Szalai Miklós

Rousseau, a *Sturm und Drang* és Wieland: Rousseau recepciója az 1770-es évek Németországában

Rousseau munkássága a Felvilágosodás *ön*-kritikája – és ebben a kifejezésben épp olyan fontos az, hogy ez ön-kritika, mint az, hogy kritika. Mert Rousseau *osztja* a francia felvilágosodás alapvető platformját: a tapasztalat és a tapasztalati tudomány primátusát a megismerésben az apriori spekulációval és a tekintéllyel szemben; a történelmi kinyilatkoztatásnak, a csodáknak, az eredendő bűnnek és a társadalmi intézmények transzcendens-tradicionális legitimációjának az elvetését, s ebből kifolyólag az *emberi természetnek,* mint minden vallási és társadalmi intézmény végső mércéjének az elfogadását. Ámde a Rousseau által hiposztazált „emberi természet" alapvetően *más*, mint a Felvilágosodás többi gondolkodójáé: Rousseau tagadja az ember természetes társas ösztönét, számára a természetes ember az, aki – mint Emil, nevelkedése első korszakában – egyedül a természet kihívásaival kell, hogy megküzdjön. Éppen ezért nem lehet szó arról sem, hogy az önérdeket – az ember természetes első törekvését – pusztán a Felvilágosodás, az emberiség tudásának és értelmének növekedése révén harmóniába hozzuk a társas ösztön, a társadalmi lét követelményeivel (Hulliung 1994). Nem beszélhetünk arról, hogy az emberiség a babonák és az erőszak által integrált „törzsi", nemzeti társadalmaktól a felvilágosult önérdek által vezérelt világpolgárok társadalma felé tartana. A társadalmi intézmények fejlődése és az emberi természetnek a társadalomban a történelem során végbement átalakulása nem természetes folyamat, hanem elfajulás: az ember meghasonlása, önmagától való elidegenedése. A társadalom természetes vágyainktól idegen, mesterséges szükségleteket alakít ki bennünk s olyan szerepekbe kényszerít, amelyek természetes énünktől idegenek, ezért a társadalomban való létezésünk elsősorban hiábavaló ambíciók kergetésében és mesterkélt szerepek eljátszásában áll. Az ember „jó" – mondja a Felvilágosodás, és csak a tudatlanság és az ostobaság teszi rosszá – az ember „jó" – mondja Rousseau is, de a társadalomban való élet, a kultúra és a tudományok haladása teszi rosszá. Ebből pedig alapvetően más társadalmi program is következik, mint a Felvilágosodásé: az egyént nem teheti erényessé a felvilágosult vagy alkotmányos monarchia, hanem csak az olyan radikális republikanizmus, ahol a demokratikus intézmények a természeti tör-

vények erejével hatják át az emberek egész életét. Ahol nem csak a politikai intézmények, hanem a család és a vallás is egyedül az emberek erényessé tételét szolgálja, ahol tehát az egyén úgy szembesül a társadalommal, az „általános akarattal", mint a vadember a természet erőivel – s ez alakítja ismét természetes emberré (Rousseau 1997. 45).

Rousseau nem csak tanításával, hanem személyes életével is a felvilágosítók kritikusa. A Felvilágosodás többi képviselői – miközben elvileg elvetik az isten kegyelméből való monarchia és a nemesség intézményét – személyes életvitelükben a királyok és az arisztokraták – így Nagy Katalin cárnő és Nagy Frigyes pártfogását és kegyeit keresik – vagy legalábbis elfogadják. Ez nem csupán a személyes érdek vagy a hiúság vezérelte viselkedés, hanem a felvilágosítók becsülik az uralkodókban a tudományok és a művészetek pártfogását, az uralkodóknak az egyházzal, a nemesi kiváltságokkal, a feudalizmus korszerűtlen intézményeivel szembeni reformtevékenységét támogatják, s félnek attól, hogy egy esetleges demokratikus átalakulás a felvilágosult előkelőkkel szemben a vakbuzgó tömegek vallási indulatainak engedne teret. Rousseau viszont visszautasítja, hogy operája *(Le Devin du village / A falusi jós)* hatalmas sikere után bemutassák XV. Lajos királynak, egy időben kottamásolásból él, és neve mellett mindig csak egyetlen címet enged szerepelni: genfi polgár.

Ahogyan Rousseau a Felvilágosodás önkritikája, ugyanúgy a német rousseauizmus is a német felvilágosodásnak az önkritikája – azonban természetesen a német felvilágosodás sajátosságai miatt a német Rousseau-izmus és a Rousseau-kritika is más, mint a francia.

A hatvanas-hetvenes évek egész német értelmiségi ifjúságának meghatározó élménye Rousseau – azonban itt különbséget kell tennünk a Kant-előtti és a már Kant munkássága által meghatározott Rousseau-recepció között. Kantra, mint tudjuk, mélységes hatást gyakorol Rousseau: az értelem korábbi – a Felvilágosodás korát olyannyira meghatározó – túlbecsülésével szemben a gyakorlati ész primátusához, a műveltségtől és az értelmi képességektől független emberi erény kultuszához vezeti őt el. Azonban *A tiszta ész kritikája* csak 1781-ben jelenik meg, és formálja át az egész német szellemi életet – az 1770-es években, a *Sturm und Drang* évtizedében nem Kant, hanem Herder az, aki – elsőként a Rigából Nantesbe vezető hajóúton írt naplóban – magáévá teszi, saját szellemén átszűri és filozófiai-irodalmi programmá teszi Rousseau tanítását. „Mich selbst will ich suchen, dass ich mich endlich finde und dann mich nie verliere… komm, sei mein Führer, Rousseau!" („önmagamat keresem, hogy végre megtaláljam, és soha többé ne veszítsem el … jöjj, Rousseau, légy a vezetőm!") – írja egyik ifjúkori költeményében Herder (Korff 1954. 85).

Herdernek és a köré csoportosuló fiataloknak, Goethének, Mercknek, Klingernek, Lenznek azonban alapvetően mást jelent Rousseau, mint Kantnak. Kant filozófiai antropológiájában az értelemmel szemben az erény primátusa felé tett fordulatot hoz Rousseau. Herder és a *Sturm und Drang* írói, költői számá-

ra viszont Rousseau befogadása nyomán a szubjektivitás, az érzelmek, az átélés válnak meghatározó filozófiai antropológiai és esztétikai kategóriává. Ezeknek a fiatal értelmiségieknek nem kell többé az Istenben a természet matematikailag leírható rendjének megalkotóját, a távoli és érzelemmentes „nagy órásmestert" tisztelő deizmus vagy a deizmussal alkudozó felvilágosult kereszténység, hanem csakis a vallásos átlelkesültséggel megélt panteizmus. Nem kell többé a klaszszicizmus racionalista-moralizáló esztétikája, hanem csakis az az esztétika, a Hamanné, amely az önkifejezés hitelességét teszi meg a művészi alkotás egyedüli értékmérőjévé. Nem kell a Felvilágosodás haladáshite, a modern kor előtti korokat és kultúrákat sommásan a tudatlanság és a sötétség világaként meghatározó történelemszemlélet – hanem ezzel szemben Herder megalkotja a maga saját történelem- és kultúrafilozófiáját, amely szerint a történelemben nem lineáris előrehaladás megy végbe, hanem minden kultúra bejárja a maga *saját* életciklusát: gyermekkorát, ifjúkorát és öregedését. Egyetemes értékek helyett minden kultúrának megvannak a maga saját értékei, amelyek lehetővé teszik minden kor emberének, hogy a maga módján teljes életet éljen.

A szubjektivitásnak, az érzelmeknek és megérzéseknek ez az „áttörése", piedesztálra emelése, s a haladásba és a kultúrába vetett hit megkérdőjelezése persze ugyanúgy kritikát vált ki a német Felvilágosodás idősebb nemzedékéből, ahogyan Franciaországban Rousseau Felvilágosodás-kritikája is kiváltotta a nála csaknem két évtizeddel idősebb Voltaire maró gúnyját.

Németországban ebből az idősebb generációból – persze nem egyedül – *Wieland* az, aki síkra száll a haladáshit és a felvilágosult abszolutizmus védelmében. Wielandnál megfelelőbb ellenfelet keresve sem találhatott Németországban a *Sturm und Drang.* Hiszen amíg a *Sturm und Drang* – mint azt a legjobban a fiatal Goethe életútja szemlélteti, aki Strasbourgba érkezése, Herderrel való találkozása előtt egy pietista kör tagja volt – a pietizmusban gyökerezik, a pietizmus emocionális vallásosságának átlényegítése egy panteisztikus, a tételes vallás kötöttségeitől megszabadult vallásos-költői életérzésbe – addig Wieland egész szellemi fejlődésének talán leginkább meghatározó vonása éppen a pietizmus, a *Schwärmerei*, a „rajongás" *elleni* küzdelem. Ifjúságában persze Wielandot is megragadta a pietizmus szellemisége, de megszabadulva tőle egyfajta ironikus szkepszishez, mindenfajta metafizika és mindenfajta – vallási vagy politikai – rajongás elvetéséhez jutott el.

Abban az esztendőben, 1770-ben, amikor Goethe és Herder megismerkednek Strasbourgban, s amelyet ezért a *Sturm und Drang* kezdetének szoktunk tekinteni, a 26 éves Herderrel és a 21 éves Goethével szemben Wieland már 37 éves, és az erfurti egyetem filozófiaprofesszora. Habár már korábban, az *Agathonban*, az első német fejlődésregényben is foglalkoztatták Wielandot bizonyos rousseau-i témák és érvek, ebben az évben három műve is megjelenik, amelyek Rousseau-val konfrontálnak: egy költemény, a *Grazien*, a *Diogenes von Synope* című regény, amelyet Wieland élete legjobb prózai alkotásának tartott, valamint

a *Beyträge zur Geheimen Geschichte des menschlichen Verstandes und Herzens* című értekezés. Ámde mint látni fogjuk, Wieland és Rousseau viszonya ellentmondásos: a nagy gondolkodó hatása alól Wieland sem tudja kivonni magát, akkor sem, amikor vitázik vele.

A *Grazien*ben Wieland meglehetősen sötét színekkel festi le a „természeti állapotot", amelynek a barbárságából a múzsák, a művészetek és a szépség istennői vezetik ki az emberiséget, és tanítják meg a művészetekre, amelyek az életet megkönnyítik, megszépítik, megnemesítik, szellemüket és érzéseiket finomítják. Ámde nemcsak a tudományok, a művészetek és a szokások, hanem maga az erény is – ellentétben azzal, amit Rousseau és Kant gondolt – a múzsák, a „szeretetreméltó istennők" hatalma alatt áll. Ugyanakkor Wieland nem tud elszakadni teljesen a boldog ősállapot rousseau-i elképzelésétől, amit tanúsít ez a kérdés: „Nem tudom, Danaé, mennyire hajlamos Ön elhinni az *Új Héloise* alkotójának, hogy ez lenne az a boldog állapot, amelyet nekünk a természet szánt? Ámde ha összeszámláljuk mindazokat a rosszakat, amelyekről a vad természet eme gyermekeinek fogalmuk sincsen, lehetetlen lenne tőlük legalábbis egyfajta negatív értelemben vett boldogságot elvitatnunk…"(Klein 1913. 444).

A *Diogenés*zben – amely az anekdoták és dialógusok laza füzére – Wieland az ókori cinikus bölcs, a hordóban lakó, minden társadalmi kötöttségtől magát függetlenítő, felesleges szükségletek és vágyak nélkül élő ember szájába adja a maga társadalomkritikáját… vagy nem egészen a magáét (Wieland 1793). Mert Wieland nem egészen azonosul Diogenész figurájával, s a regényen végighúzódik a diogenészi magatartás ironikus bírálata is. Rousseau-t nem véletlenül nevezték saját kora Diogenészének (Hulliung 1994. 222) – s a Wieland megrajzolta filozófus nem csak a társadalomból való kivonulása révén elért szabadságával és a „természetes élet" kultuszával, hanem konkrét tanításaival is Rousseau-ra emlékeztet.

Diogenészt felkeresi egy Khérea nevű gazdag korinthoszi polgár, akiről megtudjuk, hogy a művészetek és a filozófia rajongója és mecénása – ámde szívtelen és amorális: bajbajutott polgártársán csak azzal a feltétellel akarna segíteni, hogy annak csinos felesége odaadja magát neki, s miközben vagyont költ az értékes képekre, nem akarja csekély összeggel megsegíteni azt az alkalmazottját, aki kalózok kezére jutott lányát akarja megsegíteni. Khérea erkölcstelensége Diogenészt az embert elpuhító, benne felesleges vágyakat ébresztő és erkölcstelenül erotikus művészet elleni kitörésre ragadja… Diogenész megátkozza nemcsak a festőket, de még a festékkészítőket is (Wieland 1793. 137).

Azután Diogenész találkozik egy másik gazdag és pazarló életmódú fiatalemberrel, Philomedónnal, akinek szemére veti: egy közönséges vízhordó is többet használ a társadalomnak, mint ő. Philomedón azonban arra hivatkozik, hogy gazdagságát az általa megfizetett emberek, illetve a rabszolgái termelik meg – miért tartozna ezért bármivel is a társadalomnak?

Diogenész azonban azt válaszolja: „Ki adott neked jogot, hogy embereket, akik a természettől fogva veled egyenlők, tulajdonodként kezelj? Azt mondod

majd: a törvények, azonban bizonyosan nem a természet törvényei, hanem olyan törvények, amelyek kötelező erejüket annak a megfogalmazott vagy hallgatólagos szerződésnek köszönhetik, amelyen az egész polgári alkotmány alapul." (Wieland 1793. 192.) Az, amit itt Diogenész mond, teljesen megegyezik azzal, amit Rousseau a *Társadalmi szerződés*ben mond a rabszolgaságról: „Minthogy egyetlen embernek sincs természet adta hatalma embertársai felett és minthogy az erőszak nem teremt jogot, ezért az emberek közötti törvényes hatalom nem alapulhat máson, mint megállapodásokon." és „semmis és önmagának mond ellent az olyan megállapodás, mely az egyik félnek feltétlen hatalmat ad, a másikat pedig korlátlan engedelmeskedésre kötelezi". Majd pár sorral lejjebb: „A *rabszolgaság* és a *jog* szavak ellentmondanak egymásnak, kölcsönösen kizárják egymást." (Rousseau 1762/2017a. 266–271.)

Ámde a regényben kezdettől fogva jelen van Wieland kritikája is Rousseau eszméivel és emberi magatartásával szemben, s ez a kritikus attitűd a mű vége felé erősödik. Wieland leírja Nagy Sándor és Diogenész találkozását, s azzal az emlékezetes epizóddal kezdi, amikor a filozófus az őt felkereső uralkodónak nem tudott mást mondani, mint hogy megkérte: „Ne álld el a Napot!" Utána kiderül, hogy Nagy Sándornak egyfelől szüksége van Diogenész őszinteségére, igazmondására, másfelől viszont nem akarja igazán meghallgatni Diogenészt. Nagy Sándor kifejti világhódító terveit Diogenésznek (s ezek a tervek nem a személyes hatalmi becsvágy kielégítését, hanem az emberiség boldogítását szolgálják): egyetlen, a tudományok és a művészetek fejlődését minden eszközzel elősegítő államban egyesítené a jelenleg a partikularitásba, a helyi, törzsi hagyományokba bezárkózó és a nemzeti konfliktusok által megosztott emberiséget – mintha csak egy felvilágosult abszolutista uralkodót hallanánk. Amikor azonban Diogenész emlékezteti Nagy Sándort, hogy mennyi emberéletbe fog kerülni a világállam megalkotása, ez nem csak nem rettenti vissza a nagy uralkodót, hanem – burkoltan megfenyegetve a filozófust – arra is utal, hogy tervei nem csak azoknak az életébe kerülnek majd, akik cselekvőként akadályozzák szándékainak megvalósítását, hanem azokéba is, akik megpróbálják őt terveiről lebeszélni. Diogenész nem kíséri el Nagy Sándort, nem lesz Nagy Sándor udvaronca, amikor a király erre kéri őt – nem csak azért nem, mert a király nem hallgat bölcsességére, hanem azért sem, mert nem akarja a maga függetlenségét, létezésének legfőbb értelmét feladni. „Ha veled mennék, nem lennék többé Diogenész…" Végül a király elköszön tőle: „megmondtad nekem az igazságot, öreg ember – élj boldogul". Igaz ugyan, hogy Diogenész a maga „független" és öntudatos magatartásával messzemenően kivívta a király nagyrabecsülését, de végső soron nem tudta tanításával befolyásolni Sándort, nem tudta megváltoztatni a történelem menetét. Nagy Sándor és Diogenész találkozásának wielandi leírása a 18. század Diogenészének bírálata. Wieland azt akarja mondani, hogy a felvilágosult filozófus, illetve a kritikusan gondolkodó értelmiségi, amikor mindenfajta közösséget megtagad a gazdagokkal és a hatalmasokkal, elutasítja

pártfogásukat, akkor ezzel éppen saját szándékait, a Felvilágosodás eszméinek a megvalósulását hiúsítja meg.

A regény a *Diogenész respublikája* című fejezettel zárul, amely a Diogenész által elképzelt eszmei államot írja le – s nyilvánvalóan a rousseau-i „természetes ember" és a ráépülő társadalomeszmény szatírája. Diogenész 100 000 csinos leányt és 100 000 csinos fiatalembert kíván egy lakatlan szigetre vinni, hogy ott egyesülésükből olyan gyermekek szülessenek, akik Emilhez hasonlóan a természet ölén, a társadalom megrontó befolyása nélkül nőnek fel. Az általuk teremtett társadalomban nincs sem művészet, sem tudomány, sem luxuscikkek, sem katonaság, sem állam, sem bíráskodás. A szigetlakók boldogok, ámde boldogságuk tudatlanságuktól függ – egyetlen, a civilizációból jött ember befolyása romba döntené egész világukat. A szigetlakók élete stagnáló élet: bárkit, aki az életmód vagy a technika bármilyen megváltoztatását javasolja, egy lélekvesztőben kitesznek az óceánra, az életükből mégiscsak hiányzó kézművesipari eszközöket pedig úgy szerzik meg, hogy húszévente átlagban egy-egy hajó hajótörést szenved partjaiknál. A szatírát Wieland azzal teszi teljessé, hogy a regény végén Diogenész elővesszi varázspálcáját, s eltünteti a szigetet, hogy azt a hajósok soha meg ne találhassák… (Wieland 1793. 297).

Végül a harmadik munka, a *Beyträge zur Geheimen Geschichte des menschlichen Verstandes und Herzens* (Az emberi értelem és szív titkos történetéhez…) kifejezetten és expliciten Rousseau ellen irányuló polémia, amelynek középpontjában a természeti állapot, valamint a természet és a kultúra közötti viszony áll. A munka célja az emberi haladás, a kultúra védelme Rousseau vádjaival szemben.

Wieland – a könnyebb cáfolhatóság érdekében – leegyszerűsíti Rousseau tanait, kizárólag a *Discours sur l'inégalité*-re támaszkodik (arra sem elég következetesen), és nem veszi figyelembe azt, ahogyan Rousseau fő műveiben elmélyíti és világosabbá teszi eszméit (Klein 1903. 452).

A természeti állapotot egyszerűen az állati állapottal azonosítva Wieland is – Voltaire-hez hasonlóan – azzal vádolja Rousseau-t, hogy a „négykézláb járáshoz", az állati léthez való visszatérést javasolja az emberiségnek. A legkönnyebb természetesen ott „fogást találnia" Rousseau-n, amikor az az ember természetes társas ösztönét tagadja, az ősembert a magányosan, jóllehet békésen élő orangutánokkal hasonlítva össze. Wieland figyelmen kívül hagyja, hogy Rousseau, miközben valóban tagadja, hogy az ember természettől fogva társadalmi lény lenne, a vademberben is elismeri az együttérzés természetes ösztönét. Mi több, az embertársainkkal való együttérzés az alapja a család létrejöttének, s a család az alapja annak a természeti állapotot követő, de a civilizációt megelőző közbülső, árkádiai állapotnak, amelyet Rousseau mindkettőnél magasabb rendűnek, az emberiség valódi aranykorának ismer el.

Wieland tagadja, hogy a kultúra az emberi természet önmagától való elidegenedését jelentené; éppen ellenkezőleg: a kultúra az, amelyben a természet kiteljesedik, a kultúra révén válik az ember a maga megteremtőjévé. A töké-

letesíthetőséget, a magunk fejlesztésére való képességet maga a természet oltotta belénk, Rousseau pedig nem tudja megmagyarázni, hogy ha a civilizáció kifejlődése nem magában az emberi természetben gyökeredzik, akkor hogyan kerülhetett egyáltalán sor rá?

Wieland szerint az, hogy az emberi kultúra és az emberi teljesség ideálját nem a jelenben és nem a jövőben, hanem a múltban, az antik Görögországban látja a művelt emberiség – és főleg a német értelmiség – nem mond ellent az egyetemes emberi haladás gondolatának, mert a görög kultúra virágzásának idején a „többi népek többé-kevésbé rabszolgák vagy barbárok voltak. Hogyha már akkor Európa legnagyobb része a pallérozottság magasabb fokára jutott volna, akkor a görögök messze nem emelkedtek volna annyira ki közülük." (idézi Sahmland 1990. 161, saját fordításom). Ebből az idézetből kitetszik az is, hogy Wieland az egyes nemzetek egyikének sem akart kitüntetett szerepet adni az emberiség haladásában – s azért is volt szkeptikus a korabeli német patriotizmussal szemben, mert az a mítoszok, a törzsek és a bárdok korát idealizálta, egy meghaladott kulturális szintre akarta volna visszarángatni a németséget.

Wieland a természeti állapottal kapcsolatos reflexióit frappánsan foglalja össze kérdése: „Ki ne emlékezne szívesen gyermekkorának ártatlan örömeire? De ki akarna örökre gyermek maradni?" (Wieland 1911. 367). Wieland „nagyvonalúan" figyelmen kívül hagyja, hogy a természeti állapothoz való visszatérést Rousseau a *Discours sur l'inégalité* IX. jegyzetében *maga is* képtelenségnek mondja, illetve csak kisszámú, rendkívüli ember privilégiumának, s az emberek többségének – önmagát is beleértve – a civilizált társadalmon belüli erényes életet, a törvények betartását és az erényes fejedelmeknek való engedelmeskedést tanácsolja (Rousseau 1754/2017b. 175)! Nem szólva a későbbi írásokról, például a *Politikai gazdaságtan*ról, amelyekben Rousseau azt állítja, hogy az államnak az embert *nevelnie* kell és a nevelés révén az emberi természet a civilizált lét során kialakult alantas szenvedélyei (mindenekelőtt a „bírvágy") megváltoztathatók és a közösség szolgálatába állíthatók (Rousseau 1755/2017c. 223). Majd pedig *A társadalmi szerződésről* című művében Rousseau explicitté teszi, hogy az általa elképzelt „ideális" politikai közösség emberi konvenció, szerződés eredménye, és *nem* a társadalom kialakulása előtt létezett „természetes ember" szabadságához való visszatérés: „Mindazonáltal ez a jog nem a természettől származik, tehát megállapodáson alapul" (Ludassy 2017. 728).

Mindamellett, hogy a *Beyträge* sokat ártott Rousseau tekintélyének Németországban, a műben Wieland megőriz egyfajta tiszteletteljes, sőt, szimpátiával telített hangnemet Rousseau-val szemben, aki – úgymond – jószándékkal és őszintén adja elő a legvadabb paradoxonokat is.

Ezen felül a *Beyträge* vázlata az emberi nyelv kifejlődéséről – ahol Wieland a spontán indulatszavakból, felkiáltásokból, gesztusokból majd az ezeket egy-egy meghatározott tárgy jelölésévé megtevő emberi közmegegyezésből magyarázza

a nyelv eredetét – voltaképpen közel áll Rousseau ezzel a kérdéssel kapcsolatos álláspontjához.

A vad népek civilizálását illetően pedig Wieland keményen bírálja az uralkodókat és a papokat, akik a saját önző céljaik előmozdítása érdekében terjesztik a kultúrát – s végső soron határozatlan marad abban a kérdésben, hogy vajon nem lenne-e jobb ezeket a népeket a maguk civilizálatlan ártatlanságában meghagyni (Klein 1903. 460).

A két évvel később, 1772-ben született, s a német közönség politikai tájékozódására nagy hatást gyakorló *Goldene Spiegel*ben, az *Aranytükör*ben viszont, amelyet Wieland eredetileg az uralkodásra készülő II. Józsefnek szánt, semmiféle ilyen Rousseau álláspontja felé tett gesztust nem találunk. A *Goldene Spiegel* egy képzeletbeli ország – Sesian – történetéről szóló regényes elbeszélésbe ágyazottan a felvilágosult abszolutizmus amolyan „királytükre", a jó uralkodó kötelességeiről szóló elmélkedés. Habár akadtak kutatók, akik a *Goldene Spiegel* által javasolt államformát egyfajta alkotmányos monarchiának tekintették, ez az értelmezés erősen vitatható. Sesian országának a gyenge, pazarló vagy zsarnoki uralkodók által okozta problémáit végül egy ideális, jó király bölcsessége és ereje oldja meg – akinek ugyanúgy teljhatalma van alattvalói felett, mint az apának a családban. Rousseau kultúrkritikája, a társadalmi szerződésről és az emberi természetről vallott felfogása akarata ellenére is hatott Wielandra, de a politikai berendezkedés kérdésében álláspontjuk között áthidalhatatlan ellentét feszült. Wieland a felvilágosult, az uralkodói önkényt, a nemesi kiváltságokat és a vallási vakbuzgóság hatásait korlátozó törvénytisztelő monarchia híve maradt. Wieland úgy gondolta, hogy az uralkodás „királyi mesterség" – ugyanakkor a monarchiának, ahhoz, hogy a közjót szolgálva és jogszerűen működjön, integrálnia kell az államapparátusba a polgári elitet, és alkotmányos garanciákat kell adnia a nemesség túlkapásaival szemben (Weyergraf 1972. 5). Később, a Nagy Francia Forradalom alatt született írásaiban közelebb került ugyan az alkotmányos monarchia eszményéhez, úgy vélte, hogy az a francia nemzet kulturális szintjének és szükségleteinek megfelel, de a demokratikus kormányzás eszméjét ekkor is határozottan elutasította (Kurth-Voigt 1984. 329–248). Úgy gondolta, az Ész irányítása alól kikerült, indulataiktól vezérelt tömegek éppúgy a jog és a szabadság ellenségei, mint a zsarnok uralkodók (Weyergraf 1972. 5). Ez nem pusztán azért van így, mert a tömegek „primitívek", hanem mert a tulajdonnal nem rendelkezők politikai hatalomgyakorlása megsemmisítené a magántulajdont – és a magántulajdonnal együtt a szabadságot is. Ám amikor a francia forradalom radikalizálódott, és a királyt kivégezték, ez mégsem sodorta Wielandot a reakció táborába: az ő példaképei a Gironde politikusai voltak, akik a forradalmat a törvényesség keretei között akarták tartani.

Rousseau-kritikájával Wieland tehát elővételezte a 19. századi liberalizmus – mindenekelőtt Constant – Rousseau-val szembeni legfőbb ellenvetését: az *abszolút* ideálként hiposztazált demokrácia, az „általános akarat" uralma az egyén szabadságának és a jogrendnek az elvetéséhez vezet.

IRODALOMJEGYZÉK

Hulliung, Mark 1994. *The autocritique of Enlightenment. Rousseau and the Philosophes*. Cambridge/MA, Harvard University Press.

Korff, Hermann August 1954. *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte*. I. Teil. Sturm und Drang. Leipzig, Koehler-Amelang.

Klein, Timotheus 1903. *Wieland und Rousseau*. Berlin, Duncker.

Kurth-Voigt, E. Liselotte 1984. C. M. Wieland's „Olympischer Weiberrath": Text and Context In Hans Jörg Schell (szerk.) *Christopher Martin Wieland. Nordamerikanische Forschungsbeitrage zur 250. wiederkehr seiners Geburtstages*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

Ludassy Mária 2017. „Magány és közösség". In Jean Jacques Rousseau: *Politikafilozófiai írások*. Budapest, Atlantisz Kiadó.

Rousseau, Jean-Jacques 1997. *Emil, vagy a nevelésről* Budapest, Papirusz Book.

Rousseau, Jean Jacques 1762/2017a. A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei. Ford. Kis János. In Jean Jacques Rousseau: *Politikafilozófiai írások*. Budapest, Atlantisz Kiadó.

Rousseau, Jean Jacques 1755/2017c. Politikai Gazdaságtan. In Jean Jacques Rousseau *Politikafilozófiai írások*. Budapest, Atlantisz Kiadó.

Rousseau, Jean Jacques 1754/2017b. Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól. In Jean Jacques Rousseau *Politikafilozófiai írások*. Budapest, Atlantisz Kiadó.

Sahmland, Irmtraut 1990. Christoph Martin Wieland in die deutsche Nation. Zwischen Patriotismus, Kosmopolitismus und Griechentum. Tübingen, Niemeyer Verlag.

Weyergraf, Bernd 1972. *Der skeptische Bürger. Wielands Schriften zur Französischen Revolution*. Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag Gmbh.

Wieland, Christoph Martin 1793. Sókratés Mainomenos az az a' Szinopei Diogenesz' dialógusai. Ford. Kazinczy Ferenc. Pest, Trattner.

Wieland, Christoph Martin 1911. Beyträge zur Geheimen Geschichte der Menschheit. In Siegfried Mauermann (szerk.) *Wielands Gesammelte Schriften*, 7. kötet. Berlin, Weidmannsche Buchandlung

Wilson, W. Daniel 1984. Wieland's *Diogenes* and the emancipation of the critical intellectual. In Hans Jörg Schell (szerk.) *Christoph Martin Wieland. Nordamerikanische Forschungsbeitrage zur 250. wiederkehr seiners Geburtstages*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.