

## A felvilágosodásról – radikálisan

*Jonathan I. Israel: The Radical Enlightenment and the Making of Modernity, 1650–1750. Oxford UP, 2001. XVI – 810 oldal. Uó.: Enlightenment contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man, 1650–1752. Oxford UP, 2006<sup>1</sup>. XXVI – 983 oldal*

A jeles angol (eszme)történész a radikális felvilágosodásnak szentelt könyvével (RE) különféle díjakat nyert, a mű pedig az elmúlt években az újkori eszmetörténettel foglalkozók bibliájává vált. Mind az RE, mind az annak folytatásaként és kiegészítéseként olvasandó EC ugyanakkor nagy vitákat is generált, még hozzá meglehetősen különböző szellemi szintereken. Az alábbi recenzióban a két könyv alapvető állításainak és legvitatottabb aspektusainak bemutatására törekszem.

Nem kérdéses, hogy Peter Gay munkája<sup>2</sup> óta a felvilágosodás eszmetörténetének nem született olyan átfogó szintézise, amely az értelmezés során felmerülő összes kérdésre választ kíván adni. Vajon mikor kezdődött a felvilágosodás, és mikor ért véget igazán termékeny szakasza? Vajon a francia vagy az angol iskola játszik nagyobb szerepet a kor gondolkodásában? Igen eltérő megnyilvánulási formáit látván vajon érdemes-e megkérdőjeleznünk a felvilágosodás alapvető egységét? Israel válasza az utolsó kérdésre a legkézenfekvőbb: az időbeli és térbeli eltulodások ellenére ugyanazokra a kérdésekre hasonló válaszok születnek, még hozzá hasonló infrastruktúra (folyóirat, klub, kávéház, enciklopédia) mentén, ami azt jelenti, hogy még soha nem hasonlított egymásra

ennyire az európai nemzetek kultúrája, mint a felvilágosodás korában. A felvilágosodás tehát alapvetően egységes európai szellemi mozgalomként értelmezendő – Israel élesen bírálja azokat a korábbi szerzőket, akik valamiféle nemzeti elfogultságtól vagy szimpátiától vezéreltetve francia, angol vagy éppen német felvilágosodásról beszélnek, s az így létrehozott tárgyat megpróbálják elkülöníteni a nagy egésztől. A nemzeti felvilágosodások tagadása azonban nem jelenti az irányzat belső szellemi homogenitás állítását, azaz Israel szerint Peter Gaynek nem volt igaza, amikor az *only one Enlightenment* léte mellett érvelt. Valóban, első látásra sincsen sok közös Hume-ban és Condorcet-ben. Itt érkeztünk el szerzőnk első (és a két könyvet meghatározó) roppant fontos tartalmi állításához. A felvilágosodás táborán belül Israel szerint elkülöníthető egy mérsékelt (*moderate*), Newton, Locke, Leibniz és Voltaire nevével fémjelzett irányzat, amely esetenként végsőkéig racionalizált formában ugyan, de megpróbálja megőrizni a gondviselő isten ideáját, politikai téren pedig kísérletet tesz a fennálló politikai struktúrák ésszerűen megreformált állapotban történő megőrzésére. Noha Israel itt nem hivatkozik rá, de Pocock is erről beszél a meghökkentőnek szánt konzervatív felvilágosodás fogalmával operálván: a felvilágosodás filozófiájának vannak kétségtelenül felforgató-forradalmi aspektusai ugyan, de más szempontból meg is erősít bizonyos politikai-társadalmi és kulturális eliteket, amelyek a racionális józan mérsékletet (a „centrumot”) képviselik az irracionális-vallási fanatikus és szociális forradalmat képviselő enthousiasztákkal szemben.<sup>3</sup> A mérsékelt

<sup>1</sup> Recenzióban az első műre RE-ként, a másodikra EC-ként utalok majd.

<sup>2</sup> *The Enlightenment: an Interpretation. I–II.* New York, 1966–1967.

<sup>3</sup> Pocock, J. G. A.: *Konzervatív felvilágosodás és demokratikus forradalmak.* In: A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i lát képe. Pécs, 1997. 223–242.

felvilágosodás hívei, noha a vallásos érzület irracionálisnak és intoleránsnak ítélt elemeket (a „babonaságot” és a „fanatizmust”) elvetik, a gondviselést, a Biblia valamiféle autenticitását, a lélek halhatatlanságát és a túlvilági büntetés vagy jutalom eszméjét meg kívánják őrizni, és ezek mellett filozófiai úton is érvelni kívánnak. Ennek a kiegyensúlyozó kísérletnek különböző technikái vannak. Idetartozik például a gondviselő Isten létezését a világ rendezettségével és szabályszerűségével bizonyítani kívánó fiziko-teológiai érvrendszer (*argument from design*) vagy éppen a Biblia autenticitását történeti alapokon védelmező vagy a szó szerinti értelem feláldozásával megoldani kívánó kritikai iskolák.

Ezzel a mérsékelt irányzattal áll szemben a végső soron Spinoza filozófiájára visszavezethető, ám annak tanításait esetenként alaposan leegyszerűsítő<sup>4</sup> ún. radikális felvilágosodás, amely mind a világtól elkülönülő Isten, mind a testtől elkülönülő lélek létét tagadja, az univerzum keletkezését és fennmaradását a mozgás képességével felruházott anyag működésével magyarázza, politikai téren pedig radikális változásokat hirdet, ami egyfelől az egyházak hatalmi as-

pirációja elleni fellépést (egyik kedvenc témája a klerikális imposztúra, az emberek eredendő ostobaságát kihasználó papok osztorozása), másfelől pedig demokratikus és köztársasági berendezkedésű államhatalom létrehozásának szándékát jelenti. A kinyilatkoztatott vallás és a papság bírálata azonban nem öncélú. A végső cél annak bizonyítása, hogy a filozófia és a vallás tanításai egymással teljességgel összeegyeztethetetlenek – mivel tehát a mérsékelt kompromisszumkeresése értelmetlen, nem marad más megoldás, mint az evilági élet filozófiai elemzését tenni moralitás és politikum alapjává. Mi a morál státusa, mire épülnek kötelességeink és jogaink? A hagyományos tanítás szerint ezeket valamiféleképpen kívülről kapjuk isteni parancsként (vagy az isteni akarattal egybeeső természeti törvényként), és célja nemcsak a földi boldogulás, hanem a lélek halhatatlansága mentén a túlvilági élet is. Márpedig a spinozai tanítás szerint isteni parancs nem létezik, hiszen az egész világ nem más, mint az isteni szubsztancia módosulása, így az egész világ isteni, s ezen belül külön parancsok nem elképzelhetők. Másfelől, a lélek halhatatlanságát tagadva oda jutunk, hogy a morál kizárólag földi kérdés, és egy dologra alapulhat, a többé-kevésbé felvilágosult önérdekre. Milyenképpen következik ebből politikai radikalizmus? Úgy, hogy a radikális felvilágosodás képviselői tagadják mindenféle isteni vagy természeti eredetű társadalmi hierarchia létét, pontosabban: ha az alapvetően egyenlő és egyforma, nem elsősorban racionális, hanem sokkal inkább szenvedélyvezérelt emberek között fennállhat valamiféle egyenlőtlenség, az kizárólag funkcionális és célracionális lehet.

Itt érdemes elmondanunk, hogy Israelnek újszerű (és persze igencsak vitatott) mondanivalója van a felvilágosodás eszméinek eredetét illetően: míg az istenhitet megőrző, mérsékelt felvilágosodás tanai alapvetően Angliából származnak, addig a radikális felvilágosodás gyökereit Israel szerint elsősorban az Egyesült Tartományokban (ké-

<sup>4</sup> Israel szerint *spinozisme* alatt nagyjából a következőket értették a 17. és a 18. század fordulóján: az *ex nihilo* teremtés eszméjének elvetése (antikreacionizmus); a világot egyetlen örök, noha állandó változásnak alávetett szubsztancia alkotja, amelyet a természet örökérvényű törvényei kormányoznak; ezeket a törvényeket a tudomány megismerheti; Isten a világ szükségszerű oka, s egyben a világban fellelhető dolgok összessége; a gondolat nem elválasztható az anyagtól; test és lélek voltaképpen azonosak, a természet részei, csak éppen különböző szempontból tekintve; végül, nincsen abszolút érvényű kinyilatkoztatott erkölcsi törvény, s a morál nem más, mint az ember által a társadalom hatékony működése érdekében létrehozott szabályrendszer. Mindez szerzőnk szerint bár Spinoza tanításainak leegyszerűsítésén alapszik, voltaképpen viszonylag hű rekonstrukciója a filozófus eszméinek.

sőbbi kifejezéssel Hollandiában) kell keresnünk – ami azt jelenti, hogy a franciáktól teljességgel megvonja a filozófiai eredetiséget (azt ugyanakkor elismeri és az EC-ben részletesen ki is fejti, hogy 1720-at követően Franciaországba kerül át a radikális felvilágosodás centruma). Tegyük említést a kronológiai határok módosítására tett javaslatáról is: amint az a művek címéből is kiderül, mind a RE, mind az EC az 1650–1750 közötti évszázadot teszi eszmetörténeti vizsgálat tárgyává, és azt állítja, hogy a legismertebb filozófusok (a *High Enlightenment*) korára a lényeg már lezajlott, hiszen akkor már csak konszolidálódnak a legradikálisabb gondolkodók eredményei. Nagyan épít és többször hivatkozik is Paul Hazard ismert művére, az *Európai gondolkodás válságára*,<sup>5</sup> ugyanakkor azt állítja, hogy a hagyományos politikai-teológiai struktúra válsága nem 1680-ban, hanem legalább harminc évvel korábban kezdődött, méghozzá a republikánus-szabadelvű Egyesült Tartományokban.

Israel felvilágosodásról adott narratívája tehát három szereplő interakcióján alapszik: a radikálisok és a mérsékeltek szembenállását bonyolítja a harmadik tábor, a felvilágosodás egészét elvető vallásos konzervatívok (*Anti- vagy Counter-Enlightenment*) jelenléte. Nem kizárólag filozófiatörténeti vizsgálódást kapunk, hiszen szerzőnk azt is tárgyalja, miként hatnak az adott tanok Európa különböző történelmi, felekezeti és kulturális meghatározottságú régióiban (figyelmet kap a Baltikum, Itália, az Ibériai-félsziget, sőt, az EC-ben Oroszország is<sup>6</sup>). Külön fejezetet szentel annak, milyen érvekkel és módszerekkel reagál az egyszerre filozófiai és politikai radikalizmus kihívására a fennálló szellemi és társadalmi rend konzerválásában érdekelt, Bossuet püspök nevével fémjelezhető tábor, illetve az így

kétfrontos háborúra kényszerülő Leibniz vagy Locke-féle mérsékeltek. Szerzőnk szép számmal hoz a mérsékeltek kétségtelenül igen delikát helyzetét illusztráló idézeteket, például a német evangélikus filozófus, Thomasius eszmefuttatását arról, milyen nehéz úgy harcolni a babonáság és a fanatizmus ellen, hogy az ember közben ne essék az *Atheistery* bűnébe.<sup>7</sup> A táborok közötti erőviszonyokat Israel nagyjából a következőképpen látta: noha a pénz, a paripa és a fegyver (a világi és egyházi hatalmi struktúrák támogatása, a cenzúra stb.) a mérsékeltek (és kisebb részben a vallásos konzervatívok) kezében van, s ők mindent meg is tesznek a radikálisok ellehetetlenítésére, ami pirrhoszi győzelmekhez is vezet, a jövő (azaz a mi jelenünk) megteremtői mégis a régivel való kompromisszumra nem hajló radikálisok lesznek, köszönhetően annak, hogy egy monista jellegű álláspont mindig könnyebben védhető a teológia és filozófia összeegyeztetésén fáradozó mérsékeltnél. Erre a kérdésre később még visszatérünk.

Az eddigiekben bemutatott értelmezést illetően a legszembeütőbb tartalmi probléma véleményem szerint a következő: mivel Israel szerint a vallási-filozófiai radikalizmus (a világtól elkülönülő Isten létének és a lélek halhatatlanságának tagadása) szinte automatikusan vezet politikai radikalizmushoz (a hagyományos politikai-társadalmi hierarchiát elvető demokratikus-köz-társasági elvekhez), szerzőnk komoly nehézségekbe ütközik azon szerzők tárgyalásakor, akik nyílt vagy rejtett ateizmusuk ellenére minden kétséget kizárólag a monarchikus államberendezkedés hívei (például Hobbes vagy Bayle), vagy éppen azok esetében, akik istenhívőként és a lélek halhatatlanságát vallva is demokratikus-republikánus elvek mentén kötelezik el magukat (az angol 17. század enthousiasztái vagy éppen Rousseau). Az EC Bayle, Boulainvilliers, Montesquieu című fejezetében Israel példá-

<sup>5</sup> Hazard, Paul: *La crise de la conscience européenne, 1680–1715*. Paris, 1961.

<sup>6</sup> Magyarországra sajnos nem terjed ki Israel figyelme – talán majd a következő kötetben.

<sup>7</sup> RE, 36–37.

ul vért izzad, hogy a két kétségtelenül radikális valláskritikai nézeteket valló B-betűs szerzőknek olyan politika-felfogást tulajdonítson, amely megfelelné saját koncepciójának, ám ez csak azon az áron sikerül, hogy teljességgel kiüresíti a demokrácia és a republikanizmus fogalmait. Szemmel látható, hogy az alapkoncepció integritásának megőrzésén fáradozó Israel nem kívánja elismerni: egy adott szerző vallhat radikális valláskritikai nézeteket anélkül is, hogy politikailag is a radikális táborba legyen sorolható.

*Módszertan:* Az EC előszavában szerzőnk minden eddiginél nyilvánvalóbbá teszi művének módszertani jellegzetességeit és a korábbi eszmetörténeti iskolákhoz való viszonyát. Éles bírálatának egyik célpontját azok a történészek képezik, akik az újkor forradalmait elsősorban társadalmi-gazdasági okokra (mint alapra) vezetik vissza, s a filozófia és gondolkodás történetének csak másodlagos, alárendelt jelentőséget tulajdonítanak. Ilyennek látja például az *Annales*-iskolából kinövő mentalitástörténetet. Nem bánik barátságosabban a nyelvi és kulturális „fordulat” képviselőivel sem. Noha elismeri, hogy a hagyományos eszmetörténetet illető bírálatuk teljességgel megalapozott, összességében mégis kedvezőtlenül ítéli meg mind a Skinner, Pocock és Dunn nevével fémjelzett cambridge-i iskolát, mind pedig a Koselleck-féle kritikai fogalomtörténeti irányzatot. Ezekben közös, hogy az elemzett szövegekben nem koherens és átfogó filozófiai eszmék és világmagyarázatok nyomait keresik, hanem különböző politikai nyelvek, diskurzusok „működését” vagy éppen egyes kulcsfogalmak – a társadalmi-politikai valóságban gyökeredző – lehetséges használati módját. Még kevésbé szimpatizál persze a Chartier-féle kulturális szociológiával és a Darnton nevével fémjelzett „diffuzionista” irányzattal, amelyeknek alapvető feltevése, hogy a gondolkodás terén bekövetkező legfontosabb változások sohasem világos és elkülönített módon felfogható eszmék termékei, hanem intézmé-

nyek által „termelt”, az emberekhez különböző médiumokon keresztül eljutó és a kor mentalitásának szűrőjén átpréselődő kollektív döntéseké – ennek megfelelően szerintük fel kell adni azt a (mind a hagyományos, mind a cambridge-i eszmetörténészek gondolkodását meghatározó) illúziót, amely szerint az eszmék vagy éppen a politikai diskurzusok a társadalmi kontextustól függetlenül is vizsgálhatók lennének. Eszmék vagy éppen diskurzusok helyett ők tehát vallástörténeti trendeket, a társadalmak kulturális rétegzettségét, a médiák ismeretközvetítő szerepét stb. vizsgálják, s Israel nem is kívánja eltagadni eredményeiket. Felrója nekik azonban, hogy túlzottan is egyoldalú elképzelésük szerint a társadalmi (vagy legalábbis a szociokulturális) valóság determinálja az eszmék világát. De hol van az a társadalmi faktor, kérdi gúnyosan, amelyik képes lenne magyarázatot adni például a 18. századi francia társadalom gyors dekrisztianizációjára? A jelenség *okát* kizárólag a heterodox vallási-filozófiai nézetek minden más tényezőre visszavezethetetlen terjedésében találhatjuk meg (persze a folyamat *lefolysát* illetően hasznos információkkal szolgálhat a társadalom-, a mentalitás- és kultúrtörténet). Israel ugyanakkor nem kíván visszatérni a hagyományos eszmetörténet szerinte is elavult előfeltevéseihez és technikáihoz (nagy filozófusok nagy műveinek és az ún. „örök kérdések” kontextustól független vizsgálatához). Noha szerinte igenis a filozófia és az eszmék mozgatják a világot (s a francia forradalom is egyértelműen a filozófusok műve), ezek tanulmányozását nem szabad elszakítani a társadalomtörténeti tényezőktől. A megoldást szerzőnk egy olyan új típusú eszmetörténetben (*reformed intellectual history*) látja, amely a társadalmi valóság és az eszmék szférája között dialektikus kapcsolatot, azaz kétirányú, kölcsönös hatást (*two-way traffic*) tételez, azaz azt vizsgálja, hogyan transzformálják az új ideák a társadalmat, s a társadalom miképpen „rúg vissza” a gon-

dolat világára.<sup>8</sup> Ennek az új típusú vizsgálódásnak olyannyira fontos elemét képezi az újkori eszmetörténet némely nagy vitájának elemzése, hogy Israel saját metodológiáját átfogóan *controversialist approach*-nak nevezi. Miről van itt szó? Szerzőnk állítása szerint különböző történeti módszerekkel (a publikációk és a résztvevők száma, az időtartam, valamint a nemzetközi közvélemény, a politikai elit és az intézmények érdeklődésének mértéke stb.) meghatározhatóak, melyek tárgyalt korszakunk legfontosabb közéleti-politikai-ideológiai vitái – ez azért fontos, mert nem az eszmetörténész önkényes döntése kölcsönöz nekik fontosságot, hanem tényszerűen kimutatható, hogy a korabelieket ezek foglalkoztatták a legélénkebben. Ezen – a társadalom és a filozófiai gondolkodás állapotáról egyaránt sokat eláruló – viták<sup>9</sup> tárgyalása meglepően új helyzetképet ad a felvilágosodás pozícióit illetően (és recenzióinkban itt hagyjuk el a módszertan területét, s térünk vissza a konkrét megállapításokhoz).

A viták vizsgálatából kiderül, hogy a 17. század utolsó éveiben tényleg az Egyesült Tartományok (pontatlan kifejezéssel Hollandia) volt az európai szellemi forrongás központja. A republikánus berendezkedésű, szabadelvű és a különböző vallásfelekezetek számára a korban szinte felfoghatatlan (noha közel sem teljes körű vagy korlátlan) mértékű toleranciát biztosító föderáció befogadta a más országokból menekülni kényszerülteket, és publikációs lehetőségeket biztosított a hazájukban ettől megfosztott

gondolkodók számára. A francia hugenotok, az angol nonkonformisták, a szefárd zsidók vagy éppen a kelet-európai szentháromság-tagadók tehát egyaránt itt találtak új hazára. Ebből a szellemi milióból nő ki az a Spinoza, akinek tanításai meghatározó hatást fejtenek ki a felvilágosodás egész menetére: míg a konzervatívok és a mérsékeltek a szofisták legveszélyesebbikét látják benne, addig a radikálisok mesterükként tisztelik. Az 1720-as évekre, összefüggésben a holland hanyatlással (ennek okait Israel külön fejezetben tárgyalja), a radikális filozófia centruma átkerül Franciaországba, míg az angol gondolkodók, néhány kivételtől (itt Toland és Collins érdemelnek említést) eltekintve, elsősorban az istenhit és filozófia összeegyeztetésén fáradozó mérsékelt felvilágosodás táborát erősítik. Locke, Newton és a német Leibniz adják a szellemi muníciót a radikálisok és a konzervatívok ellen kétfrontos harcot vívó mérsékelteknek, amely irányzat legrepresentatívabb alakja egyébként nem más, mint a „gyalázatos” egyházat és az *odium theologicum*ot szívesen kaszaboló, ám a gondviselő Istenbe és a monarchiába vetett hitét soha el nem veszítő Voltaire.

A két mű legnagyobb (és bírálói által is elismert) erénye, hogy Israel kiemel a fejezés homályából jó pár olyan „minor” szerzőt, akiket az utókor annak ellenére is törölt emlékezetéből, hogy koruk eszmetörténeti vitáiban fontos szerepet játszottak. Jól érezhető Israel szimpátiája például a Spinoza-kör tagjai iránt: azokról a vagy latinul, vagy hollandul publikáló szerzőkről (a Koerbagh-fivérek, van den Enden, Meyer, Leenhof, a de la Court testvérek stb.) van szó, akik az 1650-es években kezdték meg az egyházi és társadalmi hierarchia és a gondviselő Isten elleni agresszív ideológiai támadást (és akiket még a példátlanul liberális holland rezsím is száműzetésre vagy börtönbüntetésre ítelt). Javára válik a munkának, hogy szerzőnk külön kitér a veszélyes tanok terjedésének mikéntjére is: az RE-ben alapos könyvészeti és cenzúratörténeti feje-

<sup>8</sup> EC, 26.

<sup>9</sup> Soroljunk fel őket: (az erényes ateista ürügyén zajló) Bayle-vita (1680-as évek), a Biblia státusával és a csodákkal foglalkozó hollandiai Bekker vita (1691–1693) a deizmussal kapcsolatos angliai viták (1713–1717), Wolff Poroszországból való száműzetése (1721), Voltaire *Filozófiai leveleivel* kapcsolatos vita (1734), a démonokról folyó vita Észak-Itáliában (1740-es évek), a *Törvények szellemének* vitája (1748–1751), majd az Enciklopédia-vita (1750-es évek).

zeteket is találunk, s külön foglalkozik a *klandesztinus* (mai szóval talán „szamizdat”) terjesztésű felforgató kéziratok sajátosságaival is. A legnagyobb erénye pedig az a szintézissteremtő műveknek, hogy a különféle területek között jól átlátható kapcsolatot teremtenek, összefüggésbe hozván azokat egymással. A kézikönyvként is használható RE így nemcsak a felvilágosodás magyarországi kutatóit és oktatóit, a filozófia- és eszmetörténészeket, az újkorral foglalkozó történészeket, hanem (főleg az utolsó rész) a könyvészeti kutatásokkal foglalkozókat is érdekelheti.

Az *ideológus*: Israel kétkötetes művének legvitatottabb része az Alasdair MacIntyre és Charles Taylor „posztmodernista, posztkolonialista és értékrelativista” tanításait illető, az EC utolsó lapjain olvasható kritika. A két filozófus ugyanis azzal a váddal illeti a felvilágosodást, hogy az „képtelen volt a teológiától és a hagyományos metafizikától független szekuláris erkölcsiséget megalapozni.” Szerzőnk szerint ez a vád – amely egyébként is rosszhiszemű, hiszen modern szekuláris társadalmunk alapjai elleni támadást foglal magában – kizárólag a mérsékelt felvilágosodást illetheti, amely tényleg képtelen volt felszabadulni bizonyos korábbi szellemi tradíciók befolyása alól. A Spinoza, Bayle, Dumarsais, Diderot, Holbach (és itt még összesen körülbelül hetven, inkább kevésbé ismert, főleg francia, kisebb részben holland és néhány angol, német és itáliai név következhetne) nevével fémjelzett radikális felvilágosodás azonban sikeresen dolgozott ki egy olyan „teljességgel szekuláris és univerzális etikát, amelynek pillérei a közjó, az igazságosság és az egyenlőség”. Mi több – és nyilván ezzel nyitja ki sok olvasója zsebében a bicskát –, azt állítja, hogy a radikális felvilágosodás nyolc pontban összefoglalható krédója<sup>10</sup> az egyetlen olyan szel-

lárd alapot képezi, amelyre következetesen modern (demokratikus, egalitárius, toleráns és főleg antikolonialista) filozófiai-politikai program építhető. Miért? Mert a modern társadalmakban központi értéként tekintett korlátlan lelkiismereti szabadság gyökereit nem az óvatoskodó, a teológiai alapoktól elszakadni képtelen, valamint a katolikusokat és az ateistákat a tolerancia áldásából ismeretes módon kizáró Locke írásaiiban, hanem a kizárólag szekuláris alapon érvelő Bayle és Spinoza (azaz a radikálisok) műveiben kell keresnünk.<sup>11</sup> Mert a társadalmi és a politikai egyenlőség mellett kizárólag csak akkor érvelhetünk, ha feladjuk az isteni eredetű vagy „természetes” társadalmi hierarchia gondolatát, ami pedig oly kedves a mérsékelt felvilágosodás képviselőinek.<sup>12</sup> Mert az emberi faj teljes fiziológiai és értelmi egyenlősége mellett argumentáló (és a gyarmatosítást legitimáló, bibliai eredetű vagy a nyugati világ kulturális felsőbbrendűségére hivatkozó érveket ingerülten elvető) radikális felvilágosodáson kívül Israel szerint nincsen olyan nyugati szellemi hagyomány, amely a kezdetektől képes lett volna meggyőzően antikolonialista, illetve az iszlámmal és a kínai civilizációval szemben megértő álláspontra helyezkedni.<sup>13</sup> Mert

---

lemek és az isteni gondviselés minden formájának elvetése 3. minden ember egyenlősége fajtól és nemtől függetlenül 4. szekuláris és univerzális etika 5. korlátlan gondolatszabadság 6. az életvitel és a szexualitás korlátlan szabadsága (döntésképes felnőttek között), a házasságon kívül élők és a homoszexuálisok jogainak védelme 7. az önkifejezés és a sajtó korlátlan szabadsága 8. a demokratikus republikanizmus a politikai együttélés egyetlen igazán legitim formája.

<sup>11</sup> Lásd az EC „Locke, Bayle and Spinoza: A Contest of Three Toleration Doctrines” című fejezetét (135–164. old.).

<sup>12</sup> Lásd az EC „The Origins of Modern Democratic Republicanism” című fejezetét (240–262. old.).

<sup>13</sup> Lásd az EC „Race, Radical Thought and the Advent of Anti-colonialism” című fejezetét (590–614. old.).

---

<sup>10</sup> A nyolc pont: 1. a filozófiai (történeti és tudományos) és az igazság egyetlen kritériuma, mindenfajta kinyilatkoztatás elvetése 2. a természetfeletti jelenségek, a mágia, a szel-

a radikális felvilágosodáson kívül Israel szerint nincs olyan szellemi hagyomány, amely kész volna elismerni az egyén teljes szabadságát az életvitel és a szexualitás területén, és ne akarná teológiai eredetű korlátok közé szorítani a vágyait követő embert.<sup>14</sup> A mérsékelt felvilágosodás tiszteletreméltó képviselői – s az ő szellemi örököseik – minden kérdésben megállnak félúton: tisztelik a filozófiát, de össze akarják egyeztetni a teológiával; akarják az egyén szabadságát, de bibliai alapon vagy éppen a „természetre” hivatkozva<sup>15</sup> érvelnek a feminista törekvések vagy éppen a homoszexuális kapcsolatok egyenjogúsítása ellen; elismerik az emberek alapvető egyenlőségét, mégis védelmükbe veszik a különféle társadalmi hierarchiakat; tiltakoznak az európai nagyhatalmak gyarmati kegyetlenkedései ellen, de a kolonizáció folyamatát összességében mégiscsak inkább áldásosnak, mintsem immorálisnak tartják stb. Israel úgy érvel, hogy minden olyan történeti interpretáció, amely a felvilágosodást kizárólag annak mérsékelt szárnyával azonosítja (vagy akár csak nagyobb szerepet tulajdonít a Locke-ra vagy Hume-ra visszavezethető mérsékelt eszmék

nek a bayle-i, spinozai vagy akár holbachi radikális nézeteknél), voltaképpen a történelemhamisítással egyenértékű, ráadásul pedig – akarva vagy akaratlanul – hozzájárul a posztmodern/értékrelativista filozófusok által a felvilágosodás szekuláris értékei ellen intézett „neokonzervatív” támadás sikeréhez. Magyarán szólva: szerzőnk szerint a szabadságszerető ember nyolc parancsolatát (elnézést az áthallásért) kizárólag a radikális felvilágosodás filozófiai bázisán lehet koherensen védelmezni. Kíváncsian várjuk, hogy az ígért harmadik kötetben – amely az 1750-es évektől a francia forradalomig tartó korszakban mutatja majd be a radikális eszmék útját – Jonathan Israel enyhít-e majd ezen a kétségtelenül doktrínernek tetsző állásponton, és elismeri-e, hogy nem kizárólag a metafizikai monisták lehetnek tiszta szívű, hátsó gondolatoktól mentes demokraták.

BALÁZS PÉTER

<sup>14</sup> Lásd az EC „Sex, Marriage and the Equality of Women” című fejezetét (572–588. old.).

<sup>15</sup> A spinozai gondolkodásra visszavezethető radikális felfogás szerint ami van, természetesen van. A szexualitásnak sincsen természetellenes megnyilvánulási formája, legfeljebb olyan, amely sérti a másik ember szabadságát (erőszak, pedofília), így illegitim és természetesen tiltandó.