ha a következőkben a mű filozófiai problematikájának elemzése kerül is előtérbe, e problémákat végig kísérve sem felejthetjük egy pillanatra sem, hogy *remekművel* van dolgunk.

A jó és az erény

„Érzésnélküli, könyörtelen Erény! Érdemtelenül követem hangodat, megvetlek, miközben mindent érted teszek” — kiált fel St.-Preux egy kétségbeesett pillanatában.

Mi ez az „erény”, amelyért mindent feláldoznak, amelyhez himnuszokat írnak s amelyet ugyanakkor megátkoznak? Milyen helyet tölt be az erkölcs rendszerében Rousseau-nál és Rousseau hőseinél?

Filozófusunk szerint az ember természettől fogva jó. Él benne az önfenntartás ösztöne és az úgynevezett „résztét”, a szimpátia, a társadalmiság ösztöne. Ez a jóság azonban egyáltalán nem tudatos, mivel hajlamból ered. Mihelyt kialakul az egyenlőtlenségre épülő társadalom, az önszeretet önzéssé deformálódik. Az önmagát másokkal állandóan összehasonlító „amour propre” megrontja a hajlamokat is. Ezért ekkor a tisztességes ember nem apellálhat pusztán ezekre a hajlamokra. „Aki a társadalmi rendben a felszínen akarja tartani természetes érzéseit, nem tudja mit cselekszik. Mindig ellentmondásban van önmagával, mindig ingadozik hajlamai és kötelességei között, soha sem lesz sem ember, sem polgár, nem lesz hasznára sem önmagának, sem másoknak. Olyan lesz, mint bárki a mostani emberek közül, *francia, angol, burzsoá, azaz semmi*” — írja az Emil-ben (kiemelés tőlem. H.Á). Majd: „Azok az elvek, melyek értelmében az erényes ember megtanulja az élet megvetését, s hogy ezt feláldozza kötelességének, bizony nagyon távol vannak ettől az ősi egyszerűségtől. Boldogok a népek, amelyek között erőlködés nélkül lehet jó az ember, valamint erény nélkül igaz”. Az erény tehát olyan erkölcsi magatartás, mely a „deformálódott” társadalomban jön létre, s melyet a hajlamok degenerálódása tesz szükségessé. Ha tehát a Nouvelle Héloïse hősei az „erényért” élnek és halnak, már ez is mutatja, hogy Rousseau itt saját kora társadalmának reális embereit ábrázolja. Említettük, hogy Rousseau itt olyan hősök megteremtésére tesz kísérletet, akik együtt és egyszerre akarnak „emberek” és „polgárok” lenni, s ezzel éppen ellentétei a burzsoáknak, akik hajlam és kötelesség között ingadozva sem nem emberek, sem nem polgárok. Igaz, van még egy út, mely az erény megkerülésével jár. Ez az, ha az egyén a természetben és természettel él, ha lelkében nem születik meg — vagy visszafejlődik — az „amour propre” és visszatér a naiv, egyszerű „amour de soi” indulata. Így fejlődik majd — de csak a szerelem kibontakozásának pillanatáig, Emil, addig,

ameddig valaminő társadalmi viszonyba nem kerül. Mihelyt Sophie-jával kapcsolatba jut, nála is megjelenik az „amour propre” — és akkor már szüksége van az erényre. Addig lehet „csak” ember — de azután polgárnak is kell lennie. A másik lehetőség magának a filozófusnak útja. Mikor valaki *kilép* a társadalomból, de nem egy kis közösségbe, hanem a teljes izolációba, magányba. Itt, egyedül, társadalmi viszonyaitól elvágva, megint uralkodhat benne a természetes jószág, megint nincs többé szüksége az erényre. Rousseau ilyennek látja saját pályáját: a Vallomások és az Álmodozások tanúságai szerint a természetes jószágtól az erényig és az erénytől vissza a természetes jószágig vezető utat tette meg. Az „erényre” akkor volt szüksége, mikor a társadalomban élt. Ezért mondhatja el magáról az Álmodozásokban: „arra nézve, hogy egy jó cselekedet minden édességét elveszítse, elegendő volt, hogy az kötelességgé vált számomra”. Teljes félreértése Rousseau álláspontjának, ha itt — mint Irving Fetscher⁴ különben kitűnő könyvében — elvi következetlenséget látunk. Ha az ember társadalmi viszonyok között él, akkor kötelességhez és erényhez kell tartania magát, ha még nem él ezek között, vagy önként kilépett a világból, akkor tarthatja magát hajlamaihoz — mert akkor azok bizonyosan jók. Ez Rousseau álláspontja, s ebben nincs semmi ellentmondás. Helyességéről lehet vitatkozni, következetességéről nem.

Ismétlem: a szerelem Rousseau szemében — helyesen — már mindig társadalmi viszony. Tehát a legközvetlenebb emberi kapcsolatokban is szükség van az erényre, amennyiben ezek a kapcsolatok a civilizáció korának társadalmi viszonyai között realizálódnak. St.-Preux-nek és Júliának tehát az erényhez kellett tartania magát, ha nem akart „burzsoa” lenni, ha becsületességre törekedett, ha ember és a polgár-lét egyesítését tűzte ki célul.

A rousseau-i erényfogalom a *moralitás* kategóriája. Tehát a morális kötelességekről alkotott *szubjektív ideál*, melyet annak az embernek, aki magáénak vallja, minden körülmények között követnie *kell*. Mint a moralitás kategóriája, élesen szembe van állítva a hagyományos szokáserkölccsel. Még hozzá mind a feudális, mind a polgári erkölccsel.

Az „erény” szembeállítása a feudális szokáserkölccsel igen világosan fejeződik ki az Új Héloïse párbaj-vitájában. St.-Preux — hogy Júlia állítólagosan megsértett becsületét megvédje — párbajozni akar Mylord Eduarddal, aki akkor még nem barátja, hanem Júlia kérője. Júlia etikai fejtegetései, melyekben sikerrel beszél le szerelmét a párbajról, a fent említett elméleti kérdés tisztázását célozzák. (Az egész konfliktus különben szemmel láthatóan csak azért került műbe, hogy ezekre az elméleti fejtegetésekre alkalmat adjon.) „Mi köze van annak a dicsőségnek, hogy megöltünk egy embert, egy tisztas kedély számára, a bizonyítékhoz.” „Becsületemet egy hamis becsületérsért áldozza fel.” „Mit gondoljunk arról, aki kiteszi magát a halálnak, hogy felül-emelkedjék a tisztességes emberré-válás szükségyszerűségén?” — így érvel a lány. Majd: „Higgye el, aki magát valóban nagyra becsüli, kevésbé fogékony mások igaztalan megvetése iránt, mástól nem fél, minthogy kiérdemli, mert a jó és nemes nem függ az emberek ítéletétől, hanem a dolgok természetétől, s ha az egész világ dicsérné egy tettet, melyet tervez, attól nem kevésbé lenne gyalázatos”. (Kieme-léstőlem. H. Á.) A fejtegetésben világos a moralításra való beállítottság. Jó és rossz nem függ az emberek ítéletétől, csak a „dolgok természetétől”. Igen, de ki és hogyan ítéli meg, hogy mi a „dolgok természete”? Júlia biztos abban,

⁴ Irving Fetscher: Rousseaus politische Philosophie. Luchterhand, Neuwied, 1960.

hogy *saját* becsületérzése — mely szembenáll a feudálisával, mint „értelmetlennel” — nem más, mint a „dolgok természete”. A gondolatmenet ugyanaz, mint általában a felvilágosítóknál. A polgári erkölcsöt „természetesnek” „ésszerűnek” deklarálni: ugyanez Holbach vagy Helvetius módszere is. Csakhogy Rousseau sosem helyezkedik egészen erre a pozícióra. Egyrészt mert gyengének, kritériumnélkülinek érzi, másrészt azért, mert — mint látni fogjuk — szembenáll a polgári felvilágosítók morálrendszerével is. A „természetesség”, „ésszerűség” számára valaminő reális bázist, objektív talajt kell keresni. Ez a bázis, talaj, kritérium mindig valaminő állítólag vagy ténylegesen létezett *közösség* erkölcsé. Vagy a természetes egyenlőség, a pásztortársadalmak állapota, vagy megint az antik köztársaság. Júlia is így érvel: „Az ókor legbátrabb emberei gondoltak-e arra, hogy személyes sérelmeiket párbajjal intézzék el? . . . Ha a föld legfelvilágosultabb, legbátrabb és legerényesebb népei nem ismerték a párbajt, akkor megállapítom, hogy nem a becsület intézménye, hanem szörnyű barbár szokás”. A „dolgok természetének” tehát itt is — mint az öngyilkosság megítélésénél — van mércéje, összehasonlítási alapja. A moralitás, az erény annyiban szubjektív, hogy a korban nincs objektív talaja, de ugyanakkor nem önkényes, mert valaminő — képzeletbeli vagy valóságos — múltban van ilyen bázis. Itt is kiderül, hogy St.-Preux és Júlia citoyenek köztársaság nélkül, köztársasági erényeket állítanak a rendi erényekkel szembe olyan korban, melyben köztársaság nem létezik. Ezért szubjektívek ezek az eredmények, de korántsem önkényesek.

Ismétlem: az „erény” nemcsak a feudális értékrenddel, de a polgárral is szembenáll. Rousseau élesen polemizál Locke elméletével, mely szerint „the law opinion is measure of virtue and vice”. Kora közvéleményét, mint polgári közvéleményt — beleértve a „filozófusok” közvéleményét is — Rousseau a limine elveti. Más lapra tartozik, hogy az „opinion public” az ideális köztársaság rendszerében szerinte is pozitív szerepet tölt be vagy fog betölteni. Ugyanígy dobja félre az „értelmes egoizmus” elméletét. Az egoizmus-elmélet Rousseau szerint hamisan azonosított három valóságos emberi mozgatórugót: az önszeretetet, az önzést és a hasznosságot. Az önszeretet, az „amour de soi” szerinte természetes érzés, lényegében megfelel az önfenntartás és fajfenntartás ösztöneinek. Az egyenlőtlen társadalomban, ahol az emberek egymás ellen harcolnak, mint ezt Hobbes találóan fejtegette, az önzés uralkodik. Ez az önzés azonban romboló, erkölcsileg mindenképpen negatív hatalom. Bármennyire kitégítjük az önzés kategóriáját — mondja Rousseau —, sosem jutunk el az önfeláldozásig. Példaképpen az Emil-ben a következő problémát fejtegeti. Ha egy gyermeket arra nevelünk, hogy ha segít másokon, jutalomban részesül, akkor valóban elérhetjük azt, hogy segítsen másokon — de nem azt, hogy tisztességes ember legyen. Hiszen mihelyt rá fog jönni arra, hogy nem részesül ezért jutalomban, minden nevelésünk kárba fog veszni. Erényes embert akkor nevelünk, ha rávesszük: úgy cselekedjék jól, hogy tudja: nem részesül jutalomban érte. Bármilyen önzésre alapított értékelmélet azonosítja az embert a burzsoával, s figyelmen kívül hagyja a citoyent, akinél az egyéniség érvényesülése nem azonos az egyéni érdekekkel. A haszon Rousseau szerint megint valaminő harmadik vonatkozás. Megkülönbözteti a dolgok használati értékét és csereértékét. A dolgok használati értékének realizálására való törekvést alapjában pozitív emberi tulajdonságnak tekinti. (Megint felhívom a figyelmet arra: Rousseau egyetlen „erényes” hőse sem aszkéta, mindegyik szereti az élvezetet!) Ha a termelőerők fejlődésének csak az a következménye volna, hogy több használati értéket,

valóban élvezhető produkál, Rousseau nem állna szkeptikusan szemben a civilizációval. A dolgok értékére való törekvést azonban burzsoa hajtóerőnek, embertelennek tekinti. Az effajta haszon hajhászását azonosítja az önzéssel. Haszon plusz önzés pszichológiai alapja pedig szerinte sosem az érzékiség, az örömeire való törekvés, hanem a hiúság. A hiúság pedig — a polgári társadalomban — megrontja magukat az érzékleteket is. Hiúságból válik számunkra szükségletté az, ami nem érzeink szükséglete.

Az elidegenedés-elmélettel kapcsolatban még rátérünk a városi élet rousseau-i kritikájára. Egyelőre csak annyit, hogy Rousseau szerint a városban az emberek közötti *közvetett* viszonyok szükségessé teszik az emberek *eszközként* való felhasználását. A burzsoá egoista számára az ember eszközként való felhasználása természetes. Ezért mennek tönkre — Júlia szerint — a városban a parasztok. „Az ember — mondta (Júlia — H. Á.) — túl nemes lény ahhoz, hogy *másnak puszta eszközül szolgáljon*, nem szabad arra felhasználni, amivel a másik számára hasznos lehet, mielőtt előtte mérlegelnék, hogy mi a számára előnyösebb”. Továbbá „Sohasem lehet megengedett egy emberi lelket a *másik javára megrontani*, sem becsületes emberek szolgálatára gazembereket képezni”. (Kiemelés tőlem. H. Á.) Tehát Júlia nemcsak általában veti el azt, hogy egy ember másik vagy mások számára puszta eszköz legyen, hanem különösképpen azt, hogy rossz eszköz legyen esetleges jó célok szolgálatában. Differenciálnunk kell a Rousseau-féle álláspontot a kantitól. Erre a későbbiekben más vonatkozásban is sor fog kerülni, s annál is szükségesebb, mert Rousseau etikájának számos problémáját, sőt megoldását Kant elfogadja s beépíti saját etikai rendszerébe. Arról van ugyanis szó, hogy az ember eszközként való funkcionálásának problémája az Új Héloïse-ben koránt sincs úgy kielezve, mint Kantnál. Rousseau — Júlia szájával — nem azt mondja, hogy az ember soha és semmilyen körülmények között nem lehet mások számára eszköz, hanem hogy soha nem lehet mások jó céljai szempontjából rossz eszköz, ugyanakkor sosem lehet *csak* eszköz. Ugyanis egy olyan morál, mely — ha csak virtuálisan is — közösséget tételez, nem zárhatja ki az ember eszközként való funkcionálását. Rousseau, aki mint láttuk, normának mindig az antik köztársaságok eszményített emberét tekintette, nem is hihette, hogy az ember semmiképp eszköz nem lehet. Ez ellentmond egy köztársaság lehetőségének, a citoyen fogalmának. Az ideális, társadalmi szerződés összefoglalta társadalomban minden egyes ember a közakarát kifejezője s ugyanakkor a közakarát minden egyes ember kifejezője, tehát mindenki eszköz és ugyanakkor, ugyanabban a vonatkozásban cél is. Ha azt mondja, hogy *csak* eszköz nem lehet vagy rossz eszköz nem lehet, akkor egy konkrét társadalmat, a polgárosodó, rendi illetve a polgári társadalmat veti el. Mikor azonban Kant azt állítja, hogy az ember semmiképp sem lehet a másik számára eszköz, akkor ez a tétel gyakorlatilag szembenáll nemcsak a burzsoá társadalommal, hanem a társadalmisággal általában. Hiszen elképzelhetetlen olyan társadalom, amelyben az ember egyúttal eszköz is ne volna.

Hangsúlyoztuk, hogy Rousseau erényének közvetett, reflektált mértéke mindig a köztársaság eszményített polgára. Közvetlen mértéke azonban a *lelkiismeret*. A lelkiismeret súgja meg regénye hőseinek, hogy adott helyzetben mi a lehelyesebb tennivaló. Az ő szava az erény. „Sosem csal meg egy lelket, mely őszintén megkérdezi” — írja Rousseau nem kevésbé patetikusán. Bár személyes életében Rousseau mindig csak ehhez a konzultánshoz folyamodott, világosan látja, hogy csak akkor megbízható tanácsadó, ha mögötte áll az a bizonyos közvetett, reflektált mérték, tehát magának e lelkiismeretnek is van

mértéke: az eszmény. Igen szépen ábrázolja ezt St.-Preux és Júlia első morális összeütközésében, akkor, mikor Júlia, ígérete ellenére, férjhez megy apja választotta vőlegényéhez, Wolmarhoz. Júlia lelkiismerete — mely eddig az antik hősök eszményére támaszkodott — most azt súgja, hogy *ne* menjen férjhez. De számos kötelessége, nem utolsósorban apja iránti kötelesség, mely nála is, mint sors társainál, Sophie Westernél vagy Miller Lujzánál nagy érzelmi mozgatóerő — ellenkező irányba hajtják. Ebben az erkölcsi konfliktusban feltámad Júliában a kétely az erényben és a lelkiismeretben. „Hogyan legyek biztos, hogy ezt a benső képet (a lelkiismeretet — H. Á.), melynek egy érző lényben nincs mintája, amivel össze lehetne hasonlítani, mindig tisztán őrzöm meg? Nem tudjuk-e, hogy tisztességtelen hajlamok az ítélőerőt éppen úgy meggyöngítik, mint az akaratot, s hogy a lelkiismeret minden korban, minden népnél, minden egyénél az előítéletek állhatatlansága és sokfélesége következtében láthatatlanul másképp alakul és a körülményekhez igazodik?” — A saját lelkiismeretében való kétely csupán az objektív mérce és az erény-eszmény megváltozását jelzi. Júlia az antik hősoktól eljut a kegyelmet osztó istenhez. Megjegyzem: Rousseau maga tisztában van azzal, hogy hősnője nem tesz semmi mást, mint ideológiázni saját elhatározását. Csak azon az állásponton áll, hogy miután Júlia elhatározása *egyike* a lehetséges helyes választásoknak, jól teszi, ha post festa igazolja. Csak így maradhat hű ahhoz. Rousseau jegyzete így szól: „Ha jók akarunk lenni, engedjétek eltávolítani azokat a körülményeket, melyek ebben megakadályoznak; más eszköz nincs”.

Júlia elhatározása tehát *egyike* volt a lehetséges helyes döntéseknek. Rousseau szerint legalább ilyen helyes lett volna, ha nem engedelmeskedik apjának s elmegy St.-Preux-vel Angliába. De ha már valamit eldöntött, akkor az ehhez való magatartásában válik erényessé.

S itt jutunk el a rousseaui erény-fogalom egyik fontos vonatkozásához. Rousseau szerint az erény mindenekelőtt *saját erkölcsi választásunkhoz való hűség*. Rousseau tisztában van azzal — mint az előbbi példa is mutatja —, hogy bizonyos szituációkban kikerülhetetlenek erkölcsi konfliktusok, kikerülhetetlen, teszem, a választás két egyformán helyes lehetőség között. Ebben az esetben, bármelyiket választjuk, jók és becsületesek vagyunk — feltéve, ha ki tudunk tartani választásunk mellett, ha hűek tudunk maradni önmagunkhoz. Ugyanakkor Rousseau úgy látja, hogy ha egy döntő ponton az ember több lehetőség között választ, nincs módja, alkalmá, lehetősége ugyanolyan erényesen újraválasztani. Vannak végleges választások. Ilyen döntő pont, mely meghatározta Júlia későbbi sorsát, volt a választás szökés és férjhezmenés között. Újraválasztást remélni Rousseau szerint már megalkuvás lett volna, lemondás az erényről. Innen ered, hogy ugyanaz a Rousseau, aki nem tartja elítélendőnek, hogy Júlia odaadta magát St.-Preux-nak lánykorában, elítélendőnek tartotta volna, ha odaadja magát, mint asszony. Miért? Azért, mert az egyik esetben lány volt, a másikban asszony? Nem. Hanem, mert az első esetben nem egy másirányú választás után követte el tettét, nem volt egy másminő erénynek elkötelezve. A második esetben azonban minden körülményt mérlegelve, következményekkel számolva választott egy életformát. Most már tartania kellett magát ehhez. Minden egyéb kompromisszum lett volna. Júlia azért lett tragikus hősnő, mert vállalt egy sorsot, melyet nem bírt elviselni, nem kötött kompromisszumot, hanem inkább a halált kereste. Saját maga választotta erényéhez volt hű.

Már az is, hogy az erény a magaválasztotta erkölcshez való hűség, mutatja, hogy a rousseaui erényfogalom nem ismeri a kanti abszolút szigorúságát, maga-

sabb fokú erkölcsi *megértést* tanúsít. Elismeri, hogy különböző választások egyaránt erényesek lehetnek, ha egyaránt lelkiismereten nyugszanak, jóra törekednek, következetesek. Ezért lehet egyformán erkölcsös Rousseau szemében az ateista Wolmar, a hívó Júlia, az elméletben hívó, de gyakorlatban a hitet sosem követő St.-Preux. Ugyanúgy erényes a szenvedélyes, túlfűtött, mint a szigorúan értelemhez igazodó ember, a sztoikus karakterű Eduard, a konvenciókhoz inkább ragaszkodó Clara. Ez a magasabb fokú erkölcsi megértés három különböző vonatkozásban jelenik meg. Az egyik erkölcsi elvek és tettek viszonyának értékelésével kapcsolatos, a másik magukat a tetteket illeti, a harmadik az erkölcsi vétek és jellem viszonyát.

Nézzük először az erkölcsi elvek és tettek viszonyának értékelését. Rousseau minden hőséneke megvan a maga konkrét világnézete s ezen belül erkölcsi világgépe. Ugyanakkor Rousseau azt is megmutatja, hogy a különböző karakterű embereknél más és más a viszony világgép, erkölcsi elv és a tettek erkölcsi tartalma között. Van, akinél az elvek és tettek teljesen harmonizálnak — mint Mylord Eduardnál —, van, akinél ez a kapcsolat nagyon laza, mint St.-Preux-nél. Clara egyszer például a következő érvekkel ajánlja, hogy St.-Preux-t figyelmeztessék szerencsétlenségében erkölcsi elveire” ha én, mint te, szintén nem tartok sokat erről a filozófiáról (a sztoicizmusról van szó — H.Á.), mégis meg vagyok győződve, hogy a tisztességes ember mindenképp szégyenli magát valamennyire elveit estéről reggelig megváltoztatni s szívében reggel búcsút mondani mindannak, amit esze az előtte való este beleplántált.” Már az idézet is mutatja, hogy Rousseau bemutatja ugyan a kapcsolat lazaságát, feltételeességét, mégis állítja magát a kapcsolatot. A világgépnek mindenképp *befolyása van* a gyakorlati választásra, ebben az esetben — mint Clara helyesen értelmezte — valóban csökkentette az emóciók előre látható ingadozását. Az emóciók kontrakarizozhatják egy pillanatra — mégha ez a pillanat sokáig tart — az ember erkölcsi világgépét, de a *végső* elhatározások mégsem mondhatnak annak ellent. Ebben az esetben tett és erkölcsi világgép között nem dialektikus viszony, hanem olyan ellentét feszülne, mely tartóssá válva az önmagunkkal való őszintétlenséghez, képmutatáshoz vezet. Ezt pedig Clara a „tisztességes embernél” elképzelhetetlennek tartja. — Világgép és cselekedet kölcsönhatásában Rousseau szerint mindig a cselekedet az alapvető, a döntő. Ennyiben ő is vallja a „gyakorlati ész primátusát”. A vallásossá vált Júlia például így érvel ateista férje mellett: „Nem! A lelkiismeret nem mondja meg nekünk, mi az igaz, hanem hogy mit írnak elő kötelességeink, nem mondja meg, hogy mit kell gondolnunk, hanem hogy mit kell tennünk; nem tanít ítélni, hanem jól cselekedni . . . Ha az isten a hitet tettek után ítéli meg, akkor az hisz benne, aki derék ember. Az igazi keresztény az igazságos, a valódi hitetlenek a bűnösök.”

Ez az idézet bizonyítja ugyan azt, amit a gyakorlati ész primátusáról mondtunk, de ellentmondani látszik annak, amit világgép és erkölcsi gyakorlat összefüggéséről állítottunk. Ez az ellentmondás csak látszólagos. Rousseau vallja a gyakorlat primátusát a világgéppel szemben. Vallja a gyakorlat relatív függetlenségének lehetőségét a legáltalánosabb filozófiai — pl. ontológiai, vallásos stb. — elvektől. De nem tekinti függetlennek a gyakorlatot az *erkölcsi* elvektől, az erkölcsi igazságok megismerésétől. Tehát nem választja külön az erkölcsi gyakorlatot és megismerést, mint később Kant, hanem ugyanúgy megkülönbözteti, mint Aristoteles a „szofiát” a „fronézistól”, a filozófiai tudományos megismerést az erkölcsi gyakorlati megismeréstől.

A gyakorlat eme priátusa teszi lehetővé a magasabbfokú erkölcsi megértést a világnézet vonatkozásában is. Miután azonban erkölcsi tartalmú tettek intoleráns megítélésének mindig világnézeti alapja van, szükségszerű, hogy egy világnézeti megértő erény az erkölcsi gyakorlatban sem képvisel abszolút szigorúságot. St.-Preux nagyon világosan fogalmazza meg ezt az összefüggést: „A pietisták egyfajta bolondok, akik arra az ötletre jutottak, hogy keresztények, s az evangéliumot *szórol szóra* követni akarják... végül csak az hiányozna, hogy hatalom legyen a kezükben, hogy *keményebbek és intoleránsabbak legyenek, mint ellenségeik.*” Az a clarensi elv, hogy mindenki szabadon követheti azt a vallást vagy vallástartást, melyet akar, magában foglalja azt a tézist, hogy mindenki saját lelkiismeretét követve lehet erényes.

Hogy hogyan jelenik meg ez a magasabb fokú erkölcsi megértés a tettek vonatkozásában — mutatja St.-Preux és Júlia viszonyának alakulása. St.-Preux ugyanis egyáltalán nem tartja bűnnek, hogy Júlia odaadta neki magát. Sőt, az ő világré képe értelmében ez éppen erény volt, a vétkek pedig mindaz, amit Júlia később tett, mikor gyengeségből (mert St.-Preux szerint ez gyengeség volt) férjhez ment apja választottjához. Júlia azonban mindezt másképp látja. Az ő erkölcsi elvei szerint az, hogy St.-Preuxnak adta magát, bűn. Nem is meggyőződésből tette, hanem kétségbeesésből. St.-Preux érvei nem tudják ettől a meggyőződéstől eltántorítani. Nos: Rousseau nem „ad igazat” egyik vagy másik félnek. Ahogy St.-Preux-nek sincs eszében szemrehányást tenni Júliának azért, hogy saját erényét követi, úgy Júlia sem hányja St.-Preux szemére, hogy az saját erényfogalma értelmében járt el, hogy őt magáévá tette stb. Mindketten tisztelik egymáselképzelését az erényről, legalább annyira, mint saját magukét. Mert feltétlenül bíznak egymásban, abban, hogy semmi más indítékuk nincsen, mint az adott esetben a leghelyesebbnek véltet cselekedni.

A magasabb fokú erkölcsi megértés harmadik igen fontos mozzanata a rousseau-i hőskönl az, hogy szerintük egy vagy két bűn vagy tévedés sosem tesz egy embert bűnössé. Ha Júlia hiszi is, hogy vétkezett, esze ágában sincs ezért magát kevésbé erényesnek, vétkesnek tartani. Mikor St.-Preux kétségbeesésében megátkozta az erényt, s később — Mylord Eduárd tanácsára — mégis a helyeset választja, sosem tesz magának szemrehányásokat gyengeségeért, megingásáért. S a regény függeléke, a kissé elnagyolt perditá-történet is annak bizonyítékául szolgál, hogy nincs olyan bűn, melyet ne lehetne semmissé tenni. Rousseau és hősei tényleg tartják magukat a Marx dicsérte sztoikus-epikureus morálhoz: „amit tettem, megtettem”.

A magasabb fokú erkölcsi megértés e vonatkozásában is érvényesül a gyakorlat primátusának elve. Rousseau ugyanis — éppen úgy, mint hősei — így nyilatkozik: „rossz elveket sokkal jobban gyűlölök, mint rossz tetteket”. Ez látszólag ellentmond a gyakorlat primátusának s újra csak látszólag. Ugyanis a rossz tettek lehetnek *izoláltak*. S amennyiben izoláltak, *tettel* helyrehozhatók. A rossz erkölcsi világré képe azonban megszünteti ezt az izolációt s létrehozza a tettek rossz rendszerét, tehát lehetetlenné teszi a jó tettet, s ezzel a karakter és életmód megváltozását. De nemcsak a rossz világré képe, hanem a szigorú, intoleráns rendszer (melynek lehet jó erkölcsi tartalma) is megfosztja a tetteket viszonylag szabadabb mozgásterüktől, ebben az esetben nem az erkölcsös, hanem a helyes és kellemes egységének megtalálásától. Ezt hányja Júlia a sztoikusok szemére: „S a filozófia oly keveset tudva oly szörnyű lenne, hogy nekünk kellemes dolgok *mértéktelen* használatára semmi más eszközt nem adna, mint azt, hogy egészen lemondjunk róluk? „Megjegyzem, hogy Rousseau szándéko-

san illeszti be a történetbe St.-Preux lerészegedésének, továbbá nyilvánosházi kalandjának epizódjait, hogy kifejtthesse véleményét az erkölcsi megértés különböző formáiról, helyes és kellemes egységének lehetőségéről. Egészen odáig elmegy, hogy bírálja a sztoikus megvetését nemcsak az érzéki öröm „csábításával”, hanem a halálfélelemmel szemben is.⁵

Ha a magasabb fokú erkölcsi megértés problémáját vizsgáljuk, arra a következtetésre kell jutnunk, hogy ebben a vonatkozásában Rousseau erénye nem különbözött a felvilágosítók erkölcsfogalmától s közelebb állt ahhoz az erkölcsi dialektikához, amelyet Goethe a Wilhelm Meisterben fejtett ki, mint ahhoz az Erényhez, melyet mesterére hivatkozva Robespierre hirdetett meg. Ha Goethe a Wilhelm Meister humanista nagybácsi figurájának szájával így beszél: „Jobb szeretek egy olyan gyermeket vagy fiatalembert, aki a maga útján eltéved, mint sok olyant, aki idegen utakon helyesen jár”, vagy így vall önmagáról: „hogy úgyszólván az élettől, a levegőtől volna megfosztva, ha időként elnéző nem lenne önmagával szemben és meg nem engedné magának, hogy szenvedéllyel élvezze azt, amit maga sem tudott mindig dicsérni és mentegezni. Nem az én hibám . . . ha ösztöneimet és eszemet nem tudtam tökéletesen összehangba hozni”, akkor lényegében ugyanazt fogalmazza meg, amit a Nouvelle Héloïse Claraja mondott St.-Preux sztoicizmusának és tetteinek kapcsolatáról, vagy amit Rousseau maga jegyzett meg a rossz erkölcsi tettekre, illetve elvekre vonatkozóan.

De nemcsak a magasabb fokú erkölcsi megértés kérdésében van így. Rousseau hősei nagyon is jól ismerik, amit a klasszikus moralitás álláspontján álló filozófusok mindig tagadnak — a *morális konfliktusok* létezését. Ismerik és elismerik, hogy léteznek olyan konfliktusok, melyeknél két vagy több egyformán jó, vagy egyformán rossz lehetőség között kell választani. Ilyen konfliktus nem egy adódott Júlia életében. S Júlia természetesen nem Baalam szamaraként áll a konfliktusban, hanem dönt és választ. Az egyik bűnt (vagy erényt) választja a másikkal szemben.

Abból indultunk ki, hogy Rousseau hőseinek erénye a moralitás erénye, szubjektív erény. S most végigelemzeve néhány konkrét problémát, különösen a legdöntőbbet, a különböző választás lehetőségének, a magasabb fokú erkölcsi megértésnek, az erkölcsi konfliktus lehetőségének kérdését, arra a meggyőződésre jutunk, hogy ennek az erénynek gyakorlását mi sem különbözteti meg a felvilágosodás és a goethei konkrét erkölcs gyakorlásának normáitól. Csakhogy a morál erkölcsi megértése és az erkölcs erkölcsi megértése között lényeges különbség van. Ez lényeges különbség a *mérce* és a *kiterjeszthetőség* problémájában rejlik.

Ha az ember olyan világban cselekszik, melynek konkrét erkölcsisége van, s e konkrét erkölcsiséghez többé-kevésbé tartja magát, tehát, ha ez nem áll társadalmilag és erkölcsileg mereven szemben az őt körülvevő világgal, akkor a külső követelmények és normák, továbbá a belső — lelkiismereti — követelmények és normák relatíve harmonizálnak. Nem mindig, sosem feltétlenül, nem kizárva a konfliktusokat, de végső soron mégis. Ennélfogva az egyes ember az adott norma- és szokásrendszeren belül keresi a viszonylag legjobb, leghelyesebb cselekvés lehetőségeit és sosem gondol arra, hogy saját cselekedetei normaadóak legyenek. Az az ember azonban, aki szembenáll a kor konkrét erkölcsi követelményeivel, azokat a limine elveti, akinek moralitása

⁵ L. I köt. 52. levél.

tehát szubjektív, eleve arra törekszik és arra is kell törekednie, hogy *létevel, cselekedeteivel, elveivel normaadó legyen*, hogy az egész világnak példát statuáljon. Így Kant normatív etikája, a kategorikus imperativus elmélete csak végső kiélézése minden moralista meggyőződésének. Minden moralista úgy cselekszik, ahogy szerinte az embereknek általában cselekedniök kellene, s ahogy szerintük nem cselekszenek. Az Új Héloïse minden hőstét és hősnőjét ez a példát statuálás, ez a normaadási igény hatja át. Clara így érvel hőseinek, mikor őket „erényes” magatartásra biztatja: „Mindazoknak, akiknek veletek dolguk lesz, ti fogjátok a hangot megadni, vagy megszöknek tőletek vagy hasonlóak lesznek hozzátok s amit ti mutattok, ahhoz hasonló talán nem lesz az egész világon”. Figyeljük meg az utolsó mondatot! Mennyire kibontakozik itt a normatív jelleg, egészen az egyetlenség, az utolérhetetlenség hangsúlyozásáig. A konkrét erkölcs világában egyetlen tett sem egyetlen, utolérhetetlen — nem is szánják annak. Miből merít erőt St.-Preux a megpróbáltatásaihoz: „Nem eleget éltem már a saját boldogságomért? Most az ő dicsőségéért kell élnem. (Júliáról van szó. H. Á.) Ah, hogy a *világot erényeimmel bámulatra indítsam*, hogy egykor, ha megcsodálják őket, ezt mondhassam: Tehetett-e kevesebbet? Júlia szerette őt”. (Kiemelés tőlem. H. Á.) Ha most megnézzük, miféle különös tetteket hajtott végre St.-Preux vagy Júlia, miféle különös tartalommal bír az az „erény”, amelyet követtek, semmi ilyen különlegességre nem fogunk bukkanni.

Tartalmilag nem tettek semmivel sem többet, mint egy más világban bárki is megtenne. Példaadó voltuk abból származik, hogy egy olyan világban tették, amelyben más nem volt képes erre. Az *erény szubjektivitása s ebből következő normatív volta, öncélúsága és pátosza* — mindaz tehát, ami a konkrét erkölctől elválasztja *nem tartalmának másszerűségében, hanem a világban betöltött más funkciójában rejlik*. Az erény *mércéje*, a moralitás, jóval magasabb, mint a konkrét erkölcs becsületessége és tisztességessége. De *azért magasabb a mérce, mert sokkal mélyebbre állítják*. A talaj mélyebb, melyen a mérce áll. A kivétel erkölcsös magatartása nagyobb megerőltetést kíván, nagyobb pátoszt igényel, mint a lehetséges átlagé. Rousseau átlagos lehetőségek közötti rendkívüli embereket ábrázol, Goethe rendkívüli lehetőségek között átlagosan becsületes embereket.

Az „erény” magatartása tehát a kivételességre épül. Ezért az erény problematikus volta a *kiterjesztéssel* kapcsolatban vetődik fel.

A kiterjeszthetőség minden erkölcs alapkritériuma. Amíg egy erkölcsi magatartás minden komponensével együtt csak kevesek számára lehet elérhető, addig elméletileg és gyakorlatilag is problematikus. Rousseau meg akarja mutatni azt, hogy az ő morálja, erénye mindenféle karakterű és világnézetű emberre kiterjeszthető. Ezért van kis közösségében hívő és ateista, sztoikus és szenvedélyes, értelmi és érzelmi ember. De az, hogy egy magatartás minden típusra kiterjeszthető, még nem szünteti meg azt a problémát, hogy ezek az emberek, akik a Nouvelle Héloïse-ban „az erény” nevében cselekedtek, bármilyen karakterűek is voltak, kivétel nélkül *kivételes* emberek voltak. Mindegyiknek *jók* voltak az alapszenvedélyei, s mindegyiknek *volt* világnézete, mind tudatos volt, s erkölcs-képük az eltérések ellenére is egyben megegyezett: abban, hogy pozitív értéktartalmú volt. Rousseau jól bírálta az értelmes önzés elméletének arisztokratizmusát. Helyesen írta, hogy az önzés „értelmeségének” fokára kevesek jutnak csak el. De vajon ő maga nem a kevesek erényét alkotta meg?

Rousseau nagyon is érzi ezt a nehézséget, és ezért több kísérletet tesz a kiterjeszthetőség problémájának megoldására. Meg kell előre mondanunk, hogy a moralitás álláspontja számára csak egyfajta *elméletileg következetes* kiterjeszthetőség létezik: *az absztrakt-formális*. Ezt az egyetlen elméletileg következetes lehetőséget azonban majd csak Kant tárja fel a kategorikus imperatívuszban. Rousseau idáig nem jut el. Ez nem egyszerűen elméleti következetlenség, hanem ugyanakkor realitásérzék is. Rousseau erény-fogalmának, mint láttuk, volt — ha sovány és pusztán eszményített — tartalma: az antik köztársaságok egyenlőségén alapuló plebejusan interpretált erénye. Ezt a konkrét tartalmat Rousseau nem akarta veszni hagyni. S ami ezzel kapcsolatban áll: Rousseau az individuális erény-fogalomból indul ki, de nem akar ennél megállni. Az ő szeme előtt mindig egy elvontan lehetséges köztársaság lebeg. Tehát a „kiterjesztés” nem lehet pusztán formális.

Rousseau többször fut neki a kérdés megoldásának. A Clarensban megalkotott „kis közösség”, az erkölcsös „sziget” többi között e probléma megoldására szolgál. Wolmar erről így beszél: „A morál egyetlen tanítása helyettesítheti mind a többi, ugyanis „ne tégy vagy mondj soha mást, mint amit az egész világ előtt tenni és mondani akarsz, sami engem illet, mindig értékelendő embernek tartottam azt a római, aki azt kívánta, legyen a háza úgy építve, hogy mindent látni lehessen, ami abban folyik”. Világos, hogy ebben a morális elvben van tartalmi mozzanat: ez a régi köztársaságok *nyilvánosságának* helyreállítására. Wolmar meg óhajtja szüntetni a magán- és közerkölcs végsőkéig való széthasadtóságát, az ebből fakadó hipokrizist, helyre akarja állítani az ember felelősségét — minden tettéért — a közösségnek. Ez a tartalmi mozzanat azonban strukturális és nem a megvalósítandó értékekre vonatkozik. s az érték alárendelése a struktúrának nem véletlen, hanem szükségszerűen következik a moralitás erényfogalmából.

A moralitás erényfogalmának lényege, mint láttuk, a szubjektivitás volt, a példaadás, az erény az erényért. Ha ezt kiterjesztjük egy közösségre, akkor nem egyszerűen egy adott erkölcsi tartalomnak, hanem a példaadásnak, az erény öncélúságának kell normaadóvá válnia. Ennyiben tehát létrejön a *homogenitás* — *nem az erkölcsi tartalomban, hanem az erkölcsi struktúrában*. De vessük fel a kérdést: lehetséges-e, hogy egy akármilyen kis közösségben minden ember célja az erény, a példaadás legyen, tehát, hogy egy közösség a moralitás erényére épüljön? Kétségtelenül nem. De mi lesz, ha mégis ezt az erényt akarom normává tenni, általánosítani? Más nem lehet, mint hogy az embereket kényszerítenem kell arra, hogy erényesek legyenek. *Mihelyt a moralitás erényfogalmát* — legyen az tartalmában a legdialektikusabb, legtoleránssabb is — *a társadalomra kiterjesztem, akkor az erény involválja a terrort*. Így lesz ez Clarensban is. „Hogyan lehet szolgálakat, bérmunkásokat másképp korában tartani, mint *erőszakkal és korlátozással*? Az uraság egész művészete abban áll, hogy ezt a kényszert a szórakozás és egyéni érdek fátyolába rejtse, hogy mindarról, amire tulajdonképpen készítetik őket, azt higgyék, hogy maguk akarják” — fejtegeti az erény hősnője, Júlia. S még a konvenciózus, derék Clara is elszörnyed a nemek elkülönítésének szigorúságán, mikor látogatóba Clarensba jön. Clarens erényes tulajdonosai saját erényüket egyszerűen rákényszerítik közösségük tagjaira, s a nyilvánosság, a közvetlenség „Az ERÉNY”-nek mint absztrakt eszmények, mint összkoncepciónak megvalósulási területe, nem az egyes individuumok valós önkibontakozási területe lesz. Ezért elmondhatjuk, hogy az a Robespierre, aki meghirdette az erényt és a terrort, nemcsak

a Társadalmi szerződés Rousseau-jának, hanem az Új Héloïse szelíd és megértő hőseinek is hűséges tanítványa.

Rousseau nem látta olyan civilizált társadalom lehetőségét, melyben — magasabb fokon, a morál közvetítésével, az erkölcs fokán átjutva és túlhaladva — megint megvalósul a „természetes állapot” jósága, azaz tere lesz a reális erkölcsnek. Rousseau csak a vagy-vagyot látta. Vagy visszavonulni minden társadalmiságtól — akkor lehetünk egyszerűen, természetesen jók és nincs szükségünk erényre. Vagy társadalomban élünk, és akkor a társadalommal szemben, szubjektíve és öncélúan érvényesítjük az erényt. Amennyiben pedig lehetőségessé válik egy új köztársaság megteremtése, ennek bázisa most már csak az erény lehet. Ebben a világban „kényszeríteni kell az embereket arra, hogy szabadok legyenek” (Társadalmi szerződés). S volt-e ebben az időben, lehetett-e más etikai perspektívája egy olyan gondolkodónak, aki szembenállt minden egyenlőtlenséggel? Kétségtelen, hogy nem. Teljes magányosság, harc a valósággal, kis közösségek megteremtésének kísérlete s a jakobinus diktatúra víziója — ennél tovább Rousseau nem látott és saját álláspontjából kiindulva — nem is láthatott. S annál szebb és érdekesebb dialektikája a továbbélő gondolatnak, hogy amikor egy rövid történelmi pillanatra közvetlenül a francia forradalom után — megcsillant egy harmadik, magasabbrendű lehetőség, a bizonyos „magasabb síkra emelés” lehetősége, akkor hívei, követői Rousseau gondolatait ebben az irányban interpretálták át. Ahogy Kant írja a „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte” c. munkájában: „A híres J. J. Rousseau oly sokat félreértelmezett, látszatra egymásnak ellentmondó megállapításait is összhangba lehet hozni egymással és az ésszel. A tudományos befolyásról és az emberek egyenlőtlenségéről írott munkáiban nagyon helyesen mutatja meg, hogyan áll ellentétben a kultúra az emberi nem, mint *fizikai faj* természetével, mely szerint minden egyes individuumnak teljesen el kellene érnie saját meghatározottságát; Emil-jében, Társadalmi szerződésében és egyéb írásaiban azonban azt a nehéz problémát akarja megoldani: hogyan kell a kultúrának továbbfejlődnie és az emberiség, mint *erkölcsi faj* képességeinek meghatározottságának megfelelően kibontakoznia, hogy az utóbbi a természeti fajnak ellent ne mondjon. Hiszen ebből az ellentétből . . . fakad minden valós baj, mely az emberi életet nyomja, és minden bűn . . . ezek a képességek azonban, miután a puszta természeti állapotból fakadtak, a kultúra fejlődésétől eltorzulnak, egészen addig, *míg a tökéletes művészet nem válik újra természetté*; mint ami az emberi nem erkölcsi meghatározottságának végső célja”. (Ritkított kiemelés tőlem H. Á.)

(Folytatása következik)

РУССО И НОВАЯ ЭЛОИЗА

Агнеш Хеллер

Место Новой Элоизы в творчестве Руссо определяется автором так: это — произведение, в котором французский философ, нарисовав пути исторического развития человечества, и готовящийся нарисовать теоретические и практические возможности будущего, оценивает возможности, предоставляемые данной ему эпохой. Поэтому автор считает не случайностью, что Руссо порвал с энциклопедистами как раз во время написания Новой Элоизы. Автор статьи устанавливает, что между философским и художественным оформлением произведения наблюдается различие концепции, и документирует это свое

утверждение характерами и судьбой действующих лиц. Сначала дается философский анализ произведения, при чем обнаруживается, что, если в первом томе проблемы освещены с точки зрения субъективного сознания, то во втором томе они получают оценку с точки зрения объективности. Анализируя художественное оформление произведения, автор определяет место романа среди сентиментальных романов и изучает принципиальную противоположность сентиментализма и романтизма. После чего по очереди анализируются мысли Руссо, выраженные в данном произведении. Автор рассматривает отношение «доброе» и «добродетели» в этой связи и различия морального и нравственного поведения. Потом он переходит к изучению теории отчуждения Руссо, указывая на то, как эта теория проникает от феноменалистского описания отчуждения до анализа его хозяйственно-общественно-исторических причин, и подчеркивает то, что качественно отличает эту теорию от теории отчуждения Маркса. Потом рассматривается вопрос о том, как Руссо построил свою утопию «малого мира», и как он сам показал фиаско этой утопии. Наконец автор выявляет, как французский мыслитель в своем произведении понимал функцию искусства, религии и философии. Здесь прежде всего показывается, как религия у Руссо постепенно превращается из мировоззрения в средство удовлетворения религиозных потребностей, указывая путь вперед к современным концепциям о религии (Фейербах, Киркегаард). Тут автор указывает на плебейские корни этой концепции. Говоря о философской и художественной теориях Руссо, автор анализирует ряд плодотворных мыслей философа и указывает на то, что Руссо ошибочно хотел свести все формы философского и художественного отражения к формам существования и мышления обыденной жизни. В заключение автор ссылается на то, как в первом романе Гёте «Вильгельм Мейстер» относительно и временно решаются проблемы, выдвинутые Руссо.

ROUSSEAU AND THE NEW ELOISE

by Ágnes Heller

According to the author *New Eloise* — describing the possibilities of the age — represents a stage between those works of Rousseau which depict the historical development of mankind and explain the theoretical and practical possibilities of the future. Therefore it is not accidental that Rousseau breaks with the Encyclopaedists precisely when writing the *Eloise*. Through an analysis of the characters and their actions the study illustrates the differences between the philosophy presented in the work and its artistic expression. She first examines it philosophically, showing that volume one approaches the theme from the standpoint of „subjective mind” in contrast to the approach of volume two characteristic for „objective mind”. Analyzing the artistic composition of the work she places it among the sentimental novels and treats the basic contradiction between sentimentalism and romanticism. Then she examines the philosophical ideas expressed in the work, the relation of “good” and “virtue” and finally the moralist behaviour. She then discusses Rousseau’s theory of alienation, explaining how its phenomenalist description approaches an analysis of its historical and socio-economic causes and giving the qualitative differences between his view and Marx’s conception of the same topic. Following this she evaluates Rousseau’s utopia of a “small world” and how he depicts the failure. Finally she shows how, in this work, the French thinker interprets the functions of art, religion and philosophy, and especially how in Rousseau religion comes much nearer to the satisfaction of a religious need than to being a world concept (thus tending toward two modern religious views, those of Feuerbach and Kierkegaard). The plebeian roots of his theological conception is also depicted. When analyzing his theories of art and philosophy she presents all the positive thoughts, emphasizing — at the same time — that Rousseau incorrectly attempted to trace back the philosophical and artistic forms of reflection to the forms of being and thought in everyday life. By way of conclusion the author mentions how the relative and temporary solutions to the problems offered by Rousseau were given in Goethe’s first *Wilhelm Meister* novel.