

Létezett-e egységes „reneszánsz embereszmény”

HELLER ÁGNES

A „reneszánsz” fogalma *össztársadalmi folyamatot* jelöl. Gazdasági és az alapstruktúrát érintő társadalmi szférától a kulturális szféráig terjed, felöleli a mindennapi életmenetet s a köznapi gondolkodásmódot, erkölcsi gyakorlatot és etikai ideálokat, a vallási tudat formáit, művészetet és tudományt. Reneszánszról voltaképpen csak ott beszélhetünk, ahol mindezek együtt és egyszerre, gazdasági és társadalmi-strukturális változások bázisán jelentek meg. Így Itáliában, Angliában, Franciaországban, Spanyolországban és — részben — Németalföldön. Az az irányzat, melyet „humanizmusnak” is szoktak nevezni, voltaképpen nem más, mint a reneszánsz egyik vagy egynéhány ideológiai vetülete, etikai és tudományos megjelenési formája, mely a társadalmi struktúrától és a köznapi élet valóságától elválaszthatóan, viszonylag külön életet élhetett, s teret hódíthatott olyan országokban is, melyekben a reneszánsz — mint össztársadalmi jelenség — nem létezett. De ezekben szükségképpen gyökértelen is maradt, és csak a társadalmi élet felső szférájában — lett légyen ez politikai vagy szellemi arisztokrácia — hódított tért és ezért gyorsan el is szigetelődött. Így söpörte el a német humanizmust a reformáció. Így tűnt el Magyarországon majdnem nyomtalanul Mátyás király korai abszolút monarchiája, melynek bázisát Hunyadi János — a legnagyobb condottiere — rakta le.

A reneszánsz a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet hosszú folyamatának első hulláma. Engels joggal beszél a reneszánszról szólva „forradalomról”. Az egész gazdasági és társadalmi szerkezet, az életforma és értékrend megrázkódtatásszerű átalakulásáról van szó. Minden labilissá válik; a társadalmi földlökések, a „fent” és „lent” viszonyai hihetetlen gyorsasággal váltják egymást. Ezekben a robbanásokban, gyorsan változó sorsfordulatokban bontakozik ki a társadalmi fejlődés pluralitása. De akárhogy is, a reneszánsz két stabilabb gazdasági és társadalmi rend között helyezkedik el; a feudalizmus között egyrészt, s a feudális és polgári erők egyensúlyi állapota között másrészt. S ebből a szempontból közömbös, hogy ez az utóbbi a különböző országokban mennyi — igen különböző — ideig tartotta fenn magát. Az avant és après egyformán zártabb — másképpen zárt — társadalom volt a reneszánszhoz képest, szépen mondta Shakespeare VII. Henrikje, hogy abban „a szálló remény csinált királyból istent, parasztból királyt”.

De a reneszánsz olyan gazdasági-társadalmi forradalom, melynek végső etapja egyes forradalmak, átalakulások kiselejteződése, elvetélése, zsákutcája. Zsákutcának bizonyul az itáliai, a spanyol és részben a németalföldi fejlődés: a napfelkeltét itt nem váltotta fel a nappal. De ahol fel is váltotta, mint a klasszikus fejlődés hazájában, Angliában, a „nappal” világa sokkal problematikusabbnak, ellentmondásosabbnak bizonyult, mint ezt a hajnal rózsaszínje

mutatta. Mondhatnánk, hogy ezt már a reneszánsz gondolkodói is felismerték. Hivatkozhatnánk akár Morus példájára. Itt — az Utópia első részében — közismerten lepleződik le az eredeti tőkeakkumuláció embertelen világa. De az ellentmondásokra vetett éles fény most még csak a „visszásságokat” világítja meg. Ugyanaz a Morus önként vállalta a lordkancellárságot VIII. Henrik udvarában, s nem másért, csak mert valóban bízott abban: az uralkodó hozzá fog segíteni az ellentétek megszüntetéséhez, igazi „keresztény hercegként” létre hozza azt az igazságos társadalmat, mely az „emberi természet” adott állapota mellett egyáltalán lehetséges. S Morus barátja, Erasmus, 1517-ben(!), akkor, mikor már készültek Luther wittenbergi tézisei, fejtette ki jövőndölését az örök világébkéről, a humanista és toleráns keresztény emberiség nagy családjának jövőndő életformájáról. Ha a „kritikus” Morust összevetjük a „kritikus” Swifttel — akkor áll érzékletesen előttünk a két kor különbsége még abban az Angliában is, melynek fejlődése — a francia mellett — egyedül bizonyult járható útnak a reneszánsz kínálta utak közül.

A reneszánsz a kapitalizmus hajnala. A reneszánsz kori emberek életének s így a reneszánsz emberfogalom kialakulásának alapja az a folyamat, melynek során a kapitalizmus kezdetei szétrombolják egyén és közösség *természetes* viszonyát, felbontják az ember *természetes* kötelékét családjához, rendjéhez, a társadalomban „készen kapott” helyéhez, megrendítik a hierarchiát, a stabilitást, folyékonyra teszik a társadalmi viszonyokat: az osztályok, rétegek elhelyezkedését egyrészt, az emberek elhelyezkedését az osztályokon és rétegeken belül másrészt. Marx a „Grundrisse”-ben a következőképpen veti össze a „természetes közösségek”-et és ezek individuumait a kapitalista fejlődéssel s ennek individuumaival: „a termelés feltételeinek tulajdona összeesett a közösség meghatározott, bornírt formájával; az individuumnak tehát ilyen tulajdonságokkal — bornírt tulajdonságokkal, termelőerőinek bornírt kifejlődésével — kellett bírnia, hogy ilyen közösséget alkothasson. Ez az előfeltétel a maga részéről megint csak a termelőerőfejlődés bornírt történelmi fokának eredménye; mind a gazdagságé, mind a gazdagságteremtés módjáé. A közösség, az individuum célja — a termelés feltétele -- ezeknek a meghatározott termelési feltételeknek és individuumoknak újratemtése, mind egyedeiben, mind ezek társadalmi elkülönüléseiben és vonatkozásaiban — ezeknek a feltételeknek eleven hordozóiként. A tőke magát a gazdagság termelését tételezi, s ezzel a termelőerők univerzális fejlődését, meglévő feltételeinek állandó átalakítását... Az eredmény: tendenciájában... a termelőerők általános fejlődése, a gazdagság fejlődése általában mint alap... Az egyén univerzális fejlődési lehetőségének alapja és ezen az alapon az individuumok valódi fejlődése, mely az alapot mint korlátot állandóan megszünteti (aufhebt), s ezt korlátnak tekint, nem pedig szent határnak... Innen ered saját történelmének mint folyamatnak megragadása és a természetről mint saját reális testéről alkotott tudat...” A közösségi társadalmakban az ember számára munkája tárgya nem munkája termékeként jelenik meg, hanem „findet sich vor als Natur” (természetként adott), éppen úgy feltétele létezésének, éppen úgy hozzátartozó, mint érzékszervei, bőre. Az, hogy az „ember a közösség tagja”, „természetadta valóság” számára. Az ember viszonya közösségéhez a „meghatározott létező” való viszonyal azonos. Az adott közösségi határ átlépése pusztulással egyértelmű, s fejlődés csak ezen a meghatározott és nem transzcendálható kereten belül lehetséges. A kapitalizmus fejlődésével — ahol mint láttuk, a gazdagság termelése céllá válik -- minden adott társadalmi rend korláttá lehet és korláttá is

lesz, s az ember nem kíván az maradni, amivé lett, hanem a levés állandó folyamatában él'. A közösségi lét, kielégülés egy bornírt fokon; amint a modern kielégületlenül hagy, vagy ahol elégedettként jelenik meg, közönséges', a termelés végtelen processzusában, a természeti szükségszerűség közvetlen formájában eltűnt; mert a természeti szükséglet helyébe egy társadalmilag született szükséglet lépett."

Marx elemzései pregnánsak mutatják: hogyan vált a polgári termelőerők kialakulásával párhuzamosan a társadalmi szerkezet s ezen belül az individuum is *dinamikussá*. A naiv — s részben mindmáig uralkodó — tudományos közlét szerint Itália lakosai hajózásaik során „megismerkedtek” a keleti luxussal, majd — valamivel később — az antik kultúrával, ezt szembesítették saját viszonyaikkal, melyekkel így elégedetlenekké váltak, az antikvitás hatására új eszményeik alakultak, ezek fejlődésük folyamán összeütköztek a feudális renddel és egyházi ideológiával stb. Erről természetesen szó sem volt. A kapitalista termelőerők és a polgári társadalmi viszonyok első formái a feudalizmus *immanens* fejlődéséből alakultak; miután az utóbbit folyamatosan szétrágták, felbomlasztották, az emberek egyszerűen olyan szituációkba kerültek, melyekben másként *kell*ett cselekedniük, érezniük és gondolkodniuk — a világról és önmagukról is —, mint a természetadta rendi közösségekben. A cselekvési mód, életmód, életforma átalakulása keresett magának ideológiát, s ezt találta meg részben az antikvitás eszméiben, de — *legalább ugyanolyan mértékben* — a kereszténység bizonyos irányzataiban is. Az antikvitás „felújításáról” már csak azért sem lehetett szó, mert az ember társadalmi lényegé szempontjából, egyén és társadalom egymáshoz való viszonya szempontjából — mint Marx elemzéséből látható — több közösség volt a középkori rendiség és a görög polis, mint a görög polis és a reneszánsz kori társadalmi struktúra között. Az antikvitás ideológiája, illetve ennek néhány formája a reneszánsz ideológia számos vonatkozásában valóban fontosnak bizonyult, de inkább szabadon formálható gondolati anyag volt, hogysé mint a utánczás számára. Kiragadott példaként hadd hivatkozzunk olyan alapkategóriákra, mint „szabadság” és „egyenlőség”. Itáliában — s ezen belül Firenzében már a XIII. században — a „szabadság” és „egyenlőség” politikai jelszavak voltak; a felső polgárság jelszavai a földesurakkal szemben, majd a közép- és kispolgárságéi a felső polgársággal szemben, végül a népe az egész polgársággal szemben. A „szabadság” képviselői hamar felfedezték az antik kosztümöt — gondoljunk Cola di Rienzóra —, Brutus a szabadság eszményképévé vált. De tartalmilag ennek a szabadságnak vajmi kevés köze volt a Brutus értelmezte szabadsághoz. Ezt mutatja az „egyenlőséggel” való egysége, távolról sem véletlenszerű párosítása. Az antikvitás az egyenlőség fogalmát egyáltalán nem ismerte. Engelsnek igaza volt, mikor megjegyezte, hogy ez a kategória először a kereszténységben jelenik meg, mint isten előtt való egyenlőség fogalom. *A szabadság mint egyenlőség pedig már az áruterelés általánossá válásakor keletkezett fogalompárosítás*; s így szerkezetileg is jelzi, hogy az antikvitás már itt sem több átöröklött és szabadon interpretálható hagyományál.

Az antik és reneszánsz viszonyok Marx jelezte ellentétességére két polisz, Athén és Firenze összehasonlítása a legpregnánsabb bizonyíték. Azért választottam éppen ezt a két városállamot, mert közöttük valóban sok — s nem is puszán látszatszerű — a hasonlatosság. Mindkét városállam — az adett korokon belül, a többi városállamhoz viszonyítva — iparilag erősen fejlett: elsősorban manufaktúrája kereskedelmének bázisa, s a közvetítő kereskedelem

— mint az antikvitásban Ioniában, a reneszánszban Velencében — kisebb szerepet játszik. Történelmük viharossága is közösséget mutat: fénykorukra heves és állandó osztályharcok a jellemzőek. Mindkettő — tendenciájában — demokrácia, még hozzá közvetlen polisdemokrácia. Mindkettő felbomlása a csúcson kezdődik — a gazdasági és társadalmi expanzió viszonyai között. Végül — de nem utolsósorban — kultúrájuk az adott kor mintaszerű, klasszikus kultúrája. Világos, hogy ezek a hasonlóságok nem az egymásmellettség véletlenszerűségéből adódtak. A technikai kultúra viszonylag magasabb szintjén született közvetlen polisdemokrácia az egyetemes — és mintaszerű — összkultúra feltétele és alapja.

Ha a jövő felől pillantunk vissza a két polisra, már módosul az összkép. Mindkét város elpusztul; azaz megsemmisül önálló városállami léte. De Athén pusztulása nemcsak Athén városállami létének pusztulását jelenti, hanem egy össztendencia szinte szimbolikus kifejezése. Athénnel pusztul — ha évszázadokat vesz is igénybe — az egész görög világ, az egész *termelőmód*, amelyen Athén nagysága nyugodott. Ez a városállam a végső határig kiélte *saját* termelőmódjának lehetőségeit. Mert — hogy visszaataljunk Marx fejtegetéseire — a városközösség itt *határnak* bizonyult, melyet felbontani egyet jelentett a termelőmód önfelbontásával. Firenzénél azonban gyökeresen más a helyzet. A reneszánsz város pusztulásával nem az a termelőmód pusztul, melyen a városállam nyugodott, hanem fordítva: a város azért pusztult el, mert az új termelés nem volt képes felrobbantani a városállami lét kereteit, mert megmaradt határain belül, holott ezek a modern — polgári — termelés számára nem határokat, hanem korlátokat jelentettek. Ezt már a XVI. század elején is felismerik olyan gondolkodók, mint Machiavelli vagy Michelangelo, hogy két egészen más karakterű egyéniségre hivatkozzak. Ők ekkor már tudják, hogy a firenzei összkultúra megmentésének és továbbfejlesztésének egyetlen útja a városállami lét megszüntetése, az *egységes Itália* kialakítása. Ezt várják mindketten a két szerencsétlen sorsú kései Medicitől, a második Giulianótól és második Lorenzótól, akiknek Machiavelli a „Fejedelmet” ajánlja, s akiknek sírboltját majd Michelangelo készíti el: abba temetve Firenze jövőjét. De Firenzével nem pusztul el — éppen Athénnal szemben — az a termelőmód, melyen a firenzei polis nyugodott; más országokban fejlődik tovább, ott, ahol az abszolút monarchia segített ledönteni a polgári termelés „korlátaival”.

De most vessünk egy futó pillantást a virágzó Athénre és virágzó Firenzére. Azt mondtuk: mindkettő polisdemokrácia. De — mint ez köztudomású — Athénben tényleg demokrácia van, mely a tényleges rabszolgaságon alapul. A firenzei demokráciának azonban megvan az a sajátsága, hogy egyrészt még *közvetlen demokrácia*, másrészt már *formális demokrácia*. Bruni (Oratio in funere Johannis Strozzae) 1426-ban deklarálja a törvény előtti egyenlőséget és az egyenlő hivatalviselés jogát. Ez az egyenlőség — formálisan — vonatkozik mind a „popolo grasso”-ra, mind a „popolo minuto”-ra, mind a „sottoposti”-ra, a nagy- és kispolgárságra és a munkásságra. De *ténylegesen* hivatalt csak a nagy- és középpolgárság visel. Innen ered majd az az ellentmondás, hogy az egyenlőséget meghirdető Firenze kultúrája még virágkorában is *arisztokratikusabbnak* bizonyul, mint — ugyancsak a virágkorban — az athéni kultúra volt. — Említettük, hogy mind Athénre, mind Firenzére az osztályharcok élessége jellemző. De a klasszikus kor Athénjében az osztályharcban végső soron *negatív jelenséget* látnak: a nagy államférfiak törekvése az osztályharcok tényleges megszüntetésére irányul (ami természetesen itt

sem.lehetséges), a filozófusok pedig olyan „jó” vagy „legjobb” társadalmi formációt keresnek, melyben az osztályharc elvileg megszüntethető vagy legalábbis minimumra korlátozható.

Nos: Firenzében a politikusok és gondolkodók viszonya az osztályharc-hoz korántsem ilyen egyértelmű. Itt is akadnak természetesen, akik ebben negatív jelenséget látnak, de őket felülmúlja azoknak száma és súlya, akik az osztályharcban a társadalom élesztőjét vélik felfedezni, akik gyakorlatilag és elméletileg *forszírozzák* az osztályharcot. Persze ez nemcsak firenzei jelenség. Ebből a szempontból nem különbözik elvileg Petrarca rajongása Cola di Rienzóért és Pico della Mirandola, Michelangelo vagy Machiavelli rajongása Savonaroláért. Az okok ismét nyilvánvalóak. Mindenekelőtt: az athéni osztályharc tetemes százaléka egy osztályon belül folyt; a reneszánsz Itália polisaira viszont az *uralkodóosztályok pluralitása* jellemző. Így a firenzei guelfek és ghibellinek közötti évszázados küzdelem nem egyszerűen azért folyt, mint az athéni arisztokratáké vagy demokratáké: nem pusztán a politikai hatalomban való részvételért, hanem elsősorban különböző gazdasági formációk érvényesítéséért. (Ez természetesen nem zárja ki azt, hogy a politikai-hatalmi harc, sőt a rétegharc is nem lebecsülendő szerepet játszott). Az osztályharc, mely az antikvitásban valóban bomlasztotta is a közösséget, a kezdődő reneszánsz kori kapitalizmusban a gazdaság és a társadalom élesztője volt. A filozófusok és ideológusok, akik az első esetben támadták, a másodikban támogatták, egyszerűen *kifejezték* a tényleges szituációt — a többi között azt a kvalitatív különbséget —, mely — hogy újra Marx kiindulópontjához térjünk vissza — a közösségi lét mint „határ” és mint „korlát” között fennállt.

Athén és Firenze összevetése csak példa volt a reneszánsz kori gazdasági és társadalmi viszonyok új mivoltának érzékeltetésére. A gazdagság mint cél, a termelésért folyó termelés, tehát a termelés mint *végtelen processzus*, mely állandóan bomlaszt és átalakít, s ezzel a természetadta közösségek felbomlása, mindazok a *feladatok*, melyek élé az új szituáció az embereket állította, újfajta embertípusokat alakítanak ki, s ezzel egyidejűleg és ennek következményeképpen olyan emberfogalmat, mely különbözik mind az antiktól, mind pedig a középkortól: a *dinamikus ember fogalmát*.

A dinamikus emberfogalom *definiálhatatlan* fogalom. Abban foglalható össze, hogy az ember természetére vonatkozó *minden* elképzelés dinamikussá válik. Az értékfogalmak átépülnek; a végtelenség (tér, idő és megismerés végtelensége) nemcsak a spekulációk tárgya, de élménnyé is lesz, a cselekvés és magatartás alkotóelemévé; a tökéletesség nem feltétlen norma többé: hiszen a folyamatszerűség állandó tökéletesedést jelent, melyben nincsen és nem is lehet abszolút tökéletesség, sem az antik kalokagathia, sem a keresztény szentség értelmében. Ahogy Dvorak találóan írja a művészetről szólva: „a tökéletesség kánonja nem volt maradandó norma, mint az antikvitásban, hanem szubjektív akaráthoz kötött, többé-kevésbé csak átmeneti stádium a fejlődés általános folyamatában, melyet alig értek el és máris meghaladtak”. Ez a dinamizmus jellemzi az ember társadalomhoz való viszonyát. Az osztályok tagjainak tudata több vagy kevesebb „szorossággal” az osztálytudat köré épül. De maga az osztálylét és -tudat is rohamosan változó, másrészt az egyén mint egyén kiléphet osztályából, hiszen a termelésben elfoglalt helye, nem pedig a születése révén tagja. A sors ezért egyre inkább a „mi az, amit csinálhattam és csináltam magamból” függvénye lesz: a társadalmi dinamizmus helyes

„elkapásának” kategóriája. Miután az ember sorsa az *össztársadalmi* mozgásban valósul meg, itt alakul ki „a” társadalom mint olyan s az egyénnek — mint egyénnek — viszonya ehhez a társadalomhoz. A „hogyan tudok élni és érvényesülni az adott társadalmi mozgásban” kérdésének eldöntése egyre fokozottabban *egyéni*vé válik: a mozgástendenciák kitapintásának alapja nem lehet a konvenció, hiszen az egyéni mozgástér egyéni keresése éppen konvencióellenes, de nem alakult ki még a későbbi polgári rutin sem. S éppen ez — a társadalomhoz való egyéni viszony kibontakozása, a sors választása — teszi szükségessé a mind egyénibb látószöveget, ítéleteket, magatartásmódokat, magyarul azt, amit bizonyos túlzott egyszerűsítéssel „reneszánsz individualizmusnak” szoktak nevezni, holott vajmi kevés köze van ahhoz, amit az érett polgári társadalmakban individualizmusnak hívunk. Inkább „self-made man”-ségről beszélhetünk, azzal a megszorítással, hogy amivé az ember teszi magát, az nem kizárólag hatalom vagy pénz birtoklása — bár nagyon gyakran az vagy az is —, miután legfőbb kritériuma, hogy az egyén *mennyire nyomta rá saját bélyegét világára*. Ennek a „self-made man”-ségnek első szimbóluma Guattamelata lovasszobra a páduai bazilika előterén. Az egyes ember tehát kezdte — nemcsak etikai értelemben — megalkotni saját sorsát. Így vált a dinamikus emberfogalom központi kategóriájává az egyén és sorsának kölcsönhatása.

A gazdagsáért folyó termelés kialakulása s a rendiség felbomlása teremt meg a dinamizmus — és dinamikus emberfogalom — egy másik központi kategóriáját: a *sokoldalúságét*. Ez az, amit Marx a „bornírtságból” való kilépésnek nevez. Gyakran úgy értelmezik ezt, hogy az ember még nem volt kötve a munkamegosztáshoz (így Engels is a reneszánszról írott fejtegetéseiben). Ez azonban csak annyiban igaz, amennyiben a reneszánszot a későbbi polgári fejlődéssel vetjük össze, de semmiképp sem állja meg a helyét az antikvitással való összehasonlításban. Periklész kevésbé volt alávetve a munkamegosztásnak, mint Lorenzo Medici; a firenzei polgár, aki napjai nagy részét pénzügyi spekulációkkal és manufaktúrái ellenőrzésével töltötte el, inkább volt a munkamegosztás rabja, mint a megfelelő athéni polispolgár, a kisüzemében látástól vakulásig dolgozó firenzei kiskézműves kevésbé foglalkozhatott filozófiával, mint a nincstelen athéni. Igaz: a reneszánszban valóban több a sokoldalúan képzett ember, mint a későbbi polgári fejlődésben; maguk a tudományok és művészetek is jóval kevésbé differenciáltak. A köz- és magánélet egymástól való elidegenedése még csak kezdeti — bár a reneszánsz utolsó századában rohamosan növekszik. Mikor azonban Marx „sokoldalúságról” beszélt, elsősorban nem erre a sokoldalúságra gondolt. A reneszánsz ember sokoldalúsága két komponensből tevődik össze: a polgári termelés kibontakozásából és annak alacsony fokából. Marx az előbbi poentirozza ki. A sokoldalúság itt mindenképp előtt a *rendi egyoldalúság* megszüntetését jelenti. Ebben az értelemben a földesúri lét akkor is egyoldalú, ha az adott földesúr énekel és vív, verset szerez és lovagol, továbbá filozofál egy személyben. A sokoldalúság kiindulópontja — Marx szerint — a termelés kiszélesedése, univerzálissá válása, a termelőerők általános kibontakozása, „az ember univerzális fejlődésének lehetősége”, s ezzel a szükségletek mint *társadalmi szükségletek* végtelen kiszélesülése és növekedése. Az ember univerzálissá válása a polgári termelés fejlődésével egyre inkább *elidegenedett* formák között realizálódik; a reneszánszban ez az elidegenedési folyamat még csak a kezdet kezdetén áll — de a kezdet kezdetén áll az univerzalitás kibontakozása is. A reneszánsz a sokoldalúság fejlődése szem-

pontjából is kiindulópont, nyitány, ahogy a polgári termelésnek és a polgár társadalomnak is csak *nyitánya*, de még *nem* polgári termelés és *nem* polgári társadalom. Az antik-athéni sokoldalúság a legátfogóbb formáit az adott termelési mód legfejlettebb szintjén érte el: társadalmi és egyéni sokoldalúság — lényegében — egybeesett. A reneszánsz *egyéni* sokoldalúsága ennél sokkal kétértelműbb. A polgári termelés első formái teszik egyáltalán lehetségessé; egy olyan termelésé, mely a jövőben, évszázados fejlődésben a *társadalmi sokoldalúság* elképzelhetetlenül nagyobb gazdagságát teremti majd meg. Igaz, az egyéni-individuális sokoldalúság bizonyos formái — az elidegenedés, munkamegosztás kiszélesedése révén — nem realizálódhatnak: ebben az értelemben tehát, az egyéni sokoldalúság értelmében, a reneszánsz fejlődés is mintának tekinthető. De többszörös feltételeességgel. Mert bár az egyéni és társadalmi sokoldalúság itt is igen közel áll egymáshoz — mint az antik polisban —, de egy olyan társadalmi bázison, mely az antikkkal szemben éppen e két tényező széthasadásához vezet; ugyanakkor — last but not least — a kialakult polgári termelés az *egyéni sokoldalúságnak* is jóval nagyobb *lehetőségét* teremti majd meg, mint az a reneszánszban elképzelhető volt. Mindebből azt a következtetést kell levonnunk, hogy a reneszánsz sokoldalúság és sokoldalúság fogalom — szemben az antikkkal — maga is *dinamikus*, objektív ellentmondásokkal terhes. A reneszánsz sokoldalúságból — éppen a polgári termelés fejletlensége, egyéni és társadalmi sokoldalúság közelsége miatt — van visszaút: a *refeudalizáció* útja, a rendi egyoldalúság részleges restaurációjának zsákutcája.

A reneszánszról szólva kedvelt közhely, hogy „az ember kerül az érdeklődés központjába”. Ehelyett ugyanúgy mondhatnánk, hogy a természet kerül a gondolkodás központjába — egyformán igazat szólnánk. A probléma nem itt helyezkedik el, hanem ott: milyennek értelmezik ember (társadalom) és természet viszonyát? Mindenekelőtt: a reneszánszról datálódik az a gondolat, hogy az ember „elhódíthat” valamit a természettől — az „első” természetből „második” természetet alkothat. Az „elhódítás” felismerése párhuzamos az „emberiség” fogalmának felfedezésével, ami megint elválaszthatatlan az emberiség *fejlődésének* gondolatától. Az emberiség-kategória — mint látni fogjuk — általános társadalomfilozófiai és antropológiai aspektusban jelenik meg. Az emberiség fejlődésének gondolata azonban először éppen ebben a konkrét vonatkozásban, az „elhódítás” vonatkozásában merül fel. Edgar Zilsel a technikai kooperáció és technikai fejlődés reneszánsz koncepciójáról írott tanulmányában joggal Baconben látja ennek a tendenciának legpregnánssabb megfogalmazóját. Mindez gyökeresen átépíti a természetontológiát, továbbá az ontológia és ismeretelmélet viszonyát is. A természet úgy jelenik meg, mint *öntörvényszerűségekkel bíró objektum* (ebből a szempontból mindegy, hogy ezeket a törvényszerűségeket többnyire antropomorf módon értelmezik), s a természet megismerése az emberi elme folyamatos feladata. Itt egyáltalán hangsúly van az *elmen* és a *folyamatosság*on. Az előbbi annyit jelent, hogy a megismerés eredményessége *semmiképp sem etikai magatartás függvénye*. Az utóbbi — a folyamatosság — viszont *leválasztja a megismerést a logikáról*; itt merülnek fel olyan kísérletek — mint Ramusé —, hogy a logikát a megismerés folyamatának kategóriáihoz idomítsák. Ramus kísérlete minden érdekessége ellenére zsákutcának bizonyult: az igazi fejlődés a leválasztás komplettírozását követelte. A szubjektum, „az” ember, illetve az emberiség áll most egy öntörvényű természettel szemben, melynek megismerése intenzitásban és exintenzitálásában végtelennek bizonyul. Mindkét előbb említett

tendenciát — a megismerés leválasztását az etikumtól és a logikumtól a végtelen természet és a természet öntörvényűségének felismerése alapján — először Cusanus fogalmazta meg a „docta ignorantia” koncepciójával.

Mindaz, amit a dinamikus emberfogalomról elmondottunk, involválja az *immanenciát*. Az evilágiság nem „külön” bontakozik ki a reneszánsz életben és gondolkodásban — ebben az értelemben a szekularizáció nem tekinthető a reneszánsz fejlődés külön fejezetének. A rendi közösségek felbomlásával objektíve felbomlott az a társadalmi szerkezet, melyen Aquinói Tamás világképe nyugodott (hozzá kell tennünk: saját szülőhazájában, éppen az igen korai polgárosodás miatt, soha nem vált népszerűvé) — az életformák, a „self-made man”-ség olyan egyéni iniciatívákat és önálló ítélet-igényeket alakítottak ki, melyek tárgytalanná tették a dogmatikát. De már itt hozzá kell tennünk, hogy az evilágiság kibontakozása korántsem jelent vallástalanságot. Kifejezett ateizmus igen ritka a reneszánszban. Nemcsak arról van szó, hogy egy évezredes ideológiai hagyomány leépítése rendkívül hosszú folyamat, hanem arról is, hogy a gyakorlati evilágiság és a vallásos képzetek, istenképzetek létezése egyáltalán nem kontrakarírozta egymást. Ismételjük: a reneszánsz vallásosságra a dogmatika felbomlása jellemző, maga a vallás lesz sokszínűvé és sokfajúvá, mondhatnánk, hogy egy szinte laza és „szabad” hit választható kifejeződésévé. Egyes filozófiai koncepciókban túlságosan közelítik a reneszánszot a felvilágosodáshoz, méghozzá azon az alapon, hogy mindkét korszak ideológiája *polemikus* jellegű. Ez a polémia valóban rokonítja a két periódust — hiszen mindkét esetben új társadalmi viszonyok forradalmi ideológiája lép fel támadólag a régi ellen: a polgárság eszméi ütköznek meg a feudális-rendi világ eszméivel. De a felvilágosodás viszonya a reneszánszhoz az utolsó csata viszonya az elsőhöz — s így egészen más fegyverekkel folyik. A reneszánszból — mint láttuk — még társadalmilag is volt visszaút (a refeudalizáció), a fejlődés „befagyhatott”, hiszen még nem indult meg a polgári reprodukció állandó folyamata. A felvilágosodás társadalmi alapjából többé nem volt visszaút (a politikai reakciók problémája ezen mit sem változtat). A reneszánsz ideológiája ugyan már polgári ideológia — hiszen a polgári termelés megindulása következtében bontakozhat ki —, de *korántsem tudatosodik mint ideológia az egész polgárságban*, mi több, a plebejus rétegeket majdnem érintetlenül hagyja; ugyanakkor gyökeret ver és kibontakozik a polgárosodó nemesség soraiban. A felvilágosodás ezzel szemben *egyetemes polgári ideológia*: a polgárság rétegeit a felvilágosodás ideológiáján *belüli* differenciák fejezik ki — gondoljunk olyan polarizálódásokra, mint a holbachi és Rousseau-i szárny. A korai (reneszánsz) abszolutizmust őszinte tartalmi viszony fűzi a reneszánsz ideológiához, a kései (felvilágosult) abszolutizmust kétértelmű-kétszínű a felvilágosodás ideológiájához. A polémiaik tartalmi másságának további (az előbbi-től gyakorlatilag elválaszthatatlan) oka az a tudományos fejlődés, mely a két kor között ment végbe: a Galileitól Newtonig terjedő folyamat, a módszertani problémák, a „clare et distincte” elemzés térhódítása a filozófiában stb. Az evilágiság többé nem fért meg a vallásos ideológiával. A polémia most már együtt és egyszerre folyik a rendiséggel és a vallással — vagy nyílt ateista formában, mint Helvetiusnál, vagy Diderot-nál, vagy a vallásos szükségletté való formálásában s ezzel ideológiai pretenziójának feladásában, mint Rousseau esetében. Persze a két különböző ideológiát nem választja el merev történelmi határ. Hobbesban pl. már sok van a felvilágosítóból, Goethe sok szempontból még a reneszánsz ideológia utóvédharcait folytatja. A differencia alá-

támasztására még egy példát említünk: az észhez való viszonyt. A felvilágosodásban az ész szinonim a világossággal, a megvilágítással — de ez már descartes-i—spinozai hagyomány. Mert a reneszánszban az ész még ellentmondásos erőként értelmezik; gyakran egyenesen az ördög szövetségesének. Leonardo barlang-allegóriáját kell csak összevetnünk Diderot gyertya-allegóriájával, hogy érzékeltessük ezt a különbséget. Leonardónál a megismerést az a nyughatatlan kíváncsiság allegorizálja, mellyel az ember odahagyja a fényes napvilágot, hogy bebújjon egy barlang ismeretlen és titokzatos sötétségébe; Diderot-nál a megismerés gyertya, mely megvilágítja az erdő sötétségét (ha csupán még csak kezdeti, pislákoló fénnel is).

A reneszánsz kor dinamizmusa tehát a vallás vonatkozásában a vallás sokszínűségének, a magunk vallása megválasztásának tényében és ideológiáiban fejeződik ki. Itt kell hozzátennünk — ami mindebből természetes és magától értetődő —, hogy idealizmus és materializmus a reneszánsz korban nem differenciálódott, illetve az első lépéseket a differenciálódás felé csak e korszak végén tették meg.

Most kell feltennünk a kérdést: létezik-e egységes reneszánsz embereszmény? Jelenti-e a dinamikus emberfogalom közös volta az embereszmény közös voltát is?

Az antikvitásban az embereszmény lényegében *egybeesik* az emberfogalommal; ugyanakkor az egész antikvitásnak — Róma bomlási periódusát most leszámítva — *egységes* embereszménye plusz emberfogalma van. Ha Szókratész azt mondja, hogy az ember, megismerve a jót, képes jót cselekedni, akkor ezzel egyszerre azt is mondja: az az eszményi ember, aki megismerve a jót, jót is cselekszik. Ha Platón az ember leglényegesebb és legmagasztosabb tulajdonságának az ideák szemléletének képességét tartja, akkor eszménye egyúttal az az ember, aki eljut az ideák szemléletéhez. Ha Arisztotelész értelmezésében az ember társadalmi állat, akkor eszményképe a társadalmi ember. Ha Epikurosz azt mondja, hogy semmi sem létezik az ember számára kevésbé, mint saját halála, akkor eszménye az az ember, aki képes úgy élni, hogy nem számol halálával. Természetesen Szókratész sem hiszi, hogy *minden* ember képes megismerni a jót és jót is cselekedni. De ha nem teszi azt, akkor még nem érte el az ember fogalmát, azaz az ember eszményét. Platón sem hiszi, hogy *minden* kéz- és földműves mértékletes, minden harcos bátor és minden uralkodó bölcs — de ebben az esetben „még” nem felelnek meg a kéz- és földműves, a harcos, a király fogalmának, azaz eszményének. Arisztotelész „társadalmi állat” koncepciója sem pusztán fogalom — mint gyakran modernizálva annak vélik —; ez is feltételez olyan embert, aki „visszavonul” a közélettől, s ezzel nem teljesíti be az ember fogalmát és eszményét. Ennyit az emberfogalom és eszmény egybeeséséről. Másik állításunk, mely szerint maga az emberfogalom plusz eszmény egységes, nehezebben átlátható. Spártától mindenestre elvonatkoztatunk, s ehhez jogunk van, mert Spártában kialakult ugyan egy sajátos embereszmény, de nem alakult ki emberfogalom. Így az attikai, ioniai és a korahellenisztikus világra, továbbá a római köztársaság és koracsásárság korára „szorítkozunk”. A „szorítkozást” azért tesszük idézőjelbe, mert ez a megszorítás korántsem önkényes: az adott fejlődést a *klasszikus* (tipikus) fővonalaiban akarja megérteni. Látszólag természetesen a különbségek ezen belül is nagyok: Platón és Arisztotelész emberkoncepcióját, a sztoicizmust és epikureizmust szokásos ellentétpároknak tekinteni. Az ellentét — mely valóban létezik — azonban mindenütt csak az eszmény-fogalom *interpretálá-*

sában áll. Tehát a „miért”-ekre adott válaszban egyrészt, az egyik vagy másik vonatkozás kiemelése között másrészt. De ki tagadhatná pl., hogy a kalokagathia közös lényege mindezeknek az eszményeknek és fogalmaknak? Hogy mindnek esszenciája az aktív, az adott közösségben képességeit kifejlesztő, nyugodtan és egyenletes örömök közt élő, testileg, szellemileg és erkölcsileg „egyensúlyos”, az igazság szemléletébe elmerült, tehát a „szép” ember? Ha a sztoicizmus és epikureizmus különböző formában, de a világtól való visszavonulásra oktat, teszi ezt a világ elítélésével, melyben a fenti eszmények többé meg nem valósíthatók. Ennek az eszménynek prózai alapja és kiindulópontja pedig nem más, mint az *eszményített ioniai-attikai polispolgár*. A sztoicizmus és epikureizmus ezt a régmúltban reálisan köznapi eszményt óhajtja a kivételek számára ellenséges környezetben megőrizni. S az eszmény és fogalom egységének, továbbá közös voltának társadalmi bázisa az, amire már olyan sokszor utaltunk: az antik polis közösség-volta, statikussága, transzcendálhatatlansága. A késő római császárságban ez az egység felbomlik: emberfogalom és eszmény összeesése megőrződik ugyan, de maga az emberfogalom (plusz eszmény) válik pluralisztikussá. Így van ez — csírájában — már a vallásosan színeződő újplatonizmusban is a sztoikus-epikureus ideállal szemben, betetőzése pedig a keresztényi embereszmény és fogalom kialakulása. Ez a fajta hasadás megőrződik a Nyugat-római birodalom felbomlásáig. Nincs terünk ehelyütt arra, hogy ennek gazdasági és társadalmi alapjait elemezzük; még kevésbé tehetjük meg a középkori keresztény emberfogalommal kapcsolatban. Erről csak a következőket: a középkor keresztény emberfogalma és embereszménye élesen ellentmond egymásnak. Az emberfogalom a depraváció koncepcióján nyugszik — az embereszmény a kegyelem gondolatán. Ez a dualisztikus koncepció — az antikkkal szemben — elsősorban ideologikus. Sosem fejezett ki reális status quót (mert ez a hit és erkölcs tényleges összeesése lenne), de igen értékes manipulációs gondolatnak bizonyult a barbár törzsek letelepedése, a feudalizmus társadalmi konszolidációja, a társadalmi együttélés elemi szabályainak újra kialakulása korában. Ha most a dualitástól eltekintünk: a keresztény emberfogalom számos új mozzanatot tartalmazott az antikhoz képest. Így — mint erre már utaltunk — az egyenlőség (isten előtti egyenlőség) gondolatát, így a személyes üdvözülés koncepcióját (melyben a „személy” istenhez való viszonyát elválasztják az ember közösségéhez való viszonyától), így a szabad akarat elvét, mely ha a depraváció gondolatához kapcsolódva is, de felveti a szabadság sajátosan egyéni momentumát. Az ember közössége tehát megkettőződött: tagja volt egyrészt rendi közösségének más rendekkel szemben, ugyanakkor a kereszténység közösségének másokkal — nemkeresztényekkel, eretnekekkel stb. — szemben. Ez a kettőség nem fejezett ki lazább viszonyt a közösséghez, mint az antikvitás idején. Kettős *alárendeltség* volt, s ennyiben tükrözte az egyén — antikvitáshoz képest is — rendkívül szűk mozgásterületét. De ugyanakkor sokkal lazábbá tette egyes rendek, rétegek, közösségek *különös* mozgását az általános rendszeren belül. Az egyik alárendeltséget mindig ki lehetett játszani a másikkal szemben: íme ezen az egyszerű szerkezeten alapul már a legkorábbi eretnekmozgalmak ideológiája is (és az eretnekmozgalmak olyan régiiek, mint maga a kereszténység). Egyetlenegy antik réteg sem tudta *ideológiája más értelmezését* egy másik réteggel szembeállítani. Brutus „római” volt, és Caesar is „római” volt — nem merülhetett fel az a kérdés, hogy ki az „igazi” „római”. Mondhatnánk, hogy az „ideológiai harc” ténye a középkorban alakul ki. Az antik önkéntes

halál szimbóluma Szókratész, aki meghal, mert tiszteli hazája törvényeit (holott igazságtalannak látja hazája rendjét); a keresztény mártír a vallás nevében lázad a földi hatalom ellen — lépjen fel ez a földi hatalom akár szintén a kereszténység nevében.

A keresztény emberfogalom és eszmény merev megkettőzése és e fogalom, illetve eszmény tartalma mindennek következtében korántsem volt *olyan értelemben* egységes, mint az antikvitásban. Az utóbbiban az egység alapja — mint láttuk — egy tényleges közösség eszményített képe volt. Az előbbi (keresztény) eszmény és fogalom ideologikus jellege az interpretációk *tartalmi sokneműségére* sokkal nagyobb lehetőséget adott. Az eszmény és fogalom ellentmondásának elvont-ideologikus szintje és az interpretációk tartalmi sokneműsége természetesen nem valaminő „elhatározás” következménye. Alapja éppen a kettős alárendeltség, melyen belül mindkettőnek, a „társadalmi” és „kereszténynek” is kell hogy legyen külön mozgásterülete; az előbbin belül természetesen a különböző rendek konkrét embereszményeinek, auto- és heterosztereotípjainak is interpretálhatóknak kell lenniök. Az elvont-ideologikus fogalom és az elvont-ideologikus eszmény, továbbá a köztük feszülő ellentét mégis — *végső soron* — *egységes*: ez az egész keresztény világ *dogmatikus* közössége.

Nos: a reneszánszban a keresztény emberfogalom társadalmi bázisa szűnik meg. A kettős — rendi és vallási — alárendeltség mellett s egyre inkább *felett* megjelenik a harmadik: a *nemzeti* (a lokális, polissal szinonim nemzeti, majd a modern értelemben nemzeti). A kereszténység új interpretációja most már nem csak rendek és rétegek interpretációja az összhierarchiával szemben, mint az eretnekmozgalmak esetében volt, de egyúttal nemzetek sajátos interpretációja más nemzetekkel szemben. Shaw joggal látta „Szent Johannájában” éppen itt a protestantizmus csíráit. A nemzethez való viszony azonban nem rendeken, de osztályviszonyokon épül: az osztályviszonyokban értelmetlenség az „alárendeltség” ténye és fogalma is. Ezzel megrendül az egyházi „alárendeltség” is. Az emberek egyre inkább keresik — mert kereshetik — *egyéni* utukat istenhez — megint a protestantizmus csíráival találkozunk. Hogy mindennek ideológiai *feltétele* már a középkori keresztény emberfogalom személyes megváltás gondolatában, elvont egyenlőség koncepciójában, kettős alárendeltségében kiépült, az nem tagadható. De ezek a koncepciók ebben az új, forradalmi összefüggésben gyökeresen átstrukturálódtak. A középkori hagyományos keresztény emberfogalmat — mint láttuk — fokozatosan felváltja a reneszánsz dinamikus emberfogalma, s hosszú időre háttérbe szorul a keresztény embereszmény is. (Amivel — ismételten — nem akarjuk tagadni, hogy az új embereszmény képviselőinek nagy része nem volt ellenséges a vallással, sőt vallásos is volt.)

A reneszánsz dinamikus emberfogalma ugyanannyira *egységes*, mint az antik. Egyetlenegy reneszánsz gondolkodó sem nyúl vissza az ember statikus harmonikus vagy dualisztikus — koncepciójához, annyira nem, hogy ezt még az ellenreformációnak — és barokknak — is bizonyos mértékig koncedálnia kell. A dinamizmuson belül *két* szélső pólus: az ember nagysága, illetve kicsinysége. Hogy melyik mikor poentírozódik ki, gyakran *szemszög* kérdése. Giordano Bruno hol az ember kicsinységéről beszél (a végtelen világegyetemhez viszonyítva), hol az ember nagyságáról (a valóság meghódításában). A történelmi események hatására ugyanaz az ember hol az egyik, hol a másik szélsőpontot emeli ki. Így Michelangelo szoborcsoport tervezete II. Gyula sírjához vagy a

sixtusi freskók az emberi nagyságot hivatottak kifejezni, míg az Utolsó ítélet az ember kicsinységét szimbolizálja a sors ítélete előtt. Szerepet játszik itt országok és korok különbsége: természetes, hogy a firenzei virágkorban Pico della Mirandola az ember nagyságát magasztalja, míg a vallásháborúktól szétszakított Franciaországban Montaigne gúnyolódik az ember kicsinységén. De ismételjük: akár „nagyak”, akár „kicsinyek” bizonyul az ember — mindig sorsteremtő, a végzettel harcoló, önmagát alakító, viszonylag autonóm lény.

Ugyanakkor ha pillantást vetünk a reneszánsz kor *embereszményére*, azonnal szembeötlővé válik, hogy *egységes embereszményről többé nem beszélhetünk*. A konkrét embereszmény pedig sosem más, mint a *létező* emberek személyített képe — akár igazoljuk, akár rosszakként értelmezzük, akár utópiaképpen a jövőbe is vetítjük őket.

Utalnunk kell, méghozzá elsősorban, Jézus alakjának reneszánsz interpretálására. Míg a középkori-keresztény Krisztus-ábrázolások eszményszerű tartalma mindig azonos (a Szenvedő és Megváltó istenség), addig a reneszánsz Krisztus-ábrázolásokat éppen az eszményszerű-tartalmai sokféleség jellemzi (a király, az úr, a gondolkodó, a szerető szívű plebejus stb.). Hozzá kell tenünk, hogy eközben — legalábbis a Giottótól a kései Michelangelóig és Tintorettoig terjedő időszakban, tehát a klasszikus olasz reneszánszban — a szenvedő, megfeszített Krisztus eszménye teljesen el is halványodik, s mikor újra felfedezik, akkor már úgy jelenik meg, mint *egy* eszmény, *egy* interpretáció az eszmények és interpretációk sokaságában. Hasonlóan pluralisztikus eszménnyé válik Mária alakja is. — Az antik gondolati anyag feldolgozásában gyakoribb az ellentett eszmények ellentett történelmi figurákban való megragadása. Így a reneszánsz egyes gondolkodói Caesarban, mások Brutusban, megint egyesek Ciceróban, mások a Gracchusokban látják az eszményi „hőst”.

Az eszmények pluralisztikussá válásának legszembeötlőbb megnyilvánulási formája a *pluralisztikus erkölcsi értékrendszer*. Ismét olyan jelenségről van szó, mely élesen elkülöníti a reneszánszot mind az antikvitástól, mind a középkortól. Bármennyi harc is folyt az antikvitásban az erkölcsi értékek értelmezése körül — így pl. Arisztotelész polemiája a „közép-érték” elv alapján az etikai racionalizmus szókratészi értelmezésével, a tudományos megismerés és erény platóni azonosításával, így a sztoicizmus és epikureizmus kontroverziája az élvezet fogalmának interpretálásában stb. —, *rendületlenül azonosak maradtak mindannyiunknál maguk a legfőbb értékek*: bölcsesség, bátorság, mértékletesség és igazságosság. Ezeket az értékeket lehetett másokkal kiegészíteni, lehetett őket a nüanszkülönbségek alapján felbontani, sorrendjük, fontosságuk szempontjából különösképpen rendezni — elsőrendű és alapvető mivoltukat azonban nem lehetett tagadni. Ugyanez jellemzi a keresztény középkorban a hét főbűnhöz és főerényhez való viszonyt. A sorrend itt is csak dogmatikusan volt rögzítve — az eretnekmozgalmak gyakran megfordították —, de az erények és bűnök mégis mindig és mindenki számára *azonosak* voltak. Ki állíthatta volna, hogy a „caritas” nem erény, vagy hogy a „hiúság” nem bűn?

A reneszánszban teljes a fordulat. Az első lépés itt is a hagyományos erények és bűnök világi interpretálása — Frederic Antalnak szerintünk igaza van, mikor az igazságosság allegóriáját Giotto Arena kápolnabeli freskójában az igazságosság köztársasági-földi értelmezésének tekinti. Ami azonban döntő, az a következő etap: *az egységes értékrend felbomlása*. Csak néhány kiragadott példán érzékeltetjük a folyamatot. A „dicsőségvágy” Castiglione vagy Machia-

velli értékrendszerében egyike a legfőbb erényeknek — Cardano megveti. A „kevélység” Vasari tiszteletének tárgya — Morusnál a legtöbb rossz szülője. Petrarca vagy Shakespeare a bosszú szenvedélyét esztelennek és gonosznak ítéli — Bacon az értékek sorában elemzi. A „hit”-et hol tisztelet övezi, hol pedig nevetség tárgya. A „mértékletesség” értéke még centrális Picónál, de Giordano Bruno a szenvedély mértékletlenségét elébe helyezi. Sorra születnek új értékek, melyek megelőzik a hagyományosakat: mint hazafiság, tolerancia, tapintat, tisztességesség — hogy csak néhányat említsünk.

A reneszánsz fejlődés négy nagy betetőzője (a képzőművészet fejlődésétől most eltekintünk) — Machiavelli, Montaigne, Bacon és Shakespeare — elméletileg (és művésziileg) végrehajtják *érték, erénytáblázat és eszmény szétválasztását*, s ezzel megteremtik a reális etika kidolgozásának lehetőségét olyan időszakban, midőn nem egy adott — viszonylag kis — közösség az emberi cselekvés kijelölt határa s ezzel a cselekvés értékességének vagy értéktelenségének mércéje és ítélőszéke, hanem érdekek és értékek viszonylagosodott és ellentmondásos rendszerében kell az individuumnak az erkölcsi mozgás területét megtalálnia. Mint más helyen már megmutattuk: az arisztotelészi „középérték” kitapintása itt is megőrzi jelentőségét és érvényességét, de a mérték megeléje most már nem „az erény” megvalósítása konkrét körülményekben és egyes szituációkban, hanem a lehetséges viszonylag legjobb eltalálása az állandóan mozgó társadalmi valóságban.

Az egységes — dinamikus — emberfogalom és az embereszmények pluralitása egyazon fejlődés szükségképpen összetartozó két oldala. Az emberfogalom dinamizmusa a társadalmi-emberi lét ugyanazon forradalmi átalakítását tükrözi, mint az embereszmény egységének felbomlása. De most egy új aspektust szeretnék hangsúlyozni: az ember-eszmények pluralitása ugyanazon emberfogalmon *belül* jön létre. Tehát nem egyszerűen egymást tételező két fejlődési vonalról van szó. Nem tudjuk elégszer aláhúzni: *a legellentétesebb embereszmények sem interpretálhatók másként, mint a dinamikus emberfogalommal.*

Azért kellett erre a vonatkozásra visszatérnünk, hogy újra felidézzük mindazt, ami a reneszánsz korban „már”, és ami benne „még”. A polgári gazdaság beindulásával, a polgári társadalmi viszonyok előretörésével — még akkor is, ha ez egyelőre egy rendi társadalom keretein belül történik — az emberfogalom és embereszmény újra kettéhasad. A dinamikus emberfogalom kidolgozása a XVII. századi filozófiában — most ennek csak fővonaláról beszélünk — elszakad az embereszmény problematikájától, azaz polemikusan szembefordul az embereszmény létezésével és szükségességével is. (Ennek intonációját már megfigyelhetjük Machiavellinél és Baconnál.) Az egoizmus-elmélet Hobbestól Helvetiusig a polgári társadalom alakította embert, a burzsoá individuumot „az emberként” tételezi, és mind a mindennapi élet, mind az erkölcs és politika mozgásterületét, lehetőségeit ehhez az individuumhoz viszonyítja. Spinozánál az új emberfogalom és az embereszmény *végső* egyesítése egy megújított etikai racionalizmus segítségével még a reneszánsz utóvédharcra — ami egészen Goetheig kimutatható. Azért hangsúlyozzuk a „végső” egyesítést és az „utóvédharcot”, hogy aláhúzzuk: mindez csak az emberfogalom és embereszmény újraegyesítésére irányult, de már nem lépett fel azzal az igénnyel, hogy az eszményt értéktáblázathoz, erénytáblázathoz kösse. De mégis Spinoza az utolsó, akinél az embereszmény objektív és jelenvaló; azoknál, akik ezentúl kötődnek az embereszményhez mint az erkölcsi

emberhez vagy az ember erkölcsi tartalmához szükségképpen tartozó formáló elvhez vagy kritériumhoz — az embereszmény jövőbe vetített (posztulált) és szubjektív lesz, vagy pedig, ahogyan Kantnál, szubjektív és formális. Az első nagyszabású kísérlet a történelmi ember fogalmának kialakítására, azaz az ember történelmi fogalmának kialakítására, a leszámolás a polgári „ember” és „az ember” azonosításával, ami Rousseau nevéhez fűződik — az emberfogalom és embereszmény újraegyesítésének jegyében történik. Ez a törekvés az „újraegyesítésre” természetesen nem immanens filozófiai produktum: gyökere a sajátos plebejus nézőpont és attitűd, mellyel Rousseau a százada fejlődésével szembenéz. Egyaránt elvetve a jelent és a jövő (polgári jövő) csíráit a jelenben, kétségbeeséssel reagálva mind a feudális, mind a polgári értékrendszerekre és gyakorlati erkölcsre, csak úgy tudta megőrizni az embereszményt (amire mint forradalmi karakternek szüksége volt), s ugyanakkor higgadt keserűséggel olyannak látni az embereket, amilyenek — hogy felvetette a kérdést: mindig ilyenek voltak-e? hogyan és miért *alakultak* ilyené? Ezzel — a történelmi kérdésfelvetéssel — megtalálta a kulcsot az embereszmény és emberfogalom újraegyesítésére, amennyiben a még nem — vagy nem teljesen — depraválódott emberi közösségekből kifejlődhet a „méltóbb” eszményi emberi közösség. A kulcs azonban még nem nyitotta a zárat. Mint mondtuk, nála még csak a múlt jelenik meg mint történelem. Felismerhetővé kellett válnia a jelennek és a jövőnek is mint történelemnek ahhoz, hogy az emberfogalom és eszmény újra egyesülhessenek.

Marx antropológiája oldja meg emberfogalom és embereszmény évezredes dilemmáját. E kettő újra egyesül — s ennyiben felújul az antikvitás és a reneszánsz öröksége. De ez többé nem a görög harmónia statikussága, sem a reneszánsz eszmények pluralitása. A görög harmónia statikusságában az ember „bornírtan” azonosult az adott és változatlan értékrendszer eszménylehetőségeivel. A reneszánsz eszmények pluralitása a társadalom (a „szabad” társadalom) rétegekre és osztályokra bomlásának tükrö volt. Az egyes osztályoknak, rétegeknek, csoportoknak, polisoknak, a fejlődés különböző fázisaiban megállt vagy meg nem állt polgári fejlődésnek mind megvoltak a „saját” eszményeik, konkrét értékrendszereik. Mind az emberiség (mint magáért való létező), mind az individualitás is még csak *kialakulóban* volt. Ezekből a konkrét pluralisztikus eszményekből a polgári társadalom fejlődésével szükségképpen elvont eszmények lettek — már láttuk, milyen módon és lehetőségekkel. Ezekkel pedig Marx mindig szembefordult, és ebben az értelemben állította, hogy a proletariátusnak nincsenek megvalósítható eszményei. Marx nem rendel alá eszményeket egy elvont emberfogalomnak, nem is embereszményekre építi emberfogalmát. Megfordítva: a konkrét történelmi emberfogalom maga válik az ember eszményévé.

Az emberfogalom marxi tartalmának Márkus György-féle interpretációjára utalok. Ennek értelmében Marxnál az ember fogalmának tartalma a következő: társadalmiság, munka, tudat, szabadság, univerzalizálás. Mindez az emberre (emberiségre) általában jellemző — ez *különbözteti meg*, ezzel emelkedik fel az állatvilágból. De az emberiség előtörténetének fejlődésében az emberi lényeg kibontakoztatásának minden lépése egyúttal elidegenedés is volt, az egész nem fejlődése egyes emberek — egész osztályok, népek — rovására ment végbe, az emberiség gazdagodása egyes emberek elszegényedését követelte. Az ember mindig társadalmi lény volt, de magábanvaló társadalmisága csak a világpiacon létrehozta emberiséggel vált magáértvalóvá, s csak a jövőben,

midőn az emberiség és ezen keresztül minden ember — ura lesz társadalmi viszonyainak, válik számunkravalóvá. A munka mint célkitűző tevékenység, mint az emberi természet és emberi társadalom megteremtésének eszköze megint csak akkor válik számunkravalóvá, ha minden egyes ember részére megteremtődnek a lehetőségek, hogy midőn elsajátítja az előbbi generációktól ráhagyományozott termelőeszközök használatát, rányomhassa saját egyénisége bélyegét alkotásaira, hogy a célkitűző tevékenység saját céljának megvalósítását tételje. Az ember a fogalmánál fogva szabad — mert vannak alternatívái —, s mert cselekvését (s ezért cselekvés) megismeréséhez igazítja. De a szabadság csak akkor lesz számunkravalóvá, ha lehetővé válik uralmunk a természet, társadalom és önmagunk felett. Az ember magábanvalóan univerzális — de számunkravalóan csak akkor lesz azzá, ha minden ember számára adva lesz a sokoldalú fejlődés lehetősége s nemcsak az emberiség mint egész az univerzalitás hordozója. A tudatosság pedig akkor lesz számunkravalóvá — ha az emberi megismerés (amelytől a praxis soha el nem választható) a szabadság motorja s ezzel mindannyiunk öntudata lesz. — A „számunkravaló ember”, illetve emberiség tehát nem valaminő szubjektíve kitűzött cél vagy vágyalom, hanem az emberiség lényegéből, ennek kibontakozásából következik, az emberiség fejlődésének eredője. *Az emberiség eszménye és az ember eszménye tehát nem más, mint ennek a lehetséges eredménynek a fogalma.*

Mindeddig arról a különbségről beszéltünk, amely az embereszmény és emberfogalom összeesésének három történelmi-ideológiai etapját — antikvitás, reneszánsz, marxi koncepció — jellemezte. Most azonban hangsúlyoznunk kell az egybeesés tényének mégiscsak létező közös gyökerét. Az antik köztársaságok (s elsősorban a régi görög polisok), továbbá a reneszánsz (elsősorban az itáliai) voltak a történelmi fejlődésnek azok a — mindeddig rövid és átmeneti — etapjai, melyekben *a nem és az egyed fejlődési lehetősége leginkább közelített egymáshoz*, melyekben e kettő között viszonylag legkisebb volt a diszkrepancia, ahol tehát az adott kor és adott ember tulajdonságaiból, ezek „meghosszabbításából” lehetett eljutni mind az ember fogalmához, mind az ember eszményéhez. Igaz, mindkét kor hangsúlyozottan *átmeneti* volt — s a mi szempontunkból ezen most nem változtat, hogy az előbbi (átfordulva virágkorán) a pusztulás felé tartott, a másodikból (szintúgy átfordulva virágkorán) egy új, magasabb fokú termelési-társadalmi viszony nőtt ki. Ezt az átmenetiséget talán legjobban Shakespeare drámáinak sora jellemzi. Az első vígjátékok levegője szinte sugallja azt, amit nem és egyén fejlődésének párhuzamosságáról mondtunk. Nyerség, brutalitás, konvencionális, ostobaság, sivár pénzvagy végül mindig alulmarad a „természetes ember”-rel vagy az emberi természettel való párharcában; a történelmi múlt szörnyű kataklizmái is ebbe — az igenlett — világba torkollanak. De rövidesen elsötétülnek a kontúrok. Míg a királydrámákban még egy régi rend törvényei pusztítják el — lépésről lépésre jobban és feltartóztathatatlanul — mindenkiben az emberi értékeket, s a párhuzamos végjátékokban s a ciklust záró III. Richárdban tételjeződik egy humánus világ értékeket kibontó „emberi szituációja” — addig a kései tragédiákban már maga „az ember” válik kétségessé. Az utolsó embereszmények Brutus és Horatio — ezután már nincs reneszánsz értelemben vett embereszmény Shakespeare világában.

A marxi embereszmény és emberfogalom azonossága — mint láttuk abból fakad, hogy a nem és az egyed fejlődése közötti diszkrepanciájának meg-

szűnését (megszüntetését az emberek által) a történelmi fejlődés immanens céljának ismeri fel. Ennyiben magatartása a legélesebben *kritikai* (a kapitalista fejlődést illetően), s ugyanakkor a legmélyebben *igenlő* (a fejlődési tendenciát illetően). Ebben a történelmi koncepcióban tudja ő is a *létezőből* alakítani eszményét, holott a *létező bizonyos értelemben még nem létezik*.

Láttuk tehát, mi az, ami összekapcsolja a „még” világának marxi értelemben „legnormálisabb” formáját (a görögséget) a „még” és „már” határpontján, ütközőjén született „legnormálisabb formáját” (a reneszánsz fejlődést) az egész emberiség „normális” fejlődésének” belső tendenciájával. Ebben az értelemben és ezért tekinthetjük a reneszánsz embert és embereszményét — ugyanannyira, mint az antik görögöt — *mértéknek és példaképnek*.

Minden emberképhez mindig hozzátartozott egy adott társadalomkép. Az emberről kifejtett gondolatok mindig szükségképpen kapcsolódtak azokhoz az elképzelésekhez, melyeket az adott gondolkozók az általuk ismert különböző érintkezési formákról alkottak. Így tartozott a görög embereszményhez az állam statikus — osztályharcoktól ment — ideálja; a két ideál végső összetartozását pregnánsan szimbolizálja Platón Politeiája. Hasonlóképpen az egoizmus-elvhez hozzátartozott az a társadalomkép, melyben „az ember embernek farkasa” volt — gondoljunk csak ennek az elvnek egyik legpregnánssabb kifejezésére: Mandeville „Fable of the bees”-re.

Az embereszmények körüli harcok kifejeződései, tükröi azoknak a harcoknak, melyeknek indítéka — többnyire nyíltan, esetleg be nem vallottan is — egy meghatározott társadalomeszmény; nincs ez másként a reneszánszban sem. Machiavellinek a Discorsiban van még társadalomeszménye (a polisköztársaság) — ezért van embereszménye is. Midón — a Fejedelemben — egy csapásra elvet minden állameszményt, egyúttal veti el az embereszményt is. Mikor Aretino gúnyos megvetéssel beszél Tintoretto alakjairól és Tizian portréit magasztalja, akkor ez a velencei államfejlődés arisztokratikus alternatívájának választása a plebejussal szemben, egy viszonylag harmonikusabb kor — most már apologetikussá váló — utóvédharca egy tényleges antagonizmussal terhes, válságos világban. Morus szociális utópiájában az emberek a kor mindennapi emberei, Campanella tudományos szervezett utópiájában a sokat tudás is az embereszmény integráns része.

Ezeket a közhelyszerűnek tűnő összefüggéseket csak azért mondtuk el, hogy kontrasztszerűbben bontakozhasson ki az *emberfogalom és társadalomfogalom egyenlőtlen fejlődése*. Emberfogalom — mint láttuk — van már az antikvitásban és van a reneszánszban is: a „milyen az ember” kérdése mindkét esetben elválaszthatatlan a „mi az ember” problémájától. Az ember-probléma tehát eleve *ontológiai* probléma — mind pszichológiailag (a lélekfogalom szekularizációjának folyamatában), mind társadalmilag. Nem így a társadalomfogalom esetében. Mindenekelőtt az explicit „társadalomfogalom” nagyon késői — a kapitalista fejlődés terméke. *Az antikvitásban a társadalom fogalma még nem válik el az állam fogalmától.* Ez természetesen nem annyit jelent, mintha nem vizsgálnának speciális — az államtól független és elsődleges — társadalmi jelenségeket. Ezt már Arisztotelész is megtette Politikájában, akár az árucserét jellemezte, akár a rabszolgatartás és rabszolgaszerzés különbségét vázolta. De a *társadalmi struktúra mint egész* mégis szinonim marad az állami struktúrával. A reneszánsz erőteljesen nyúl vissza ehhez az antik hagyományhoz: a társadalom történéseit priméren *politikai történéseknek értelmezi*. Igaz: itt már halmozódik a speciális társadalmi tények felismerése és vizsgálata.

Az osztályharcot például már nem kizárólag előkelők és nem előkelők politikai-hatalmi küzdelmének fogják fel, hanem mint gazdagok és szegények örök kontorverziáját; igyekeznek lehatolni az egyes történelmi események gazdasági bázisáig (l. Machiavelli elemzését a Ciompiról). De mikor *nem leírásról*, nem az egyes történelmi események értékeléséről vagy értelmezéséről, hanem átfogó fogalom megragadásáról — tehát a tárgy *totalitásának* megragadásáról — van szó, megint visszatérnek az állam fogalmához. A társadalom mozgásáról alkotott elképzelések nem rendeződnek társadalomfogalommá: leírások maradnak. *A társadalom nem válik ontológiai kategóriává.* Ez még olyan gondolkodóra is vonatkozik, mint Morus, aki legtovább megy el a speciális társadalmi struktúra analízisében. A társadalom mint ontológiai kategória megszületésének feltétele a politikai gazdaságtan, ezé pedig olyan valóság, mely brutálisan bizonyítja be az ökonómiai tények alapvető jellegét, mely brutálisan szakítja szét az embert burzsoára és citoyenre, s ezzel felborítja állam és társadalom azonosításának évezredes hagyományát.

A társadalomfogalom hiánya egy — döntő — ponton visszahat az emberfogalomra. Ugyanis abban, hogy az emberre vonatkoztatva sem vetődik fel a *törvény és törvényszerűség* gondolata. Amíg nincs társadalomfogalom, addig az emberrel szembenálló — bár immanens — hatalom még nem valaminő törvény, hanem mindenkor a „*sors*”. Ez az a legfőbb elvi különbség, mely a reneszánsz kor dinamikus emberfogalmát elválasztja a történelmi ember fogalmának — ha mégoly első és primitív — jelentkezésétől is.

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ИДЕАЛ РЕНЕССАНСА?

Агнеш Хеллер

Работа посвящена предыстории формирования исторического понятия человека, разрыванию динамического понятия человека. В работе исследуется вопрос о том, как в эпоху ренессанса становятся в одинаковой мере динамичными общество и индивидуум, в каких формах отражается эта эпоха в искусстве, в философии и, в особенности, в антропологии. Все представления о природе человека становятся динамическими. Понятия ценностей перестраиваются, не связываются более с одним неизменным кодексом, бесконечность становится не только предметом спекуляций, но и впечатлением переживания; совершенство теперь уже не безусловная норма, ибо процессность означает постоянное совершенствование, в котором нет и не может быть более совершенства ни в смысле античной калокагатии, ни в смысле христианской святости. Человек становится свободно выбирающим не только свою мораль, но и собственную судьбу. Ценность человека измеряется тем, насколько его индивидуальность накладывает свою печать на мир; формируется «*self-made man*»-ость, реализуется многосторонность — в ее марксистском осмыслении, — как возможность универсального развития человека.

Тогда как в античности идеал человека по существу совпадает с понятием человека, в эпоху ренессанса целостное понятие человека выражается в различных человеческих идеалах. Сама система нравственных ценностей становится плюралистической. Тот факт, что существует два господствующих класса, что отношение людей к своему классу становится случайным, что общество «открыто», в связи с чем различные мятежные, а иногда и революционные силы создают свои собственные идеалы, делает возможной плюралистичность человеческого идеала и вместе с ним плюралистичность общественных идеалов.

Автор устанавливает, что у Маркса (в марксизме) понятие человека и человеческий идеал снова совпадают, и ставит вопрос о том, почему эпоха ренессанса была так близка Марксу. Причину этого автор ищет в том, что (до времени Маркса) эпоха Возрождения была — после античности — тем периодом, когда — если и лишь на короткое время и местами — развитие отдельных индивидуумов в относительной мере отражало многосторонность всеобщественного развития.

IS THERE A RENAISSANCE IDEAL OF MAN?

by A. Heller

The study treats the rise of the dynamic concept of man, the prehistory of the development of the historical concept of man. It analyzes how the renaissance society and the individual both become dynamic and how this development is reflected in the art, philosophy and particularly the anthropology of the age. All of the ideas man develops about nature become dynamic. The value concepts are transformed, cease to become associated to a fixed code; the infinite becomes not only a subject of speculations but also an experience and perfection is no longer an absolute norm for a process of sorts implies constant perfecting in which perfection does not and cannot exist in either the sense of ancient *kalokagathia* or Christian holiness. Man appears as one who freely chooses not only his morality but also determines his own fate. The value of man is determined on the basis of how he influences the world: the idea of the self-made man is formed and versatility which in a Marxian sense makes possible the universal development of man becomes realized.

While the human ideal of ancient times essentially corresponds to the concept of man, in the Renaissance the uniform concept of man becomes expressed by numerous different human ideals. The moral value system itself becomes pluralistic. The plurality of human ideals and consequently the plurality of social ideals are made possible by the existence of two ruling classes, the chance character of the individual's relation to their classes and by the circumstance that the "open" and thus the different rebellious or revolutionary forces also set up their own ideals.

The author states that in Marx's thinking (and generally speaking in Marxism) the concept of man and the human ideal again correspond. The question is asked why the renaissance view and Marx's conception are so close. According to this study, up to Marx's age the renaissance was the time after antiquity in which the development of particular individuals reflected to an extent the manifoldness of general social development — although only at places and for shorter periods.