A MAGÁNYOS LELKIISMERET ÉS AZ ÁLTALÁNOS AKARAT

(A MORALISTA JEAN-JACQUES ÉS A TÖRVÉNYHOZÓ ROUSSEAU)

LUDASSY MÁRIA

Az a „megvilágosodás", melyet a vincennes-i börtönerődhöz vezető úton élt át Rousseau, már a második konverziója volt az emberi-erkölcsi elszegényedés és a szellemi-kulturális gazdagodás kérdése kapcsán. A *„Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraélédése"* nem túl nagy invenciójú kérdésére kézenfekvő volt a nemleges válasz, az egyszerű erkölcsök és a hívságos tudományok, az erkölcsi tisztaság és a bűnös művészetek szembeállítása – ezért az ötletért kár a kortársi emlékíróknak (Marmontel, Morellet) a század két legeredetibb francia gondolkodójának, Rousseau-nak ill. Diderotnak az elsőbbségét vitatni. Az 1749-es katarzis élményét azonban – bár a díjnyertes „Értekezés"-ben ennek még nem sok nyomát lelhetjük – nem e lapidáris luxuskritika lehetősége váltotta ki: „társadalmi rendszerünk ellentmondásait", „intézményeink hibáit" világította meg a „Mercure de France"-ban megpillantott pályázat (2. Levél Malesherbeshez). Az erkölcsprédikátori szerepkör pátosza már tíz évvel korábban magával ragadta az akkor még a mama védőszárnyai alatt élő Rousseau-t, ám baronne de Warens jótékony befolyása visszájára fordította a stilizált genfi köztársaság idealizált republikánus erényeinek bűvköréből nehezen szabaduló ifjú Jean-Jacques szándékait:

De drága jótevőm felfedé tévedésem,
Erkölcsim változását szükségesnek érzem.
Lemondék mindörökre vad elveimről,
Minden belémnevelt előítéletről,
Melyet Genf gyermekkoromtól belémtölte,
Tanítván szigorú republikánus gőgre.
Mamám lenyesé e durva nyerseséget,
Megtanít tisztelni egy fényes nemességet.
Belátom: képtelen az egyenlőség elve,
A világ nem változik meg puszta kedvemre.
Talán hiú erkölcsprédikátor legyek,
Új Don Quichoteként víván malomkereket?

(„Episztola Parisot úrnak")

Ezt a mamától kapott útravalót hozta magával a Párizs meghódítására induló Rousseau szellemi poggyászában, a matematizált kottaírás korszakalkotónak remélt találmánya mellett. Hogy egyik sem vált be, arról a „Vallomások"-ból értesülhetünk: a matematizált kottát Rousseau-n kívül senki sem tudta lejátszani, a finom erkölcsök és a társasági

erények hangnemében pedig Jean-Jacques volt képtelen megszólalni. Még inkább meghatározó jelentőségű az a kudarc, mellyel rövid politikai pályafutása végződött (a velencei követség titkáraként). Európa legabszolútabb monarchiájában közrendi embernek a közélettel kísérletezni a lehető legabszurdabb vállalkozás. Jogos bére a követnél, Montaigu márkinál maradt, de Rousseau mégsem távozott üres kézzel. Mindörökre megmaradt benne a gyűlölet „ostoba állami intézményeink ellen, amelyek az igazi közjót és a valódi igazságot mindig feláldozzák valami látszólagos, de valójában minden rendet leromboló rendnek, amely egyebet sem tesz, csak a közhatalom tekintélyével szentesíti a gyengék elnyomását és az erősek igazságtalanságát." („Vallomások", VII.) Ez a tanulság Rousseau egész életprogramjának alapja lett: „Láttam, hogy a politikában gyökerezik minden" – írja a „Vallomások"-ban (IX.). Ebben a szférában lehet és kell törleszteni a Montaigu-któl elszenvedett igazságtalanságokért, ugyanúgy kihajítva őket az ideális Politikai Intézmények épületéből, mint ahogy ők dobatták ki az igazságukért szót emelő közembereket a valóságos követségek épületeiből.

A vincennes-i úton ennél még nem sokkal többet látott előre Rousseau azokból a Politikai Intézményekből, melyek nem szorulnak rá a tudományok és művészetek „virágfüzéreire", mert már lehullottak a láncok, melyeknek viselését a *szellemi* szabadság termékei könnyítik meg. A legkevésbé azt sejtette, hogy az ezen intézményekhez vezető út éppoly ellentétes a vincennes-i fogoly eszméivel, mint ama társadalmi berendezkedéssel, melynek egyik alapintézménye a vincennes-i fogház; hogy a közéleti erkölcsök romjain virágzó szellemi kultúra tagadása majdan olyan politikai erények igenléséhez vezet, melyeknek szigora nem néhány havi börtönnel, hanem halállal sújtja a lélek halhatatlanságában kételkedni merő ateista filozófust. Ehhez az utolsó „megvilágosodáshoz" csattanósabb pofont kellett elszenvednie az élettől, mint amilyent a Montaigu márkiktól kapott: a filozófus barátok finom inkorrektségeinek és felvilágosult intoleranciájának fojtogató légkörét.

I. KULTÚRKRITIKA ÉS KULTÚRIDEÁL

Rousseau számára a kultúrkritika jelenti a társadalombírálat kezdetét. A művészetek és tudományok bírálata távolról sem műbírálat vagy tudományos polémia: az „erkölcsök megjavítása", avagy megrontása szempontjából a jó műalkotások és a tudományos igazságok szerepe talán még negatívabb, mint a rossz ízlés és a tévokoskodás termékeié. „. . . a tudományok, az irodalom és a művészetek, e nem kevésbé zsarnoki, és talán még hatalmasabb erők, virágfüzérekkel borítják az emberekre vert vasláncot, elfojtják bennük azt a érzést, hogy eredetileg szabadnak születtek, megszerettetik velük a rabszolgaságot és azzá teszik az embereket, amit civilizált népnek szokás nevezni" – így az „Első Értekezés" egyik legtöbbet idézett passzusa. A „civilizált népek" öncsalása talán még bocsánatos bűn lenne: elnyomónak és elnyomottnak közös érdeke, hogy a műélvezet kárpótlással szolgáljon az elveszett természetes szabadság élvezetéért, hogy a tudományos igazságokról szóló viták hangzavara elnyomja az emberekben azt a hangot, mely a társadalmi igazságosságért szólalna fel. Az az ember azonban, aki magamagának a legfontosabb dologban – szabadsága, emberi méltósága ügyében – hazudik, másnak már nem tud nem hazudni; „non posse non peccare", nem tud nem bűnözni – ahogy

Augustinus jellemezte a bűnbe esett embert. A tudatlanság önmagában nem erény; de a tudatlan ember nem tudott másnak mutatkozni, mint ami, s ez volt a záloga az emberi kapcsolatok közvetlenségének, „átlátszóságának", egyértelműségének, melynek értékét csak akkor tanultuk meg becsülni, amikor mindez már – meglehet mindörökre – elveszett. „Már nem is merünk olyannak mutatkozni, amilyenek vagyunk . . . Így hát soha nem tudjuk meg igazán, hogy kivel van dolgunk . . ."

„Sok maszkot láttam már, mikor láthatok végre emberi arcokat?" – panaszolja a Párizsba száműzött Saint-Preux, „Az új Héloïse" hőse szerelmesének (II, 14.). Rousseau a két értekezésben megkísérli letépni e maszkokat, hogy a „civilizált népek" modora mögött megtalálja a szabad népek erényét, a kultúrember udvariassága mögött a természeti függetlenség vad szépségét. Ám a civilizáció emberével ugyanaz a helyzet, mint a Saint-Preux által leírt párizsi szalonok széplelkeivel: Az egyik helyen libertinus szabadgondolkodónak kell lenni, a másik szalonban a felvilágosult despotizmus szószólójának; az egyik háziasszonynál az angol érzület-etika szép szólamaival lehet sikert elérni, a másik megköveteli, hogy ragyogó rációjának hideg szépségét udvarolják körül; s mire az ember a sok szerep után hazamegy, hogy végre önmaga lehessen, kiderül, hogy semmi sem maradt belőle, a maszkokat levéve senkit sem talál mögöttük. Hiába tépi le a kultúra finom kellékeit, mögüle már nem tűnik elő a természet nyílt egyszerűsége; a szerepjátszók számára az erényes állampolgár szerepköre éppúgy a „léttől elválasztott látszat" része lenne, mint a talpnyaló udvaronc inkább testhezálló alakítása. Róluk szól a mese, *de nem nekik!*

Rousseau az európai fejlődés fősodrából kiesett nemzeteknek (és e fejlődés kisemmizettjeinek, a civilizáció áldásaiból, a kultúrértékekből csak a virág nélküli láncokat kapó népnek) szánja tanítását. „Nincs többé más orvosság, csupán egy nagy forradalom, mely csaknem éppoly félelmetes, mint ama rossz, melyet meggyógyítana, s melyet kívánni helytelen, előrelátni pedig lehetetlen" – írja az „Első Értekezést" követő vita egyik leghíresebb válasziratában, stílszerűen a lengyel királynak címezve („J.-J. Rousseau megjegyzései az Értekezésére írott válasszal kapcsolatban"). Európában már csak úgy lehet megszüntetni a korrumpáló művészetek, az elnőiesítő mesterségek és destruktív filozófia uralmát, ha leromboljuk magát a társadalmat, amelynek mákonya a műélvezet, mely honát és hitét vesztvén „megvető mosollyal válaszol az efféle elkoptatott szavakra, mint haza és vallás". Ám a destrukció és korrumpáló nemzetközi áruforgalomból kiesett népek számára még van remény. Rousseau halálosan komolyan gondolta, a gondolat minden – szándékolt – extravaganciája ellenére, amit Bordes-nek írt „Utolsó válaszában" mondott. „Ha valamely afrikai néger nép vezetője volnék, az ország határán felállítanék egy akasztófát, melyre könyörtelenül felhúznám az első európait, aki bemerészkednék országomba, s az első polgárt, aki megkísérelné elhagyni azt." („Dernière réponse", III, 90.)

A „Nárcisszusz"-hoz írt Előszótól a „Lengyel alkotmánytervezet"-ig Rousseau minden művében (még az olyannyira érzékeny „Új Héloïse"-ban is!) ott áll ez a jelképes akasztófa, a bűnök behurcolását, az egyszerű erkölcsök bomlasztását minden eszközzel megakadályozni vágyó elhivatottság kérlelhetetlenségének szimbólumaként. „Ami csak megkönnyíti az érintkezést a különböző nemzetek között, az nem az erényeket, hanem a bűnöket viszi el az egyiktől a másikig, és mindenütt megváltoztatja az éghajlatnak és a kormányzati formának megfelelő erkölcsöket." A monarchiának megfelelő erkölcsök a

kultúra testi-lelki fényűzésében öltenek testet: ezeket csak ama nagy forradalom változtathatná meg, melyet tilalmas remélni. Mindenütt másutt azonban pozitív program a Változatlanság, erkölcsi parancs a változtathatatlanság. „Társadalmi intézményeink ellentmondásosságainak" legradikálisabb kritikusa – aki a monarchiában természetes elvek szerint nevelődő *Emil* számára a „tedd a szokás ellenkezőjét, s majdnem biztos, hogy helyesen fogsz cselekedni" maximáját írja elő – a tradíciók tiszteletének legkritikátlanabb megkövetelője a „művészetek és tudományok újjászületését" átalvó népek vonatkozásában. „A szokásos legkisebb változása, még ha bizonyos tekintetben előnyös is, mindig kárára válik az erkölcsöknek. Mert a szokások jelentik a nép morálját."

A kultúra, mely az egyes emberek közötti kapcsolatot olyannyira megnehezítette a természetes közvetlenségre rárakodó mesterséges maszkjai és mesterkélt kellékei tömkelegével, a nemzetek közti kapcsolatokat túlságosan megkönnyítette kozmopolita jellegével, mely a nép hagyományos szokásaival már idegenül áll szemben, de idegen és új elemeket annál könnyedébben inkorporál. Ahol a Rousseau programjának megfelelő erkölcsi tilalomfa (esetleg nyomatékul ama másik fa is) állja útját a szokások kozmopolita keveredésének, a népidegen kultúra kivirágzásának, megmarad a szokások nemzeti és népi jellege, s változatlanságuk a garancia arra, hogy a tudományok és művészetek nemzetközi haladása nem veszélyeztetheti a „nép morálját", mely szokásaiban inkarnálódott. „Fenn kell tartani vagy vissza kell állítani a régi szokásokat, és új, sajátosan lengyel szokásokat kell bevezetni. Ezen szokások, legyenek bár önmagukban közömbösek, vagy akár rosszak bizonyos tekintetben, mindig azon előnnyel bírnak, hogy a lengyelekben ébrentartják a hazájuk iránti érzelmeket, s természetes borzadállyal töltik el őket az idegenekkel való keveredés iránt." („Sur le gouvernement de Pologne", III, 962.)

Kit művészet és tudomány
éltet, vallásos is egyben;
kit nem éltet, az legalább
vallásos hadd lehessen

(ford. Eörsi István)

– vallotta Goethe. Rousseau értékrendszere éppen ellentétes: népeknek, kiknek nincs többé hazájuk, embereknek, kik elvesztették hitüket, hadd maradjon meg legalább a művészetek és tudományok „fényűzése". Ezek ugyan „lerombolják az erényt, de meghagyják a nyilvános színlelést, s ez mindenesetre szép dolog". („Bevezetés" a „Nárcisszusz"-hoz)

A nyilvános színlelés magasiskolája, a léttől elválasztott látszat világának igazi reprezentánsa a színház, mely a monarchiákban a száműzött közéleti erénynek adhat – álruhában – menedéket, ám a köztársaságokba a száműzendő szolgalelkűséget és szabadosságot csempészi be. Párizsban legalább addig nem foglalatoskodnak barátjuk feleségének, szomszédjuk szűzlányának az elcsábításával, amíg Don Juan csábításainak tapsolnak: „Ha napi két órát sikerül elragadni a bűn gyakorlásától, úgy egytizenketted résszel kevesebb bűnt követnek el" (Levél d'Alembert-hez).

Kis köztársasági szellemű városokban azonban, ahol az emberek szüntelen egymás szeme előtt élnek, ahol állandóan látják egymást és *felügyelnek egymásra,* az ilyen „áttetsző" társadalmakban nincs szükség arra, hogy színházban tanulmányozzák az

emberi erkölcsöket, jellemeket és konfliktusokat. Ahol „a házak fala üvegből van", ahogy Rousseau kívánta ideális köztársaságának, ott fölösleges egy képletesen hiányzó „negyedik falon" keresztül meglesni az emberi drámákat. S ami fölösleges, az káros egyúttal: itt a színház csak arra jó, „hogy nevetségessé tegye az erkölcsöt, az hogy színpadi beszéddel helyettesítse az erény gyakorlását, hogy az egész morált metafizikává változtassa, hogy széplelkekké tegye a polgárokat, a családanyákat pedig divatdámává".

Ha még létezik a napi életben és a közéletben gyakorlati erény, akkor ennek utánzása csak hitványabb lehet, mint a valósága, tehát az ideális Államból száműzni kell az utánzatot; ahol nincs közélet s ennek megfelelően normátlan a magánélet is, ott legalább a színpadon hadd szerepeljen Brutus köztársasági kíméletlensége, Lucretia szűz erénye. A polgárok szünet nélkül egymást és a közérdeket tartják szemük előtt („Így felügyeltek egymásra a polgárok Róma fénykorában, így emeltek vádat egymás ellen az igazság iránti buzgó odaadásból!"); az udvaroncok meg a színházban „megtapsolják Burrhust, miközben az udvarban Narcissust alakítják", ahogy Diderot írta („Helvétius cáfolata"). Rousseau, aki – joggal – elviselhetetlennek érezte, hogy Párizsban sohasem fogadhat egy látogatót, sohasem mehet látogatóba anélkül, hogy a szomszédok szemmel ne kísérjék (l. a „Rousseau Jean-Jacques bírája" több részletét), idealizált kis köztársaságaiban, valamint a valóságos monarchiákban megvalósítandó ideális kis közösségekben az erény legfontosabb biztosítékának tartotta egymás örökös szemmeltartását, a magánélet olyan nyilvános ellenőrzését, mint amilyen a politikai nyilvánosságban, a közéletben a hatalmi szervek demokratikus kontrollja. „A házban felállított rend eme része egyenesen fenségesnek tűnt nekem, nem tudom eléggé csodálni, hogy M. és Mme Wolmar miképp alakították át a feljelentő aljas mesterségét a lelkesült becsületesség és bátorság kötelességévé, mely éppoly nemes, de legalábbis éppoly dicséretes, mint a régi Rómaiaknál volt" – írja Saint Preux a clarens-i idillről Milord Edouard-nak („La Nouvelle Héloïse", IV. rész X. levél).

Szabad polgárok számára egymás szabad megfigyelése jobb – és hasznosabb – szórakozás, mint kitalált királyok keserveinek, bűnös szenvedélyű királynők szerelmeinek szemlélése; egy szabad nép számára pedig a legszebb látványosság önmaga szemlélete (nagy érv lesz ez – miként az egész a *d'Alembert-levél* argumentációja – 1793 kultúrpolitikai vitáiban). „Ahol az emberek szabadok, ott elég összecsődülniök, s máris jól érzik magukat. Állítsatok a tér közepére egy virágokkal felékesített rudat, és kész az ünnep. Ha többet akartok tenni, intézzétek úgy, hogy maguk a nézők legyenek a látványosság, hogy ők maguk legyenek a szereplők, és mindenki önmagát pillantsa meg, önmagát szeresse a többiekben, mert így tökéletesebb lesz az egység köztük." (A levélnek ezt a részét Robespierre csaknem szó szerint átvette *A vallási és erkölcsi eszméknek a köztársasági elvekkel való kapcsolatáról és a nemzeti ünnepekről* tartott híres floréali beszédében, 1794. május 7-én.) A Lengyelország számára írt alkotmánytervezetben, ahol Rousseau a legrészletesebben dolgozta ki a hagyományos dramaturgiát a hajdan hősi öregek, a jelenleg hős férfiak, s az őket túlszárnyalni hivatott gyermekek kórusaival felváltó népünnepélyek politikai szerepét, a leghangsúlyosabb ezen felvonulások stb. *nemzeti* jellege. „Sok nyilvános játék kell, ahol a jó haza-anya élvezettel szemlélheti gyermekei játszadozását. Mindenütt – még az udvarban is – le kell rombolni a királyságok szokványos szórakozásait, a színházakat, a komédiákat és operákat; meg kell semmisíteni mindent, ami elnőiesíti a férfiakat, ami szétszórja, elszigeteli egymástól az embereket, s elfelejteti velük hazájukat és hazafias kötelességeiket . . . Olyan közösségi

szórakozásokat, népünnepélyeket kell kitalálni, melyek sehol másutt nem találhatóak meg. Szükséges, hogy Lengyelországban többet szórakozzanak, mint más országokban, de egészen más módon." (III. 962–630.)

Párizsban, a szabadosság és a szolgalelkűség fővárosában, csak Alceste és Philinte szerepei között választhatunk. A d'Alembert-hez írt levéllel Rousseau visszavonhatatlanul a mizantróp magányát választotta, aki messziről, egymagában kívánja megváltani az emberiséget gyűlölt bűneitől. La Mettrie szerint „a materializmus az embergyűlölet legjobb ellenszere", Rousseau-t éppen politikai idealizmusa óvja meg az emberek megvetésétől az embergyűlöletig való továbblépéstől: „mindeme vétkek nem annyira az ember, mint inkább a rosszul kormányzott ember sajátjai" („Előszó" a „Nárcisszusz"-hoz). Philinte azonban azzal, hogy elfogadja „annak az embereket, amik", megalkuszik a rossz kormányzattal és egyúttal lemond a bűnöktől való megszabadulás lehetőségéről. Sőt a rossz társadalomban való benneélés megrontja magát a toleranciájával tüntető filozófust is: Rousseau Diderot-val való polémiáját már egy évvel a d'Alembert-levél megírása előtt Alceste stílusában folytatta „Ó Diderot, Diderot, fájdalommal látom Önt szüntelenül a rossz emberek társaságában, akik észrevétlenül meg fogják rontani az Ön szívét, s arra kényszerítik az enyémet, hogy mindörökre elszakadjam Öntől!" (1757).

„Légy őszinte, és csak a becsületre adj,
Ne mondj ki szót, mely nem szívedből fakad"

– így Alceste az első felvonás első jelenetének összecsapásában.

„De amíg köztük élsz, csak irányít a látszat,
Némi sima külsőt szokásaink kívánnak."

– ez Philinte válasza. „Kedves Rousseau-m, jól tudom, hogy bármit fog tenni, a lelkiismerete lesz a tanú. De vajon ez egymaga elégséges-e, lehetséges-e mindig semmibe venni a többi embert?" – írta Diderot egyik utolsó levelében. Rousseau, aki 1754 óta immár jogosan viselte a genfi polgár címét, végérvényesen nem szorul többé a „magas" kultúra illuzórikus vigaszára, hanem szép himnuszokban dicsérheti a törvényekben újra megtalált szabadság szentségét.

II. TÁRSADALOMBÍRÁLAT ÉS TÁRSADALOMIDEÁL

„Kezdjük hát azon, hogy félretesszük a tényeket" – hangzik a „Második Értekezés" módszertani programnyilatkozata. Csak így lehet kikerülni a többi természetjog-teoretikus eredendő bűnét, akik nem tudván elszakadni koruk társadalmának tényeitől „a vademberről beszéltek és a civilizált embert festették le". El kell vonatkoztatni mindentől, ami történelmi természetének része az emberben, minden, csak társadalomban lehetséges tulajdonságától, minden, az emberi érintkezésekben kifejlődött képességtől. Ezen absztrakció eredménye nem egy másik, történeti – vagy akár történelem előtti – társadalom, hanem minden történelmi társadalom megítélésének elvont mércéje. „Nem könnyű vállalkozás szétválasztani az ember mai természetében azt, ami eredendő benne,

és azt, ami mesterséges, és megismerni egy olyan állapotot, mely immár nem létezik, talán sohasem létezett és valószínűleg nem is fog létezni soha, amelyről azonban mégis megfelelő fogalmat kell alkotnunk, hogy helyesen ítélhessünk jelen állapotunk felől." A saint-germaini erdőben tett sétái során (l. „Vallomások", VIII. könyv) ugyan némi erotikus vízióval színesítette e szigorú módszertani hipotézist: a nemi aktus után szabadon, minden testi és lelki tehertől mentesen tovaillanó vadember eszménye Jean-Jacques „jelen állapota" feletti ítélet megkönnyítésére is szolgált; ám az elvonatkoztatás következetes logikáját ez nem nagyon csorbította. Az embertelen történelmi fejlődéstől, az erkölcstelen társadalmak tényeitől való elvonatkoztatás eredménye n e m emberi természet lett, az immorális viszonylatrendszereket felbontó absztrakció nem a morál természetes képét, hanem a természetes amoralitást fedte fel. „Ebben az állapotban az ember csak önmagát ismeri; nem tud róla, hogy jóléte ellentétben állna mások jólétével; semmit sem gyűlöl és nem szeret; a puszta fizikai ösztönre korlátozódik, és így senki, állat csupán, miként az egyenlőtlenségről szóló ‚Értekezésemben' kimutattam" (Levél C. de Beaumont-nak). A puszta fizikai ösztönre korlátozódó lény „képzelete semmit sem fest elé, szíve semmit sem követel tőle", *nem viszonyul* környezetéhez, nincsenek emberi viszonyai, tehát nem lehet erkölcsi lény.

Az emberi erkölcstelenség eredete nem analóg az emberek közötti egynlőtlenség eredetével: nem az eredeti erkölcsi rend felbomlásának terméke, hanem egy erkölcsi előtti világ félrefejlődésé, ám magának az erkölcsnek a kifejlődését is csak ez, az ember- és erkölcsellenes torz történelmi fejlődés tette lehetővé, nem lévén az emberi erkölcsnek természeti archetípusa. „A természeti állapotban az emberek nem ismertek sem erkölcsi viszonyokat, sem kötelességeket, így hát első pillanatra úgy tetszik, nem lehettek sem jók, sem rosszak, nem voltak sem bűneik, sem erényeik, hacsak nem vesszük e szavakat valamiféle testi értelemben, s nem nevezzük bűnnek az egyén olyan tulajdonságait, amelyek az önfenntartásra ártalmasak lehetnek, erénynek pedig az olyan tulajdonságokat, amelyek elősegítik a fennmaradását." Az ember természetes jósága, melyről Rousseau annyit beszél, nem előzetese, pusztán elvont lehetősége annak az erkölcsi jónak, mely egy a történelmileg alakultakkal ellentétes elvű társadalom alapzatát alkothatja (a történelmi társadalmakban pedig ez a „természeti" jóság, mégha *privatio mali*-nál, a rossz hiányánál nem is több, az egyetlen menedéke az emberségnek, erkölcsnek). Hobbes tévedett, midőn az erkölcsnélküliség állapotát az erkölcstelenség világának látta – de tévedése talán még mindig kisebb, mint Locke-é és a liberális természetjogi tanításé, mely tulajdon-tisztelő emberekkel népesíti be a preszociális természeti állapotot. „Azt mondhatnók, hogy a vadember éppen nem rossz, mert nem tudja, mi az, hogy jónak lenni", a *vitiorum ignoratio,* „a bűn nemismerése tartja vissza a rossz elkövetésétől", de ez az akadálya annak is, hogy erkölcsi értelemben jó legyen. Mégis, mintha egyetlen „természetes erény", a szánalomérzet, *pozitív* előzetese lenne a majdani társadalmi erényeknek. Függetlenül attól, hogy a környező részeket Rousseau később Diderot „baráti" betoldásainak tulajdonította (l. a „Vallomások" VIII. könyvének jegyzetét és a Saint-Germain grófnak írt 1769. febr. 26-i levelét), feltehetően még a „Második Értekezés" megjelenésének évében radikálisan – és a következetesség irányában – változtatta meg koncepcióját. „A nyelvek eredetéről" írt tanulmányában – mely eredetileg a „Második Értekezés" egy részlete lett volna, de terjedelme miatt kihagyta, hogy később tovább dolgozzon a témán – a szánalomérzet, a *„pitié"* is csupán a társadalmi érintkezés kialakulásával, s az ezen

érintkezés folyományaként kibontakozó emberi képességek – mindenekelőtt a *képzelet* – megszületésével válik lehetővé. „A társadalmi érzelmek csupán az értelem fejlődésével bontakoztak ki. A szánalomérzet, bár természetes az emberi szív számára, mindörökre tehetetlen maradt volna, ha a képzelőerő nem aktivizálja. Hogyan keríthet hatalmába minket a szánalomérzet? Akképpen, hogy kiragad önmagunkból, úgy, hogy azonosít bennünket a szenvedővel. Nem tudunk együttérezni vele, csak ha képesek vagyunk megítélni, hogy szenved."

A természeti állapot „jobb" volt a társadalmi rossz hiányával: nem létezett a valóság és a látszat megkettőződése, mely áthatolhatatlanná teszi az emberi kapcsolatokat (lévén, hogy egyáltalán nem léteztek emberi kapcsolatok); ismeretlen az alkotójukkal szembeforduló, az ember erkölcsi integritásának rovására növekedő kultúrértékek áttekinthetetlenné vált gazdagsága, mivel az elszigeteltség állapotában semmilyen kumulatív folyamat, nemzedékeknek továbbadható objektiváció nem jöhet létre. „A mesterségek elvesztek feltalálójukkal együtt. Nem volt sem nevelés, sem haladás, a nemzedékek hasztalan sokasodtak, mivel valamennyi ugyanarról a pontról indult neki, ezért minden évszázad az ősidők kezdetlegességében telt el." Mi mozdíthatta ki az emberiséget – mely még nem is volt igazán *emberi* faj – ebből az olyannyira stabil mozdulatlanságból, az örökkön nullpontról induló békés nem-fejlődés nyugalmából, melynek bornírt boldogsága néha mintha mindezek ellenére vonzó volna Rousseau számára? A *tökéletesedés képessége* az „Értekezés az egyenlőtlenségről" szerint; *természeti katasztrófák* a „Nyelv eredetéről" írt tanulmány felfogásában – és a *szükségletek fejlődése* a „Politikai töredékek" tanúsága szerint. „Azonban a szükség, az ipar szülőanyja, arra kényszerítette az embereket, hogy hasznossá tegyék magukat egymás számára. Az eleinte kényszerű, később önkéntessé váló kapcsolatrendszerek által fejlődött ki az emberi szellem, csak ezen az úton alakultak ki az emberi képességek és szenvedélyek, a bűnök és az erények, így született meg az emberi értelem. Ekképpen vált az ember mindazzá, amivé csak válhatott a jó és rossz terén egyaránt. Az elszigetelt ember mindig ugyanaz marad, az ember számára csak a társadalomban lehetséges fejlődés." („A francia felvilágosodás morálfilozófiája", 277.)

A történelmi társadalmak megvalósították mindazon lehetőségeket, melyek megmutatták, hogy a rossz terén mivé válhatott az ember. Az első ember természeti bornírtsága és a kultúrember tragikus meghasonlottsága között volt egy rövid idilli időszak – a patriarchák kora, melybe Clarens lakói szeretnék visszaálmodni magukat („La Nouvelle Héloïse", V. rész VII. levél) –, mely az *emberi boldogság lehetőségét* bizonyítja. Ez a boldogság a *szorosan közössége kötelékében élő* ember számára vált lehetővé, „aki egyenlő távolságra van az oktalan állatok ostobaságától és a civilizált népek végzetes tudásától", „azon emberi képességek fejlődésének azon szakaszában, mely az arany középúton állt az eredeti állapot restsége és önzésük féktelen csapongása között". Azonban a tökéletesedési képesség dinamizmusa, a szükségletek expanziója feltartóztathatatlanul szétbomlasztja a patriarchális aranykor harmóniáját: *a vas és gabona által civilizált ember*, az az ember, aki immár ismeri *az enyém* bűvös-bűnös fogalmát, végtelen expanzióra törő dinamizmusával nem ismerheti többé az embertársaival való harmóniát. Mindenki mindenki konkurrensévé válik, a természetes önszeretet, melyet a fizikai szükségletek szintjéhez szabtak, visszavonhatatlanul átadja a helyét az önzésnek, melynek mértéke végtelen, miképp a társadalmi ember mesterséges szükségleteié. Így „jutott a szellem a számára elérhető tökély" küszöbéig, így jutott a jellem az abszolút bűnösség

határáig: „az ember kénytelenné vált a személyes előnyök kedvéért másnak mutatkozni, mint ami. Valaminek lenni és valaminek látszani két teljesen különböző dologgá vált" – visszajutunk az „Első Értekezés" alapkérdéséhez: „Mivé lehet az erény, ha az a cél, hogy mindenáron meggazdagodjunk?"

Az ember, aki csak saját önző érdekének kielégítésével törődik, önzését sem tudja jól szolgálni: az erősebb önérdek eltiporja – vagy szolgálatára rendeli. A történelemben megvalósult „társadalmi szerződések" az egyenlőtlenséget, az embertelenséget, az elnyomást emelik törvényerőre; s az emberi természet és társadalom alaptulajdonsága, az expanzió következtében a rossz stagnációja éppoly lehetetlen, mint amilyen a jó stabilitásának fenntartása volt, „folyvást növekszik az elnyomás, az elnyomottak pedig azt sem tudják, hogy hol a határ és milyen törvényes eszközeik vannak, hogy megállítsák helyzetük romlását". Mi annak a határa, amivé a rossz terén válhat az emberiség? Az abszolút zsarnokság és rettegés birodalma fekszik e határon. „Ez az egyenlőtlenség legmagasabb foka, a végső pont, ahol bezárul a kör és eléri fejtegetéseink kezdőpontját: itt újból egyenlő lesz minden ember, mert valamennyien a semmivel lesznek egyenlővé."

Visszatérünk tehát a történelmi és társadalmi tények világába, melyektől az egyenlőtlenség eredetéről elmélkedve oly radikálisan elszakadtunk: kérdés, kiszakíthatja-e magát az ember, immár reális történelmi-társadalmi mivoltában, az egyenlőtlenségben való egyenlőség szörnyű politikai patt-helyzetéből? A *természetjog* mankójára Rousseau embere nem támaszkodhat a kigázolás során: természeti állapotában még nem voltak emberi kapcsolatai, így természeti függetlenségében nem szorul természetjogi regulációra; történelmi társadalmaiban már nincsenek emberi kapcsolatai, a természetjog – ha létezne is – érvénytelen volna a zsarnokság semmilyen regulációt nem tűrő rendszerében. A szabadság birodalmát sem alapíthatjuk tehát a természetes társadalom sohasem-volt normáira; így magából a rossz fejlődés elemeiből kell kibontanunk annak meghaladásának feltételeit. „Ám jóllehet az emberek között nem létezik természetes és általános társadalom, jóllehet az emberek szerencsétlenné és rosszá válnak, ha társas kapcsolatra lépnek, jóllehet az igazságosság és egyenlőség törvényei egyáltalán nem számítanak az olyan embereknek, akik a természeti állapot szabadságában élnek, de ugyanakkor rabjai a társadalmi állapot szükségleteinek, azért ne gondoljuk, hogy számunkra nem létezhet erény és boldogság, hogy az ég elhagyott bennünket és fajtánk menthetetlen romlásra ítéltetett, hanem iparkodjunk magából a bajból gyógyírt meríteni a baj orvoslására. Új társulásokkal hozzuk helyre az eredeti társulások fogyatékosságait . . . *Mutassuk meg a tökéletesedett mesterségben azon bajok kijavítását, melyeket a kezdetleges mesterség okozott a természetnek*" – írja a „Társadalmi szerződés" *első változatában.*

A tényektől való elszakadás pátosza nem kevésbé következetes az e program végrehajtása kapcsán, de politikai éle immár egyértelműen a nem eléggé radikális, a tényeket elfogadó *polgári* politikai elméletírók felé vág. „Midőn Grotius tagadja, hogy minden hatalmat azok érdekében hoznak létre, akiket kormányoznak, nagyonis igaza van a tények alapján; ám itt a jogról van szó . . . Nem az a kérdés, hogy mi van, hanem hogy minek kell lennie." (Uo. III, 305.) Azzal, hogy ezt a kell-t Rousseau nem egy másik, valaha volt *van*-ból, a természeti törvényből vezeti le, hogy a jog megalapozásában nem kíván az ember hol-volt-hol-nem-volt természetes jogaira támaszkodni, élesebben szembekerült a felvilágosodás filozófiai fővonalával, mint legparadoxonabb kultúrkritikai kirohanásaival, mint legharciasabb társadalombíráló-fejtegetéseivel. Ez a mélyebb, filozófiai magyarázata

annak – függetlenül a filozófusok személyes összeveszésének egybeeső időpontjától –, hogy miért lehetett az „Értekezések" szerzője, a kritikai álláspont kifejtője az enciklopédisták szövetségese, s miért nem tartozhatott többé a *philosophe*-ok táborába a pozitív programját, a d'Alembert-levél kultúrideálját és a „Társadalmi szerződés" politikai eszméit hirdető Rousseau.

Az emberi természetben éppúgy nem létezik semmiféle, a civilizáció emberével *pozitíve* szembeállítható természeti-normatív elem, mint ahogy a történelmi társadalmak mélyéről sem sikerülhet a mindöröktől és mindörökké érvényes természetjog normáinak előbányászása. Miképp magát a jogszerű pozitív jogot, úgy az azt megalkotó embert is abban a közegben kell megteremteni, mely a jogot és emberséget eltiporta – mégha ez előzetesen nem is létezett. Már az is nagy dolog, ha fel lehet használni *„az embereket úgy, ahogy vannak, de még sokkal nagyobb dolog olyanná tenni őket, amilyennek lenniök kell"* („Értekezés a politikai gazdaságról"). A két-három évvel később papírra vetett „Társadalmi szerződés" *első változatában* a feloldhatatlanságig kiéleződik ez a dilemma; az ideális törvények megalkotása és betartása feltételezi az olyan ideális emberek létét, akik legjobb esetben is csak az ekképp megalkotott és betartott törvények következményeképp alakulhatnak ki: „ahhoz, hogy egy születő nép átérezhesse az e igazság és az államérdek törvényeinek fenséges elveit, az kellene, hogy a következmény legyen az ok, azaz hogy az a társadalmi szellem hozza létre az új intézményeket, mely szellemet ezen intézmények hivatottak megteremteni, s hogy az emberek a törvények létrehozásakor olyanok legyenek, amilyenekké a törvények által kell lenniök". (III, 317.) Nem véletlen, hogy Münchausen báró mocsarát a „Társadalmi szerződés" végleges változatához vezető úton Rousseau mindenképpen ki akarta kerülni, hiszen az a legfontosabb bizonyítandója, hogy „a vállalkozás – legalábbis nem teljesen lehetetlen", ami nem tűnne túl meggyőzőnek, ha a megromlott ember azon vállalkozását írná le, amint romlottsága mocsarából minden külső támaszték nélkül kihúzza magát.

A törvény, a jog eszmei tisztaságát tehát nem érintheti a múlt, a törvénytelen társadalmak, a jogtipró történelem szennye, az embereket azonban – legalábbis kiindulásképpen – el kell fogadni olyanoknak, amilyenekké ez a torz történelmi fejlődés tette őket. „Azt szándékozom megvizsgálni, hogy létezhetik a polgári állapotban valamilyen törvényes és szilárd kormányzati elv, ha olyannak vesszük az embereket, amilyenek, a törvényeket pedig, amilyenek lehetnek." (Az Első könyv bevezetője.) Persze nem a legragyogóbb kultúrájú és legsötétebb bűnökkel terhes nagy monarchiák embereinek szól a múlttól megszabadító új társadalom megteremtésének és a törvényeknek való engedelmesség szabadságának patetikus programja – azok, akik fényes tehetségüket az erény elhomályosítására használták fel, úgysem tudnának mit kezdeni egy olyan társadalomban, melyben „minél inkább uralkodik az erény, annál feleslegesebbé válik a tehetség" („Értekezés a politikai gazdaságról").

A Szabadság csak azon kis, meglehet elnyomott, de az elnyomás eszméit még el nem fogadó népek történelmének színpadán jelenhet meg, melyek maguk is képesek a heroikus, önfeláldozó tettekre, s nemcsak a színházakban szemlélik a régi Róma zsarnokgyilkos erényeit. „Célja nem az volt – írja Rousseau Jean-Jacques politikai elképzeléseinek védelmében –, hogy a nagy népeket és a hatalmas államokat visszavezesse eredeti egyszerűségükhöz, hanem csakis az, hogy megállítsa – ha még lehetséges – azok fejlődését, melyeket kicsinységük és helyzetük eleddig megóvott ama végzetes haladástól,

mely a társadalom tökéletesedése és az emberiség elfajulása felé vezet . . . Saját hazájáért munkálkodott, és a hasonló módon megalkotott kis államok üdvéért. Ha tanítása a többiek számára valamely haszonnal bírhat, ez csak az lehet, hogy megváltoztassák értékrendszerüket, s ha lehetséges, ezzel késleltesse hanyatlásukat, melyet hamis ítéleteik siettetnek." („Rousseau juge de Jean-Jacques", 3. dial.).

A kis népeket nagy ígérettel kecsegteti a számukra még lehetséges társadalmi szerződés: egy olyan társulás formájával, melyben „bárha az egyén egyesül is a többiekkel, változatlanul csak önmagának engedelmeskedik, és éppoly szabad marad, mint amilyen azelőtt volt". (I. könyv VI. fej.) Csak az a baj, hogy Rousseau rendszerében ez az előzetes szabadság bizony nem sokat jelent: a természeti állapotban csupán fizikai függetlenség létezik, a megelőző társadalmakban pedig csak azok a láncok, melyeket a szabadnak született emberek mindenütt viselnek. A szabadság nem természeti adomány az ember számára, hanem társadalmi feladat, melynek megvalósításához csupán első lépés a szerződéskötés aktusa, melyben „természetes függetlenségüket szabadságra cserélték" (II. könyv IV. fej.) – ezen szabadság tartalmi értelmezése még hátravan.

Ez a szerződés nem a természeti függetlenség állapotában kilátástalanul öndestruáló, egymással örök háborúságban álló emberek és valamely külső, idegen hatalom képviselői között jön létre, melynek feladata, hogy megfékezze a féktelen hatalom- és bírvággyal megáldott vagy megvert emberi természetet, mint a Leviathán államában; de nem is közvetlenül a békés-boldog természeti harmóniát követő szabadelvű polgári társadalom megalapítása, mely azonban mégiscsak a polgárok és a politikai hatalom szerződéskötése, mint Locke liberális kormányzatában. Itt a társult egyének csupán magával a társulással szerződnek – az egyesülésükből származó közhatalom lehet éppolyan abszolút, egy és oszthatatlan, mint Hobbes teljhatalmú Leviathánja, ám minden, a közösségnek teljesen alávetett polgár teljes jogú részese ama közhatalomnak, melyre átruházta jogait. Ha valamely társult egyén nem ismeri fel helyesen a társulás igazi érdekeit – mely egyúttal az *ő* igaz érdeke is –, akkor saját érdekében kell kényszeríteni arra, hogy a szabadságát megtestesítő közérdeket szolgálja: „aki nem hajlandó követni az általános akaratot, azt az egész testület fogja engedelmességre kényszeríteni; más szóval *kényszeríteni fogják, hogy szabad legyen*". (I. könyv VIII. fej., az én kiemelésem – *L. M.*) A kényszer *szüksége* a kiindulás realizmusából származik: ha „olyannak vesszük az embereket, amilyenek", akkor ahhoz, hogy a törvények olyanok lehessenek, amilyennek lenniök kell, a legfontosabb *az emberi természet megváltoztatása.*

Mindaz, ami a „Második Értekezés" antropológiájában némi nosztalgikus színezetű naturalizmus volt, a „Társadalmi szerződés" szigorú szocializációs programjában véglegesen a világtörténelmi veszteséglistára kerül.: „A természeti állapotba tett átmenet gyökeresen megváltoztatja az embert, mert az igazságosságot teszi az ösztön helyébe, s a cselekedeteknek morális tartalmat ad, aminek korábban híján voltak. Csak amikor a kötelesség hangja veszi át az érzékek ösztöké jének és a jog a testi vágyak szerepét, csak akkor kényszerül rá az ember, aki mindeddig csak egyedül önmagára volt tekintettel, hogy más elvek szerint cselekedjék, és mielőtt engedne hajlamainak, hallgassa meg az ész szavát. Bárha ebben az állapotban számos természetadta előnytől megfosztja magát, cserébe akkora előnyök birtokába jut, képességei annyira csiszolttá válnak és kibontakoznak, gondolatvilága oly messzire kiterjed, érzései oly nemesek lesznek, egész lelke oly magasra szárnyal, hogyha az új helyzetével való visszaélések nem süllyesztenék gyakran

mélyebbre, mint ahonnan kiemelkedett, szüntelenül áldania kellene a boldog pillanatot, mely oktalan korlátolt állatból értelmes lénnyé, emberré tette." (I. könyv VIII. fej.)

A természeti hajlamok helyett az ésszerű szerződés választása valóban az értékorientáció megváltozását, vagy legalábbis nagyon határozott hangsúlyeltolódást jelent az „Értekezések" Rousseau-jához képest. A változás éppoly gyökeres, mint amin az „Új Héloïse" *Julie*-ja keresztülment, midőn Saint-Preux szeretőjéből – akivé a rossz társadalmi konvenciók elleni természetes lázadás tette – Wolmar hitvese lett, az értelmi belátás – igaz, csak *post festum* kibontakozó – képessége következtében: „Mindama érzelmekkel, melyekkel valaha bírtam Ön iránt, s mindama tudással, mellyel jelenleg bírok, ha még szabad lennék, s ura választásaimnak, Istent hívom tanúbizonyságul, ki megvilágosította elmém és ki olvas szívemben, hogy nem Önt választanám férjemül, hanem M. de Wolmart" („La Nouvelle Héloïse", III. rész XX. levél) – „mert rabok vagyunk, amíg a puszta testi vágy ösztönzésére cselekszünk, de ha a magunk alkotta törvényeknek engedelmeskedünk, szabaddá válunk". („Társadalmi szerződés", I. könyv VIII. fej.)

A regényben tragédiába torkollott a természetes vágyak elfojtásából születő erény uralma – ideális társadalmunkban vajon van-e garancia arra, hogy a törvényeknek engedelmeskedve mindig a szabadság, a közérdeket szolgálva mindig önnön igazi érdekünk kiteljesedése legyen osztályrészünk? Julie jelen tudása alapján választotta hajdani érzelmei helyett az értelem útját, s ezzel igazi javát. A történelem tanúsága szerint azonban „az ember mindig a maga javát akarja, de nem mindig látja, hogy mi az"; az általános akarat, a társadalmi közösség igazi érdekei kifejezője sohasem téved, ám a közösség tagjai – akár a többségük is – tévedhetnek. Márpedig az egész közösséget érintő kérdésekben nem megengedhető a téves döntés – még az egész közösség tévedése sem. A társadalom tagjává válván le kellett mondanunk – ha nem is a tévedés jogáról – (mert ez lehetetlen), de tévítéleteink érvényesítésének, különvéleményünk fenntartásának jogáról mindenképpen – legalábbis a közösség számára fontos kérdések kapcsán. „Bárki elismeri, a társadalmi szerződéssel minden egyes ember csak azt a részt idegeníti el a képességeiből, vagyonából, szabadságából, amelyiknek használata fontos a közösség számára; de azt is el kell ismerni, hogy *egyedül a főhatalom döntheti el, mi fontos a köz számára.*" (II. könyv IV. fej.)

Ahhoz, hogy a hatalmi döntés *valóban a köz számára* fontos érdekében folyamodjék – szükség szerint – a kényszer eszközéhez, kézzelfoghatóbb garancia kelletik, mint azon elvont elvé, hogy e kényszerítő közhatalomnak elvontan, elvileg magam is részese vagyok. Olyan törvényes biztosítékre van szükség, mely nem származhat a népből, mely gyakran képtelen megítélni saját érdekeit, sem a közhatalom-képviselte általános akaratból, mely meglehet nem a nép igaz érdekeit képviseli: „A vak tömeg, mely gyakran nem is tudja, mit akar, mert ritkán tudja, mi jó neki, véghez tud-e vinni önmagában egy olyan nehéz vállalkozást, mint a törvényhozás? A nép mindig jót akar, de nem mindig látja önmagától, hogy mi jó. Az általános akarat mindig helyes, de nem mindig kormányozza felvilágosult ítélet . . . Íme, *ezért van szükség törvényhozóra.*" (II. könyv VI. fej., az én kiemelésem – *L. M.*)

E *deus ex machina* megjelenő törvényhozó fontos szereplője a „Társadalmi szerződés" politikai dramaturgiájának, s valóban feloldás a népi tévedések és a hatalmi félrevezetések konfliktusára, de csak azzal tudja áttörni e bűvös vagy inkább bűnös kört, hogy *kívülről* lép a színre. Adhat akármilyen demokratikus törvényeket a népnek, a – rousseau-i értelemben vett – demokrácia lényegének csorbításával, a *törvényeket önmagának adó nép*

főszerepének kisajátításával teszi ezt. A törvényhozó végigviszi az emberi természet azon „denaturalizációját", melyet irracionális és inkonzekvens formában a történelmi társadalmak, ésszerű és következetes módon pedig a „Társadalmi szerződés" teremtette rend kezdett meg: „Aki van olyan bátor, hogy egy nép megszervezésére vállalkozik, annak elegendő tehetséget kell éreznie magában, hogy úgyszólván magát az emberi természetet is megváltoztassa: az egyént, ezt az önmagában véve zárt és egyedülálló egészet egy nagyobb összesség részévé kell változtatnia, amelytől az bizonyos értelemben létét és értelmét nyeri; módosítani kell, hogy megerősítse, az ember alkatát; az egészre vonatkoztatott, morális létezéssel kell felváltania a fizikai és független létezést, amellyel a természet valamennyiünket megajándékozott. Egyszóval meg kell fosztani az embert a tulajdon erőitől, s olyan erővel kell felruháznia, mely idegen tőle, s amelyet nem tud mások segítsége nélkül felhasználni. Minél inkább elhalnak és megsemmisülnek a természeti erők, annál nagyobbak és maradandóbbak a szerzett erők, s annál szilárdabb és tökéletesebb a társadalmi rend." (II. könyv VII. fej.)

Merőben más hang ez, mint a „Második Értekezés" természet-invokációjáé – de ugyanaz a logika. Ha a preszociális ember még nem ember, s a történelemben végbement rossz szocializációban elvész az ember, akkor a törvényhozó teljesen tiszta lappal kezdheti társadalom- és népteremtő vállalkozását, „a politika alapproblémájának megoldását, melyet a kör négyszögesítéséhez hasonlítanék a geometriában: *olyan kormányzati formát találni, mely a törvényt az ember fölé emeli*" – ahogy híres *Mirabeau*-nak *írt levelében* (1761. júl. 26.) foglalta össze „régi eszméit".

Persze akármit azért nem írhat a törvényhozó a természeti előfeltételektől és a történelmi feltételezettségtől megtisztított társadalmi szerződés *tabula rasa*-jára, nem akármilyen törvényeket emelhet az emberek felé. A Szabadság és Egyenlőség maximái megszabják tevékenysége irányát. A szabadságé, mely a fizikai függetlenséget és a *személyes függőséget* váltja fel a törvényeknek való engedelmesség polgári szabadságával, „azaz minden polgárnak tökéletesen függetlennek kell lennie minden más polgártól és a végsőkig függenie kell a közösségtől. Ez a két dolog mindig ugyanazon úton valósul meg, mert csakis az állam ereje biztosíthatja a polgárok szabadságát." Az egyenlőségre még az államhatalom erejénél, a törvények tekintélyénél is erősebb garancia kell legyen – ez „nem márványba, ércbe, hanem a polgárok szívébe vésve áll", „az erkölcsök, a szokások és a közvélemény" szankcionálja (II. könyv XII. fej.). Ez a „szabadság – nem szabadelvű", ahogy majdan E. Burke jellemzi Rousseau jakobinus követőinek szabadság-ideálját: nem jelenti, nem jelentheti a partikuláris érdek, a magánvélemény szabad képviseletét, mert ilyennek az általános akarat társadalmában nincs helye. Épp az egyenlőség következtében, mely természetesen nemcsak a politikai jogok tökéletes egyenlőségét, mégcsak nem is kizárólag a tulajdon többé-kevésbé teljes egyenlőségét jelenti, hanem az életforma, a közéleti eszményeknek és a napi élet eseményeinek olyan *homogenitását,* melyben meg sem születhetik a magánérdek, mely megszületése pillanatában megfojtja az eltérő elveket (szükség szerint azok képviselőjét is).

Ez a társadalmi immobilitás látszattá teszi a direkt demokrácia politikai dinamizmusát is: akármilyen gyakran hívják össze a népgyűléseket, egyetlen népcsoport, de maga az egész „empirikus" nép sem képviselhet *jogosan* mást, mint az egy igaz érdeket, mint amit az általános akarat ideális normái előírnak. Helyes döntés – mivel a partikuláris érdekek konfrontációja tilalmas – csak egy lehet, a szabad választás Rousseau-nál *per definitionem*

csak az igazi közérdek választása lehet, és ha ennek eltérő értelmezései bukkannának fel, akkor ez csak annak bizonyítéka, hogy rosszul értették meg az általános akarat diktátumát. Ennyiben Rousseau demokratikus állama totálisabb hatalom, mint Hobbes Leviathánja, mely abszolút úr a kíméletlen konkurrenciaküzdelmet vívó polgárok *fölött* – a „Társadalmi szerződés" értelmében a polgárok mindörökre lemondtak különérdekük érvényesítése jogáról. A képviseleti demokrácia ezért még keményebb kritikában részesül, mint az önkényuralmi rendszerek (III. könyv XV. fej.).

A kifejlődött önérdek társadalmában a legszigorúbb terrortörvényekkel sem lehetne biztosítani a közérdek ama primátusát, melynek szilárd bázisa csak a magánérdekek (és magánéletek) homogenitása lehet. Kis, mezőgazdasági országokban viszont minden adottság készen áll az általános akarat üdvös uralmának bevezetésére: ezért válaszolt lelkesen Rousseau legnagyobb (valóságos) üldöztetései közepette is a korzikaiak felhívására. „Az egyenlőség, a paraszti élet egyszerűsége oly vonzerővel bír azok számára, akik nem ismernek másmilyet, hogy soha nem kívánnak változtatni rajta . . . Az egyetlen eszköz, mellyel megóvhatjuk egy állam függetlenségét, a mezőgazdaság. A kereskedelem termeli a gazdagságot, de a földművelés biztosítja a szabadságot." („Projet de Constitution pour la Corse", III, 905.) És Korzika agrárország. Másik – talán még fontosabb – motívuma annak, hogy Rousseau örömmel vállalkozott a „Társadalmi szerződés" elvont elveinek gyakorlati applikációjára ezen szegény, elnyomott nép kedvéért, hogy „a törvényhozó munkáját nem az teszi nehézzé, amit alkotni kell, hanem amit le kell rombolni". (II. könyv X. fej.) – És Korzika esetében a rombolás kegyetlen-nehéz munkáját megtette a külellenség, Genova: eltiporta a nemességet, megtiltotta az exportot, tehát a törvényhozónak már nem kell kíméletlen arisztokrácia- és kereskedelemellenes terrortörvényekkel kezdeni alkotó munkáját. A harmadik kedvező körülmény a sziget természetadta elzártsága: ama zárt kereskedelmi állam számára, mely Rousseau ideálja is, ez ideális földrajzi feltétel, „mely sokáig megőrzi lakói szokásait, egyszerű egyenességüket, nemzeti jellegüket, mivel megnehezíti az idegen hatások beáramlását". (III, 912.)

Mindenki paraszt és mindenki katona, önellátó az egész ország, sőt lehetőség szerint minden egyes család: „mindenki kunyhójában arra kényszerül, hogy önmaga ellássa egész családját, innen a szerencsés és durva ipar, melyet mindenki, szükségletének megfelelően maga gyakorol házában, mindenki kőműves, ács, asztalos, bognár" – ahogy ez hajdan a svájci hegylakóknál volt. „Korzikaiak, íme a modell, melyet követnetek kell, hogy visszatérhessetek eredeti állapototokhoz!" (III, 914–915.) A kereskedelmet – a szabad, belső árucserét is – ki kell küszöbölni: központi nyilvántartás szerint, a piac kikapcsolásával kell elosztani a termékfölösleget, közvetíteni a kistermelők közt szükséges cserét. A pénzgazdálkodás megszületése a polgárerények halálos órája, ezért elengedhetetlen, hogy *„a föld termékei ne válhassanak áruvá"*. Hogy ez károsan befolyásolhatja a termelés növekedését? Már a „Politikai gazdaságról" írt értekezésben is ott a programatikus kijelentés: „a növekedés inkább árt, mint használ". Csak az kell, hogy „mindenki megéljen és senki se gazdagodjék meg", a gazdasági növekedés szempontja „másodlagos": „Többet ér, ha a föld egy kissé kevesebbet termel, ám a polgárok rendezettebbek". (III, 924.)

Ha mégis van gazdasági növekedés, akkor ez csak a köztulajdon erősödése lehet – a magánbirtokok (a földtulajdon) növekedése felborítaná azt az egyensúlyi állapotot, melyet a tulajdonok egyenlőségére alapítottak. „Egyszóval azt akarom, hogy az állam tulajdona

olyan nagy és olyan erős legyen, a polgárok tulajdona meg olyan kicsi és gyenge, amilyen csak lehetséges" (III, 931.) – ez a materiális alapja annak, hogy „csakis az állam ereje biztosíthatja a polgárok szabadságát". („Társadalmi szerződés", II, XII.)

Egy szigorúan önellátó agrárország, kissé katonás parasztdemokráciájával a világ legstabilabb rendjét valósíthatja meg Rousseau szerint – és szerinte épp ez biztosítja egy nép boldogságát. Aki nem akar – sőt lehetőség szerint nem is tud – változtatni nyugodalmas életén, az a lehető legmegelégedettebb. „A nemzet nem lesz hírneves, de boldog lészen" (III. 947.) „Julie, minden este, elégedetten az elmúlt nappal, másnapra semmi változást nem kíván, s minden reggel arra kéri az Eget, hogy a mai nap hasonló legyen a tegnapihoz. Mindig ugyanazokat a dolgokat teszi, mivel ezek jó dolgok, s mivel semmi jobbat nem tudna tenni. Kétségkívül élvezi mindama boldogságot, mely ember számára lehetséges – az a tény, hogy helyzete tartósságát élvezi, nem azt bizonyítja-e, hogy boldog benne? " („La Nouvelle Héloïse", V. rész II. levél)

III. JÓSÁG VAGY ERÉNY?

A változatlanság eme boldogsága addig és csak addig tökéletes, amíg a változás, a választás lehetősége fel sem merül. Amint megjelenik Saint-Preux személyében a természeti szenvedély oly nehezen leküzdött – s talán leküzdhetetlen – kísértése, minden megváltozik, választani kell a boldogtalan erény és a bűnös boldogság között, s ez csak tragikus választás lehet (mert a bűnös Julie sem lehetne boldog). Ha megjelenik az ipari civilizáció, a szellemi kultúra a társadalom horizontján, a kísértő elűzése már csak erőfeszítések árán lehetséges: csábos értékeikről való lemondás igen erényes cselekedet, de a boldogság csak addig volt intakt, amíg nem követelte meg *értékek* feláldozását az erkölcs oltárán. „Ez a szegény, de semmi szükséget nem ismerő nép tökéletes függetlenségben sokasodott, olyan egységben, melyet mi sem tudott megváltoztatni, nem voltak erényeik, mivel nem voltak legyőzendő bűneik, jók és igazak voltak anélkül, hogy fogalmuk lett volna arról, hogy mi az igazság és erény." (III, 915.) Ilyen népeknek nem is kell törvényeket adni – elég az országhatáron felállított akasztófa, melyre felkerül „az első európai", aki megkísérel hírt adni a művészetek és tudományok fejlődéséről –, mert a továbbfejlődés megakadályozása már konfliktusok és önkínzó döntések sorához vezet. „Az egész ipar területén nagy gonddal meg kellene tiltanunk minden olyan gép felhasználását és minden olyan találmány bevezetését, mely megrövidítheti a munkaidőt, feleslegessé teszi a nehéz kézi munkát és ugyanazt az eredményt kevesebb fáradtsággal képes előállítani" („Politikai töredékek", i. k. 270.) – de hasonlítható-e ezen erényes döntés ahhoz a boldogsághoz, mely a stagnációt, az ártatlanság állapotát nem kényszerű lemondások, hanem természetes adottság formájában élvezte? A törvényhozó magasabbrendűnek tudja a tudatos választások és az önfeláldozás erényének küzdelmes állapotát, ám a moralista titokban visszaálmodja magát azon, meglehet sohasem volt körülmények közé, midőn a természeti impulzus és az erkölcsi parancs divergenciája még ismeretlen volt.

Azonban az értékek divergenciája visszavonhatatlanul megjelent a világtörténelem színpadán: nemcsak a szellemi javak növekedése és az erkölcsi fejlődés diszkrepanciájának formájában (ez a választás nem sok nehézséget okozott Rousseau-nak), hanem különböző, egyaránt autentikus morális magatartások alakjában, amelyek közötti döntés minden-

képpen alapvetőnek tartott értékekről való lemondást jelent. „Az emberi nyomorúság oka az az ellentmondás, mely helyzetünk és vágyaink, kötelességeink és hajlamaink, a természet és a társadalmi intézmények között van. Tegyétek az embert eggyé, és olyan boldoggá fogjátok tenni, amilyen csak lehet. Adjátok az embert teljes egészében az államnak, vagy hagyjátok meg egészen önmagának, mert ha megosztjátok szívét, széttöritek." (Uo. 255.)

A „Társadalmi szerződés" és az alkotmánytervezetek a „teljes egészében az államnak adott ember" eszményét vállalják. Az „Emil" is ezzel a dilemmával kezdődik: „Vagy a természet, vagy a társadalmi intézmények ellen vagyunk kénytelen harcolni, s így választanunk kell, hogy embert akarunk-e formálni vagy polgárt nevelni, mert nem tehetjük egyszerre mind a kettőt" (első könyv). Az Emilt körülvevő társadalmi intézmények azonban még nem olyanok, amilyennek lenniök kell, ezekért kár lenne a természet ellen harcolni: húsz egész év adatik a főhősnek, melyet a természeti jóság kedves körében tölthet; erényre – a lemondás képességére – csak akkor lesz szüksége, ha kilép a tökéletlen társadalom világába, mert itt természeti integritását tisztán természetes eszközökkel nem tudná megvédeni.

Emil élvezheti a természetes, a „negatív" nevelés emberi előnyeit, mivel nincs természetadta hazája. Házassága előtt ugyan megismerkedik a „Társadalmi szerződés" elvont elveivel, de a víz nélkül való úszás formájában: szabadsága, mellyel hazát választhat magának, meglehet épp annak a jele, hogy saját országában nem lehet szabad polgár (*ebben* a rendben nem jogokat, hanem kiváltságokat örökölt: ezek elvesztésére – a „nagy forradalmak" esetére – készíti fel mestere az asztalosság kitanulásával). A polgárt eleve ama „töredék-létre" nevelik, mely a hazafiság sajátja, a honpolgár nem lehet egész ember, csupán az „egész része, s többé nem észrevehető, csak az egészben. A római polgár nem volt sem Caius, sem Lucius. Római volt." („Emil", első könyv.) – A lengyel sem maradhat meg embernak, ha azt akarja, hogy hazája megmaradjon lengyelnek. „A nemzeti nevelés az, amely a lelkeknek nemzeti formát ad, s olyannyira vezérli a véleményeket és az ízléseket, hogy hazafiak lesznek hajlamaik és szenvedélyeik révén. A gyermeknek kinyitván szemét a hazáját kell megpillantania, s egészen haláláig nem tekinthet másra, mint a hazájára. Minden igazi köztársasági az anyatejjel szívja magába a haza szeretetét, azaz a törvények és a szabadság szeretetét . . . húsz éves korára egy lengyel már nem lehet ember, egészen lengyelnek kell lennie." (III, 966.)

De egyértelműen ez-e Jean-Jacques Rousseau ideálja, aki mint maga írja *Malesherbes*-nek, *„a polgári élet legapróbb kötelességeit sem képes elviselni"?* (Első levél.) Nemcsak a genfi polgár, a hazafiúi erények szószólója, hanem a magányos erkölcsprédikátor, Párizs bűneinek ostorozója is a Kötelesség oltárán minden egyéni vágyat, minden természeti hajlamot feláldozni tudó erény apoteózisát írja meg: „Feláldozni a kötelesség oltárán legerősebb szenvedélyeinket – ez az erényes cselekedet, mivel az erény mindig hajlamairól a kötelesség kedvéért való lemondást jelenti." (Levél M. Bastiad-hoz, 1761. február 13.)

Az erény éppen azért magasabbrendű a jóságnál, mert küzdelmet követel – jónak lenni lehetséges pusztán hajlamaink folytán, míg erényesek csaknem mindig hajlamaink ellenére lehetünk: „Az erény szó *erőt* jelent. Nincs erény harc nélkül. Az erény nem egyszerűen abból áll, hogy igazak vagyunk, hanem hogy eközben lebírjuk szenvedélyeinket, uralkodunk szívünk felett. Amikor Titus boldoggá tette a római népet, amikor mindenféle kegyeket és jótéteményeket osztogatott, nem volt erényes, de minden bizonnyal erényes

volt, amikor elküldte Berenikét."(Levél Franquières-hez,1769. jan. 15.) Az erényes ember magamagán hajtja végre azt a „tökéletes denaturalizációt", melyet a polgáron a társadalmi intézmények, s az ezeket megalkotó törvényhozó tudatos tervei.

Erényesek vagyunk, midőn a „természet ellen harcolva" (a meglehet *rossz* társadalmi intézményeket is tiszteletben tartva) nem tesszük magunkévá azt, akit szeretünk: az „Erkölcsi levelek" erre tanítanak (mégha esetleg nem is erkölcsi erő, hanem fizikai gyengeség volt a valóságos oka a bennük leírt heroikus lemondásnak). A szűziesség, a szemérem nem biztos, hogy a női természet eredeti velejárója: a társadalom stabilitásához azonban elegedhetetlenek ezek az erények, akár természetesek, akár természet ellenére kialakítandók. „De mégha lehetséges volna is tagadni, hogy a szeméremérzés a nők természetes sajátja, netán kevésbé lenne igaz emiatt, hogy a társadalomban visszavonult, otthoni élet kell az osztályrészük legyen, és hogy ennek megfelelő elvek szerint kell nevelkedniük? Ha a félénkség, a szemérem, a tartózkodás a társadalom leleményei, úgy a társadalomnak érdeke, hogy a nők magukévá tegyék és gyakorolják e tulajdonságokat." (Levél d'Alembert-hez.)

A clarens-i idillt megteremtő Mme de Wolmar ennek az erénynek az inkarnációja: tudván tudva társadalmi kötelességeit teljesíti, egész élete küzdelem a természeti hajlam elfojtásáért, s minduntalan ezt az erényt prédikálja szerelmesének, akiben a szerelmi szenvedély természeti impulzusát a rossz társadalmi intézmények elleni gyűlölet is szítja. A kötelesség-teljesítés erénye azonban csak *végtelen* kiteljesedésében nyerheti el igazi értelmét. Ennek reményében még egyszer, utoljára őszinték is lehetünk igazi vágyaink megvallásával: „Az erény, mely a földön elválaszt minket, az örökkévalóságban egyesíteni fog. Ebben a boldog tudatban halok meg. Végtelenül boldog vagyok, hogy életem árán megvásárolhattam azt a jogot, hogy bűn nélkül szerethesselek, és hogy ezt még egyszer megmondhassam neked." („La Nouvelle Héloïse", VI. rész XII. levél.)

Rousseau ítélete szerint Jean-Jacques nem tartozott a Berenikét elküldő Titusok, a szíve hajlandóságát csak halálos ágyán megvalló Julie-k kiváltságos kasztjába. „Jean-Jacques, mondom, nem volt erényes – hogyan lehetett volna az gyenge, mindig hajlamai által irányított ember létére, akit mindig csupán saját szíve vezérelt, sohasem a kötelesség vagy az értelem? Az erény, mely munkát és küzdelmet követel, miképp lehetett volna sajátja gyengesége, édes semmittevése közepette? Jó ember, mivel a természet ilyenné tette; jót tesz, mert élvezi a jótéteményt; de hogy szembeszállna legdrágább vágyaival és széttépné szívét, hogy betöltse kötelességét? Kétlem, hogy ezt meg tudná tenni." („Rousseau juge de Jean-Jacques", második párbeszéd.) *Rousseau távolról sem a természethez való visszatérést prédikálta kortársainak, mint azt Diderot és Voltaire vélték; ellenkezőleg, azt tanította, hogy „Azok a legjobb társadalmi intézmények, amelyek a legjobban ki tudják forgatni az embert természetes lényéből"* („Emil", első könyv) – s ennek megfelelő törvények hozatalára vállalkozott. Jean-Jacques magamagában azonban nem tudta – nem is akarta – elfojtani „a természet édes hangját", s a pozitív törvényeknek való engedelmesség erénye helyett megelégedett a magán-moralitás egyszerű érzelmeivel. „Szerinte a legjobb rendszer, mind fizikai, mind morális vonatkozásban, egy tisztán negatív rendszer" – ezt viszont Rousseau csupáncsak a *rossz* pozitivitás világában tudta elfogadni. („Rousseau juge de Jean-Jacques", uo.)

Abban a „tisztán negatív rendben", melyet magamagának álmodott meg Jean-Jacques, hogy benne üldözött emberségét és a természeti jóság lehetőségét megmentse, s abban a tiszta politikai pozitivitásban, melyet a törvényhozó Rousseau embertársainak alkotott, a hazafiság és az erény biztos bástyájaként, egyaránt fontos szerepet játszik az isteni gondviselés. De a bűnökért hetedíziglen bosszúálló Izrael Istene nem különbözik jobban az emberiséget bűneitől önmaga feláldozásával megmentő Krisztustól, mint a polgár katekizmusa és a szavojai vikárius hitvallása. Nem „dogmatikailag" – így egyik sem több a természetes vallás előírásainál –, hanem szellemét tekintve. Ember és polgár, erkölcs és politika értékrendszere soha nem került oly messze egymástól, mint a „Jézus Krisztus, de nem a papok tanítványaként keresztény" Jean-Jacques és az evangéliumi erkölcsöt elvető köztársasági politikus Rousseau választásában. „A kereszténység bizonyos értelemben túlságosan társassá tesz: magához ölelvén az egész emberi nemet, mindenkit szeretni késztet, ám a társadalmi törvényeknek kizárólagosaknak kell lenniök. A kereszténység inkább emberszeretetet tanít, s nem hazaszeretetet, embereket tud teremteni, de nem polgárokat" – írja a polgárháború küszöbén álló genfieknek („Lettres écrites de la Montagne", első levél).

Rousseau az „istenek harcát" látja a hazájáért emberségét is feláldozó polgár és a közéleti küzdelmekről emberré maradása érdekében lemondó humanista harcában – itt nem álistenségek és hamis próféták leleplezéséről van szó, mint a tudományos és művészi haladás bálványainak ledöntésénél, hanem két *igaz* Isten küzdelméről. „Különböző kötelességeink vajon oly mértékben összeegyeztethetetlenek, hogy nem szolgálhatjuk hazánkat anélkül, hogy lemondanánk a humanitásról?" (Levél de Wartesleben grófnőnek, 1766. szept. 27.) A *törvényhozó* döntése egyértelmű kell legyen: „A hazaszeretet és a humanitás összeegyeztethetetlen erények és egy emberben főleg egy egész népben. A törvényhozó, aki mindkettőt meg akarja őrizni, mindkettőt el fogja veszíteni." („Lettres écrites de la Montagne", uo.) Rousseau tudta, hogy nem elsősorban saját vallási eszméi, hanem a felvilágosodás elvont emberszeretete választja el Diderot-tól és filozófustársaitól: „voltaképpen csak azután kezdünk emberré válni, hogy már polgárok vagyunk. Amiből látható, hogy mit kell gondolnunk az állítólagos világpolgárokról, akik a hon iránti szeretetüket az emberi nem iránti szeretetükkel igazolják . . ." – írta a „Társadalmi szerződés" első változatában, egyik legmélyebb Diderot-polémiájában (*Az emberi nem általános társadalmáról*). De az következik-e ebből, hogyha már polgárok vagyunk, nem lehetünk többé emberek? Rousseau igennel válaszol, s ezzel meglehet mélyebb kritikáját adja az igenelt nemzeti-polgári vallásnak s erénynek, mint „kozmopolitika" kritikusai.

„A nemzeti vallások hasznosak az állam számára, mint az alkotmány része, de károsak az emberiségre nézve – ez vitathatatlan" (Lettres de la Montagne, i. h.). Lengyelországban épp ezért van szükség „kizárólagos nemzeti jellegű vallási ceremóniákra", mert Lengyelország csak úgy maradhat meg lengyelnek (akár Oroszország okkupációjában is), ha „egyetlen lengyel sem lehet orosszá" (III, 959–960.). A legfőbb hazafias erény az idegengyűlölet, a legfőbb keresztényi erény az emberszeretet – melyik volt Jean-Jacques Rousseau autentikus választása?

Az igaz köztársasági nem lehet keresztény: „A hazafias szellem kizárólagos, mely mindenkit idegennek, majdhogy ellenségnek tekint, aki nem a polgártársunk. Ilyen volt

Spárta szelleme és a régi Rómáé. A kereszténység szelleme, ellenkezőleg, megkülönböztetés nélkül minden embert testvérnek tart mint Isten gyermekét. A keresztény karitász kizárja, hogy megtegyük ama szörnyű szembeállítást honfitárs és idegen között, nem alkalmas sem köztársaságiak, sem hazafiak alkotására." (Levél Usterihez, 1763. ápr. 30.) „Abszolut értékben" a hazafiság nagyobb erények inspirálója, mint az emberiesség. „Az emberiség szeretete sok olyan erényt ad, mint a kedvesség, a méltányosság, a mértékletesség, a jószívűség, a türelmesség, de egyáltalán nem lelkesíti a bátorságot, a szilárdságot. Az emberszeretet nem adja meg az erénynek azt az energiát, melyet a hazaszeretet ad, midőn egészen a heroizmusig ragad." („Politikai töredékek", i. k. 278.) A kérdés már csak az, hogy valóban abszolute értékesebb az ember számára, ha erényei (erőfeszítései) maximumával küzd önmaga – és embertársai – ellen? A Franquières-hez írt levél Jézusa mintegy kényszerűségből, a zsidó felszabadító harc kudarcát követően fanyalodott rá az egész emberiség megváltására.

Rousseau – a Mirabeau-hoz írt levél tanúsága szerint – politikai elképzelései lehetetlenülése után vonult vissza kiinduló pozíciójába: a magányos moralista védekező hadállásába, melyet oly szívesen adott fel a törvényhozói magaslat elfoglalásának legkisebb eshetősége kedvéért. Hiszen – mint írja – már Platon „Államának" Szókratésze tudta, hogy a sikeres bűn tényével érvelő nihilistával szemben csak egyetlen válasz lehetséges: egy olyan állami rend kiépítése, melyben a bűn sohasem lehet sikeres, ahol az erény mindig diadalmaskodik, mivel övé a pozitív törvények támogatása. Amíg azonban nem lehet „az erényt uralkodóvá tenni", az elnyomott erény világnézeti vigaszával kell szolgálni. Ez *emberibb* hitvallás, mint a polgár nemzeti kultuszáé – de rezignáltabb is, hisz a bűné az ország és a hatalom, s Rousseau mindig az erény ama birodalmáról álmodott, mely igenis erről a világról való.

A polgári vallás az erény evilági uralmának adja meg a túlvilág támogatását, a pozitív törvények tekintélyéhez teszi hozzá annak az abszolút autoritásnak a súlyát, melyet a benne alkotmányos elvként is rögzített isteni igazságszolgáltatás jelent. Az emberi hitvallás az erkölcs választásának egyedüli igazoló elve a rossz országlása idején, a szavojai vikárius számára nem a természeti harmónia, hanem a társadalmi diszharmónia a legfőbb istenbizonyíték: „Ha nem egyéb bizonyítékom a lélek halhatatlanságáról, csupáncsak az, hogy a gonosz diadalmaskodik ezen a világon, míg az igaz embert elnyomják, már ennyi is elég lenne, hogy elvessem minden kételyemet." Fizikai fájdalom, természeti katasztrófák nem támaszthatnak kételyt az isteni gondviseléssel szemben: lehet-e az első olyan szörnyű, mint „az erényt nevetségessé tevő" társaság csipkelődései okozta fájdalom, zúdulhat-e az ember fejére szörnyűségesebb katasztrófa, mint amelyet magamagának okozott kifinomult szellemi és érzéki élvezeteinek tobzódásával és erkölcsi érzéketlenségével, lelki eldurvulásával? „Nem látom, hol másutt lehetne keresni a morális rossz forrását, mint a szabad, tökéletesedett és ennélfogva megromlott emberben" – veszi védelmébe „Értekezései" elveit Voltaire ellenében, aki csak a Lisszabon romjai alá temetett tetemek tízezreit látja, de nem veszi észre azon erkölcsi hullák még rémisztőbb sokaságát, akik „Párizsban táncólnak".

Ennek, az erkölcsi világ romjain táncoló társadalomnak adekvát világnézete Philinte filozófiája, az anyagi javak istenségének hódoló hitetlenség, a fényes tánctermekből kiszorult milliók utolsó vigaszát is elragadó szkepszis. „Ez a szerencsések és a gazdagok kényelmes filozófiája, akik meglelték paradicsomukat ezen a földön, nem lehet azon

sokaság felfogása, akik az ő szenvedélyeik áldozatai, akik megfosztatván a boldogságtól ezen a világon, szükségét érzik, hogy valami vigaszt és reményt találjanak, melyet ez a barbár tanítás elragad tőlük" („Rousseau juge de Jean-Jacques", 3. párbeszéd). Ez még Voltaire világnézete is lehetne – ám Rousseau mindig egyes szám első személyben beszélt, midőn a „megalázottak és megszomorítottak" világnézeti szükségleteit fejezte ki. Hajdan volt filozófus barátai „üres érvei" ellenében – melyeket mindazonáltal *megcáfolni* képtelen volt – így védelmezte vallását, „azt a támaszt, amelyre szükségem van, hogy életem nyomorúságát elviseljem. Minden más rendszerben kifosztva élnék és vigasz nélkül halnék meg." („A magányos sétáló álmodozásai", Harmadik séta.)

Ha észérvekkel nem lehet megcáfolni a „kényelmes filozófia" ateista argumentációját – s bizonytalan időre le kell mondani ama berendezkedés megteremtéséről, melyben a törvénykönyvre támaszkodó erény nem szorul eszmei védelemre –, akkor az a „belső bizonyosság", mely megakadályozta, hogy Jean-Jacques Rousseau lelke „a kétely túlságosan zabolátlan állapotába" kerüljön, csak az *érzés bizonyossága* lehet, amelyet meglehet „mások *előítéletnek* fognak nevezni" (Levél Voltaire-hez). Mindig a lelkiismerettel kell konzultálni, hogy megszabaduljunk az értelem tévedéseitől, azt a belső hangot kell meghallgatnunk, melyet mind e filozófusok megpróbálnak megfojtani magukban, majd khimeraként kezelnek, mivel nekik már nem mond semmit" („Rousseau juge de Jean-Jacques", 3. párbeszéd). Az „Értekezés az egyenlőtlenségről" antropológiája és a „Társadalmi szerződés" politikai filozófiája nem hagyott sokkal több helyet eme benső hang számára, mint a modern materializmus: az első szerint csak fizikai ösztön létezik, mely mindig helyes sugallat a fizikai létfenntartás kérdéseiben, de embertársainkhoz való viszonyainkról nem igen nyilatkozik, mivel lényege, hogy ezek kialakulása előtt funkcionál.

A látszat és létezés szétválásának világában csak az önzés hangját halljuk: ennek szószólója a modern filozófia, mely az „önzés kötelékeinek szorosabbravonásával" foglalatoskodik a „Nárcisszus"-hoz írt „Előszó" tanúsága szerint. A „Társadalmi szerződés" értelmében pedig (csakúgy mint az ennek modelljére mintázott alkotmánytervezetek szellemében) minden olyan benső hang, mely a törvényektől függetlenül kíván ítélkezni jó és rossz fölött, éppoly gyanús, mint a magánérdek megnyilvánulása. Sem az első, sem a második esetben nincs szükséges Rousseau-nak arra, hogy megidézze a lelkiismeret csalhatatlan ítéletét: annál szükségesebb számára, hogy abban a társadalomban, mely számára „lenni és látszani két különböző dolog" (Levél Beaumont-nak), hozzá fohászkodjék. „Lelkiismeret, ó lelkiismeret isteni ösztön, halhatatlan égi hang, biztos vezére egy tudatlan és korlátozott, de értelmes és szabad lénynek, csalhatatlan bírája jónak és rossznak . . ." („Erkölcsi levelek", 5. levél)

E csalhatatlan bíró ontológiai státusza szép szerepkörétől függetlenül tisztázatlan marad: „az isteni szubsztancia emanációja" az „Erkölcsi levelek" felfogásában; „e belső érzék magáé a természeté; a természet felhívása az ész szofizmái ellen" a Franquières-nek szóló tanításban; míg a Beaumont-nak írt levél szerint csak ezen értelmi szofizmák megszületésekor látja meg a napvilágot: „a lelkiismeret csak az emberi értelemmel együtt fejlődik ki és válik tevékennyé". Azonban a Rousseau-t érdeklő „igazság nem metafizikai, hanem morális" (Levél Dom Deschamps-hoz, 1761. aug. 12-én) – a fentiek minden bizonnyal fontos metafizikai disztinkciók, de „nem azt kell megtudnunk, hogy mi van, hanem, hogy mi hasznos" (1761. május 8-i levél, u. ahhoz). A jelen rossz berendezkedésben hasznos az a hit, hogy „a lelkek mélyén ott van az igazságosságnak és az erénynek

velünk született elve, amely szerint önérdekünktől függetlenül ítéljük cselekedeteinket és a másokét jónak vagy rossznak, s én ezt az alapelvet nevezem lelkiismeretnek" („A szavojai vikárius hitvallása"). Hogy a „Második értekezés" historizált antropológiája alapján még kevesebb értelme van velünkszületett erkölcsi elvekről beszélni, mint az itt cáfolt Helvétius szenzualista rendszerében? Rousseau e kérdés kapcsán bátran vállalná a „ha nem léteznék, ki kéne találni" pozícióját – csakhogy nem nemlétező inasai, hanem csakis önnönmaga – többek között kínos-keserves inasemlékekkel terhelt önmaga – számára.

Minden értékek átértékelődésének kíméletlen, kaotikus világában bizonyosságra van szükség, s az irracionális, áttekinthetetlen külvilág ellenében ez csak belső bizonyosság lehet. Ahogy a tisztán tudatosan tervezett másik rendben nem tévedhet az általános akarat, melyet a törvényhozó kristálytiszta következetességű törvényekkel támaszt alá, úgy a magát értelmesnek nevező önzés, s az ezen önzés racionalizálására vállalkozó filozófia ellenében tévedhetetlenség illeti meg a tiszta érzést: *„mindaz, amit jónak érzek, valóban jó, és mindaz, amit rossznak érzek, valóban rossz"* – vallja a vikárius hite. Rousseau az ember azon állapotát érzi a legjobbnak, melyben a morális meghasonlottságot a létfeltételek – és az ennek megfelelő szellemi színvonal – korlátozottsága kizárja. Voltaire városlakói ellenében Felső Wallis „gépies életével elégedett hegylakóit" idézi, akiknek Paradicsomra sincs szükségük: „szakadatlan vegetációjukból" még a másvilágon sem tudnának kilépni.

Ahogy Jean-Jacques szívének az erkölcsnélküliség állapota éppoly kedves, mint Rousseau szemében a citoyen erényfanatizmusa, úgy istenhiténél, Krisztus követésénél csak egy vonzóbb ideál van számára: azé az emberé, akinek *még* nincs szüksége Istenhitre. Ilyen „a kultúra előtti vadember, aki még egyáltalán nem használja eszét, akit csupán kívánságai vezetnek, s akinek ezért nincs szüksége más vezetőre, mivel mindig csakis természetes ösztöneire hallgat. Ez az ember nem ismeri, de nem is sérti meg Istent." (Franquières-hez írt levél.) És ha ezt az állapotot érzi a legjobbnak, akkor ez a legjobb állapot – s mindent meg kell tenni ennek fenntartásáért, mivel minden változás csak ronthat rajta.

Az az immobilitás, mely az ideális törvények meghozatalának heroikus aktivitását követi a demokratikus államokban, jellemzője kell legyen azon kis közösségeknek is, melyeket talán alig kisebb erkölcsi erőfeszítéssel alkottak meg a meglevő társadalom morális szigeteiként. És ez azt jelenti, hogy a „kis világ" a nagy társadalom értelmében sem lehet mobil. „Mme de Wolmar nagy maximája tehát, hogy egyáltalán nem kell kedvezni a társadalmi helyzet megváltoztatásának, hanem ahhoz kell hozzájárulni, hogy mindenki a maga osztályában legyen boldog" („La Nouvelle Héloïse", V. rész II. levél). J.-J. Rousseau Montmorency lakosaival akkor véli a legnagyobb jót cselekedni, midőn lebeszéli a parasztokat fiaik taníttatásáról – mivel maga é r z i , hogy a kiművelt közrendi csak még boldogtalanabb a hercegi kastélyok árnyékában – még akkor is, ha ideiglenesen azok fénykörébe kerül (IV. Levél Malesherbes-nek.) „Ne taníttassátok a parasztgyermekeket, mert nem megfelelő számukra, hogy tanultak legyenek; ne taníttassátok a polgárok gyermekeit, mert még nem tudhatjátok, hogy milyen tanítás lesz megfelelő számukra" („La Nouvelle Héloïse", V. rész III. levél).

Jean-Jacques maga számára éppoly kevéssé álmodhatta a tudatlan ártatlanság állapotának visszatértét, mint a nagy monarchiák köztársasági konverzióját, vagy azt, hogy a

„mindenáron meggazdagodni" akaró emberek az erény kedvéért lemondanak szellemi és anyagi gazdagságukról. Bár Rousseau úgy vélte: ő tudja, hogy milyen tanítás megfelelő a polgárok – a jövendő állampolgárok – gyermekei számára, Lengyelország felosztása után ember és polgár lehetőségeit egyaránt csak az erdőkbe menekülve, „a természethez visszatérve" látta megőrizhetőnek, végképp eltemetvén magában azt a törvényhozót, aki talán jobban eltávolodott a természeti közvetlenségtől, mint filozófus-ellenfelei, akik kultúrkincseikkel torlaszolták el a természethez visszavezető utat. A társadalmi viszonyok, az emberi kapcsolatok átlátszóvá tevéséről többé nem ábrándozott, a természethez való közvetlen kapcsolat lehetőségéről még igen. A botanikában vélte megtalálni azt a csalhatatlan csodaszert, melyet a politikában a tévedhetetlen általános akarat, a magánmoralitásban az önmagában abszolút biztos belső érzék diktátuma jelent – az egyént minden közvetítés kikapcsolásával választott értékrendszerével azonosító elvet. „A botanika nem tűr meg közvetítőt a természet és énközöttem" („Fragments botaniques").

A legenda szerint annak a fiatal arras-i ügyvédnek, aki másfél évtized múltán még merészebben álmondta végig a törvényhozó Rousseau álmait – a nagy monarchiákat, a csupáncsak meggazdagodásukkal törődő embereket akarván megtanítani a köztársasági erény elveire –, már csak erről a közvetlenségről beszélt (bár Robespierre feltehetőleg inkább a közvetlen demokrácia titkáról szeretett volna hallani valamit).

Magányos sétái során néha messzire vetődött a botanizáló Rousseau – úgy érezte, megtalálta az emberi bűnöktől még nem érintett tiszta természetet. „Merengésembe csakhamar egy csöppnyi kevélység is merült. A nagy utazókhoz hasonlítottam magam, akik lakatlan szigeteket fedeznek fel, s önelégülten gondoltam: biztosan én vagyok az első halandó, aki idáig eljutott. Hovatovább egy új Kolumbusznak képzeltem maga. Ebben a képzeletben tetszelegve nem messze tőlem valami kattogást hallottam: úgy véltem, ismerős hang; odafigyelek: megismétlődik és megsokszorozódik. Csodálkozva és kíváncsian felkelek, áttörök egy sűrű cserjésen a hang felé, kis völgybe jutok alig húsz lépésre attól a helytől, ahol hitem szerint én jártam először és megpillantok egy harisnyaszövödét." („A magányos sétáló álmodozásai", Hetedik séta.)*

*Az „Emil"-t György János (Tankönyvkiadó, Budapest 1957), a „Vallomások"-at Benedek István és Benedek Marcell (Magyar Helikon, Budapest 1962), „A magányos sétáló álmodozásai"-t Réz Ádám (Magyar Helikon, Budapest 1964), Politikai töredékekét („A francia felvilágosodás morálfilozófiája") Ludassy Mária (Gondolat, Budapest 1975), „Értekezéseket", „Társadalmi szerződést", „Levelek"-et Kis János (Európa, Budapest 1978) fordításában idézem. – *L. M.*