

Boros Gábor*

Kant, Lucinda, Hegel: a szeretet/szerelem (természet)jogi keretei**

A következőkben fő célként *Az erkölcsök metafizikája* című Kant-mű és Hegel *A jogfilozófia alapjai* címen előadásjegyzetekként fennmaradt szövege közötti időszak néhány fontos írásának szerelemfelfogását fogom megvizsgálni annak érdekében, hogy láthatóvá váljék, a klasszikus természetjogi gondolkodás döntő átalakulásának ebben a fontos időszakában hogyan alakult át a szerelem filozófiai fogalma. Kiindulópontként mindenképp érdemes felidézni a sztoikus ihletésű cicerói természetjogi gondolkodás néhány alapgondolatát, hiszen a vizsgálandó korszakban a természetjognak épp ez a változata megy át azon a krízisen, amelyet majd az ember természeti jogának újfajta felfogása zár le. A természetjog vagy a szerelemfelfogás specifikusan keresztény jellemzői abban a teológiai formában, amelyet a patrisztika és a skolasztika korszakában öltöttek magukra, a 16–17. század mechanikai filozófiája s a rá adott válaszkísérletek, továbbá a 18. századi gondolkodás szerteágazó, a „felvilágosodás” kifejezéssel összefogni próbált irányzatainak a laicizálódás felé történő elmozdulása nyomán már nem játszottak döntő szerepet. Kanttal mindenesetre a klasszikus mechanika meghatározta természetfilozófiai keretben erősen sztoicizáló, természetjogi típusú gondolkodás kerül uralkodó pozícióba az etikában, ez kérdőjeleződik meg Goethe és Friedrich Schlegel munkájában, míg Hegelnél a felülről építkező szellemfilozófia logikája által meghatározott államfilozófiai fordulatot vesz.

Cicero *A törvények* című munkájában veti fel azt a kérdést, amely a 17. század filozófiájában nem csekély jelentőségre tesz majd szert: „[M]i az, amit az ember a természettől kapott[?]”¹ Válaszában összekapcsolja a törvényt, a természet és az ész/ésszerűség (*ratio*) fogalmát, s önálló parancsoló erővel

* A szerző az Eötvös Loránd Tudományegyetem Filozófia Intézetének egyetemi tanára; boros.gabor@btk.elte.hu

** A szöveg al pját képező előadás 2012. április 20-án hangzott el *A Goethe-kor érzelmelmélete* című szegedi konferencián. A konferencia létrejöttét az OTKA „Affektivitás a filozófiában” (K 81576) című kutatási projektje támogatta.

¹ Cicero: *A törvények*. I. könyv. Gondolat, Budapest – DE ÁJK, 2008, 15.

ruházza fel mind az egyetemes értelemben, mind pedig az egyetemes értelem emberi megjelenésében:

[A] törvény a legmagasabb rendű ésszerűség (*ratio summa*), amely a természetben gyökerezik, és amely megparancsolja, hogy mit kell tenni, az ezzel ellenkezőt pedig megtiltja. És amikor ugyanez az ésszerűség az emberi értelemben megerősödik és tökéletessé válik: az a törvény. [...] a törvény nem más, mint a gyakorlatban megmutatkozó bölcsesség, amelynek az a lényege, hogy a helyes cselekvést megparancsolja, a helytelen pedig megtiltsa [...] ²

[A] törvény a természetben működő erő, ő a gyakorlati kérdésekben bölcsen eligazodó ember értelme és gondolkodásának alapelve, ő a jog és a jogtalanság mércéje.

[...]

[E]gész okfejtésünk során a természetet kell vezetőként követnünk. ³

Az „istenekkel”, illetve az Istennel való, észen alapuló etikai közösség gondolata is egy olyan, a természetjogi gondolkodást eredetileg meghatározó gondolat, amely fontos szerepet játszik majd a 17. században, például Spinozánál, még ha nem is pontosan úgy, mint Cicerónál, aki így fogalmaz: „[A]z ész az emberben és az istenben egyaránt megvan, ezért az ember és az isten elsőrendű közössége az észen alapul. [...] a helyes gondolkodás a törvény, ezért [...] az emberek a törvény révén is közösséget alkotnak az istenekkel.”

Semmiképp sem célom részletekbe menően ismertetni a természetjogi tanítást. Ehelyett azonnal át is ugrom a 17. századra, amelyen belül sajátos módon egymás mellett fejlődik két olyan gondolkodásmód, amelyek fő célja végső soron azonos, de legalábbis nagyon hasonló. Az egyik a természetjog újrafogalmazására törekszik a keresztény egyházak nézőpontjából kiindulva, míg a másik az a filozófiai etika, amely nem a hagyományos teologizáló alapvetéssel, hanem az ember matematikai-mechanikai fogalmára alapozva próbál egyetemesen érvényes etikai eszmékhez jutni. Descartes fő műveiben csak szórványosan fordulnak elő utalások a természetjogi hagyományra, Hobbes-nál és Spinozánál pedig, azoknál tehát, akik kifejezetten bevonják az „új” filozófia tematikájába a társadalomfilozófiát és a teológia bizonyos aspektusait, éles kritikai gondolatmenetekkel találkozunk, amelyekre a másik oldalról Pufendorf válaszol. Leibniz monumentális életművén belül, amely a hagyományos és az új filozófiát egységgé igyekszik formálni, a természetjog is bekerül a munkacímek közé – még ha csupán vázlatok, nem pedig kész művek címeiként találkozunk is vele. A Kant előtti 18. század természetjogi gondolkodását nem fogjuk érinteni – noha Christian Thomasiusnak más

² I. m. 16.

³ I. m. 17.

alkalommal helyet kell majd találnunk. Alapvetően *Az erkölcsök metafizikája* című Kant-írással és Hegel *Jogfilozófiájának* egy gondolatmenetével fogunk foglalkozni, de közben szót ejtünk majd Goethe és Friedrich Schlegel közvetett állásfoglalásáról is fő kérdésünk tekintetében.

Grotius *A háború és béke jogáról* című nagy művének teoretikus bevezetőjéből most a következő részletet emelem ki:

Az ember a többi élőlénytől eltérően nemcsak ez említett társas ösztönnel rendelkezik, hanem egyben meg tudja ítélni – a jelenre és a jövőre vonatkozólag egyaránt –, mi a kellemes és mi az ártalmas, s mindkettő milyen utakon érhető el. Ezért megfelel az emberi természetnek, hogy ilyen dolgokban is az emberi értelem korlátai között a helyesnek felismert utat kövesse, és ne engedje magát sem a félelem, sem a pillanatnyi gyönyör csábításai által eltéríttetni, sem pedig a vad indulat által elragadtatni. Ami ezzel a felismeréssel nyilvánvaló ellentétben áll, az a természetnek, tudniillik az emberi természetnek jogával is ellentétes.⁴

Ez a szövegrész a következő fő pontokat érinti, olyan pontokat, amelyek a filozófia elfogadott vagy vitatott témáivá válnak a következő időszakban anélkül, hogy feltétlenül utalnának a természetjogi gondolkodásban játszott szerepükre. Mindenekelőtt az ember mint „társas ösztönnel” rendelkező lény jelenik meg alapvető problémaként annak a kérdésnek a kontextusában, hogy vajon „természtől” közösségre hajlamos, közösséget alkotó-e az ember, vagy pedig szigorúan individuummént él a „természetben”, s csupán külső nyomásra hoz létre közösségeket. További fontos téma az ember mint aki rendelkezik olyan gondolkodási képességgel, amely az időtől, a pillanatnyi hatásoktól függetlenül képes megítélni, mi az igazi jó, mi az, ami igazán hasznos a számára. Ez a felismerés az ész vagy az értelem alapján jöhet létre, amelyeknek ugyan vannak korlátaik, ám azért mégis alapvetően jól működő képességek. Korlátaikat egyrészt az emberi természetnek a bűnbeesést követő megromlása jelenti a keresztény kontextusban, másrészt a hagyományos filozófia kontextusából átvett elgondolás a szenvedélyekről, mint amelyek az éstől vezetett élet akadályaként lépnek fel, s ezért küzdeni kell ellenük. S végül az ember természeti joga – ami itt egyszersmind kötelesség is – pontosan ebben áll, tehát a káros befolyásoktól mentesen megőrzött ész vagy értelem ítéletében arról, ami igazán jó, igazán hasznos az ember számára.

Nagyjából ez az a konstrukció, amelyre Grotius oly sokat idézett mondata vonatkozik: „Amit eddig elmondottunk, az helytálló volna akkor is, ha feltennők [...], hogy Isten nem létezik, vagy nem törődik az emberek dolgaival.”⁵

⁴ Grotius: *A háború és béke jogáról*. Bevezetés. Pallas-Attraktor, Budapest, 1999, 11–12.

⁵ Uo.

A mi nézőpontunkból ez annyit tesz, hogy az ész vagy értelem működésének terepeként felfogott természet önálló tényezőként jelenik meg: ahogyan a hellenisztikus filozófiában az istenek és az ember közösségét alapozta meg, úgy a Grotius által bevezetett 17. században sajátos fajtájú közösséget hoz létre Isten és az ember „lényege” között:

[A] fentebb említett természetjogot [...] habár az ember belső lényegéből folyik, mégis méltán Istennek lehet tulajdonítani, mert ő maga akarta, hogy ilyen legyen a mi lényünk.⁶

A másik gondolkodásmód néhány jellegzetességét Descartes-ból kiindulva mutathatjuk fel. Az ő filozófiájának számos újdonsága közül mostani nézőpontunkból a *természetfogalom kettéválása* tűnik első tekintetre a legérdekesebbnek. Hiszen aligha lehetséges ott klasszikus értelemben vett természetjog, ahol a „természet” nincs elválaszthatatlanul összekapcsolódva az észszel mint univerzális irányítóval s annak emberi kifejeződésével. Márpedig az *Elmélkedések*ben azt olvassuk, hogy miután „a természet számos olyan dologra készítet, amiről az ész igyekszik lebeszélni, úgy véltem, nem szabad különösebben megbíznom abban, amit a természet tanít”.⁷ Ha csak ennyit mondana Descartes a természetről, akkor az a természetjog hagyományának teljes elvetésével érne fel. Ez azonban nem következik be, hisz az első további lépésben mindjárt az addigi elmélkedések legfontosabb hozadékát, a testtől elkülönített gondolkodó dolgot kapcsolja „természetéhez vagyis lényegéhez”: „természetemhez vagyis lényegemhez egyáltalán semmi sem tartozik hozzá azon kívül, hogy gondolkodó dolog vagyok”.⁸ S nem véletlenül, hisz a hatodik elmélkedés végső mondanivalója a természetről mégiscsak az, hogy közvetlen kapcsolatba kerül, ismét, bár ismét új módon, közösséget jelent az istenséggel.

Az pedig nem is lehet kétséges, hogy mindabban, amire a természet tanít, valamennyi igazság is rejlik: hiszen természetén, ha általánosságban tekintjük, nem mást értek, mint vagy magát Istent, vagy a teremtett dolgoknak Istentől elrendelt összhangját. A magam egyedi természetén pedig nem mást értek, mint mindannak összességét, amit Istentől kaptam.⁹

⁶ Uott.

⁷ Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. VI. rész. Atlantisz, Budapest, 1994, 96.

⁸ Uo.

⁹ Uo. A descartes-i természetfogalom alakulásáról lásd Boros Gábor: *Természet és lélek. A descartes-i perspektíva. Magyar Filozófiai Szemle*, 49. (2005), 521–549., valamint uő: *Descartes és a korai felvilágosodás*. Áron – Brozsek, Budapest, 2010, 307–332.

A természet tehát valamiképpen Istentől való Descartes-nál is, csakúgy, mint Grotiusnál, ám ez nem jelent egyértelmű kitüntetettséget. Egyáltalán nem zárható ki, hogy ebben a nem egyértelműségben szerepet játszik az értelem és az akarat közötti viszony eltérő meghatározása Grotiusnál, illetve Descartes-nál. Grotius névleg használja ugyan az „akarat” kifejezést, ám az nála teljességgel alárendelődik az értelemnek, míg Descartes-nál a fő tendenciát tekintve alárendelődik ugyan az értelemnek, ám megmarad az észről független „negatív szabadság” természetjogi értelmű szerepeltetésének nyugtalanító lehetősége, amely majd a Grotiuszal vehemensen szembehelezkedő Rousseau akaratkonceptiójában lesz valósággá. S ha már egyszer lehetségessé vált, hogy „a természet tanítása” olyasvalamit jelentsen, ami alapvetően mégiscsak megbízhatatlan, akkor elvileg nyitva áll már az út egy olyan természetjog-konceptió előtt is, amely nem az észre épülő természeten nyugszik – ilyen lesz majd, legalábbis részben, a Hobbes-é és a Spinozáé.

Ám még Descartes-ra tekintve, mielőtt továbblépnénk, érdemes összefoglalni azokat a tanításokat, amelyeket az *Elmélkedések*, de különösen a hatodik elmélkedés alapján a természet jogos igazságigénnyel fellépő tanításaként rögzíthetünk.

A természet tanítja tehát, hogy van testünk, melynek hol jól, hol rosszul megy a sora; ráadásul „egészen szorosan összekapcsolódtam, sőt már-már össze is keveredtem vele, olyannyira, hogy valamiféle egységet alkotunk”; „léteznek még [...] más testek is, amelyek közül néhányra törekednem kell, míg másokat jobb elkerülnöm”; az elme Istentől származó adományai közé tartozik a „természetes világosság”, vagyis pl. az olyan elvek, mint az „ami megtörtént, az meg nem törtéنتté már nem tehető”; van olyan természeti tanítás, „ami kizárólag a testre vonatkozik”, pl. hogy „lefelé tart”; a „természet” tanítása szűkebb értelmének számítanak viszont azok az ismeretek, „amelyeket Isten nekem mint elméből és testből összetett lénynek juttatott”, pl. „tartózkodjam azoktól a dolgoktól, amelyek fájdalomérzetet okoznak, míg törekedjem azokra, amelyek gyönyörérzetet”.¹⁰ Ez utóbbi voltaképp már közvetlenül össze is kapcsolható a Grotius-idézetben szereplő megfogalmazással, azzal a különbséggel, hogy itt még nincs megjelölve az a megismerő instancia, amelynek segítségével képesek vagyunk elkülöníteni egymástól a *valóban* elkerülendő fájdalomérzetet a vállalandótól, illetve a kerülendő gyönyöröket a helyeseltől. Erre nézve részben *A lélek szenvedélyei* című írásban, részben az Erzsébet hercegnőnek írt levelekben találunk útmutatásokat.

Az európai filozófiatörténet kánonképződési folyamatában ugyan méltatlanul másodlagos helyre sorolódott Descartes *A lélek szenvedélyei* című műve, ám valójában nem csupán a 17. századi érzelemelméleten belül illelt meg kitüntetett hely, de a descartes-i filozófia egészén belül is, amely a

¹⁰ Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Id. kiad. 96–100.

Picot-levél fahasonlata szerint mégiscsak az etikára irányul mint betetőzésére. S ha annyi mindenképp egyértelműnek is tekinthető, hogy ez a mű nem teljes terjedelmű kifejtése az etikának, azt mindenképp el kell ismerni, hogy viszonya egy teljes részletességű etikához legalábbis hasonlít ahhoz, ahogyan az *Elmélkedések az első filozófiáról* viszonyul a metafizikának a korban szokásos – például a suárezi típusú – kifejtéséhez. A természetjogi problematika szempontjából ennél fogva különleges jelentőséget kell tulajdonítani ennek a műnek. Figyelmet érdemel mindjárt annak az, ugyancsak Picot atyához írott levélnek a zárlata, amelyet előszóként szokás közölni s idézni, s amely kitűnő példája annak, hogyan mond Descartes időnként olyasmit, amit annyira nem szabad szó szerint érteni a szavak mai értelme felől, hogy a mai értelem felől adódó látszólagos jelentésének akár még az ellentétét is jelentheti:

[F]elismerhető a szándékom, mely nem az volt, hogy a szenvedélyeket szónokként (*en Orateur*) vagy akár morálfilozófusként (*en Philosophe moral*) fejtssem ki, hanem kizárólag a természet kutatójaként (*en Physicien*).¹¹

Az *en Physicien* kifejezésben rejlő görög *phüszisz* szó éppúgy a természetre utal, mint a latin *natura*, s ennél fogva az *en Physicien* éppúgy felidézi a természet mint ösztön és a természet mint Istentől kapott ész kettősségét, mint a *natura docet* vagy az *institution de la nature* kifejezések. A *lélek szenvedélye*iben ráadásul többször találkozunk a *Dieu ou la nature* kifejezéssel, mint Spinoza *Etikájában* a *Deus sive naturával*, amelynek szóhasználata nyomán terjedt el a panteizmus szállóigéjeként, vagyis levonható a következtetés, hogy a hatodik elmélkedésből imént idézett természetmeghatározás *A lélek szenvedélye*iben is a legteljesebb mértékben érvényben maradt. Ez az oka annak, hogy az *en Physicien* kifejezést nem szabad szigorúan abban az értelemben vennünk, mintha a 20–21. századi, módszertani ateizmus/materializmus talaján álló természettudományos kutatásról volna szó. Igaz ugyan, hogy Descartes a kor legmagasabb színvonalán álló idegtudományt, illetve fizioológiát művel a mű közel felében. Ám ennek hátterében mindig ott áll a *creatio continua* gondolata, amely szerint a teremtett világ mindenkori állapotai Isten folyamatos, a teremtéssel bizonyos értelemben megegyező fenntartó tevékenységére szorulnak rá: a természet tehát nem *az egyszer volt* teremtés értelmében mindannak összessége, ami Istentől származik, hanem a *folyamatos* adás, illetve kapás értelmében.

Ennek van következménye a mű másik – látszólagos – szándékára, a morálfilozófia elvetésére nézve is: mert hiszen egyáltalán nem az a helyzet, hogy csupa leíró állítást találunk a szövegben. A moralizálás elvetése mint szándék sokkal inkább azt célozza, hogy a normatív állítások ne a kinyilatkoztatásból származó istenismeretre épülő, morálteológiai alapú morálfilozófiához tar-

¹¹ Descartes: *A lélek szenvedélyei és más írások*. L'Harmattan, Budapest, 2012, 67.

tozzanak, hanem ahhoz az etikához, amely a fahasonlat lezárásaként értendő. S így tulajdonképpen már semmiképp sem meglepő, hogy a keresztény morálteológia kialakulását megelőző időkből származó természetjogi alapú etika komoly, bár nem nagyon feltűnően jelzett szerepet játszik.

E szerep felvillantását célszerű a 79. cikkellyel, vagyis a szeretet meghatározásával kezdeni, hogy a címben jelzett kapcsolat természetjogi etika és szerelem/szeretet között mielőbb láthatóvá váljék.

A szeretet a léleknek a szellemek azon mozgása által előidézett megmozdulása, amely a lelket akaratlagos kapcsolódásra ösztönzi azokhoz a tárgyakhoz, melyek megfelelőnek tűnnek a számára. [...] Azért mondom, hogy ezeket a megmozdulásokat a szellemek okozzák, hogy a szeretetet és a gyűlöletet, melyek a testtől függő szenvedélyek, megkülönböztessenem egyfelől az ítéletektől, melyek szintén ráveszik a lelket arra, hogy akaratlagosan kapcsolódjék a jónak értékelt dolgokhoz, [...] másfelől azoktól a megmozdulásoktól, melyeket pusztán csak ezek az ítéletek váltanak ki a lélekben.¹²

E szövegrész kulcsfontosságú eleme az „akaratlagosan” (*de volunté*) kifejezés, amelyet Descartes külön cikkelyben, a 80-ban értelmez:

Egyébként, amikor az „akaratlagosan” szót használom, nem szeretném, ha úgy értenének, mintha a vágyról beszélnék, amely külön szenvedély és a jövőre vonatkozik, hanem arról a beleegyezésről, amelynek révén a jelen pillanattól fogva összekapcsolnak tekintjük magunkat azzal, amit szeretünk; így aztán egy egészet képzelünk el, amelynek csupán egyik részeként gondoljuk magunkat, másik részének pedig a szeretett dolgot tekintjük.¹³

Descartes a szeretet fogalmának meghatározását bekapcsolja tehát gondolkodásának abba a vonulatába, amely az *instant*, a pillanat fogalmára épül. Az akaratlagos beleegyezés nem lép túl a pillanaton, vagyis nyugodtan elmondhatjuk, hogy ebben a felfogásban nem a köznapi szeretet-szerelemértelmezésünket látjuk viszont. Sokkal inkább azt a rendszertani helyet látjuk magunk előtt, ahol a leíró gondolatmenetbe integrálódik az értékelés meghatározó szempontja: hiszen úgy találjuk, hogy egy bizonyos dolog *megfelelő* a számunkra, akaratunk révén pedig ennek nyomán egy egészet képezünk, amely a saját személyünk önértékének szinte az ösztönszerű természet értelmében vett kikerülhetetlensége mellé egy reflexión alapuló érték középpontot állít, azt az egészet, amely önmagunkból *és a szeretett dologból* áll, bármi legyen

¹² I. m. 105.

¹³ Uo.

is ez utóbbi,¹⁴ s bármilyen – evidens vagy homályos – fogalmunk is legyen arról, hogy mennyire felel meg az illető dolog nekünk, illetve tényleg ez a dolog felel-e meg igazán a természetünknek. Annak például, aki erőszakkal próbál magáévá tenni valakit, igen homályos fogalma lehet arról, ami s ahogyan megfelel a természetének – voltaképp magáról az ő saját természetéről is, hisz, mondhatjuk, vagy a legfőbb jóként értelmezendő Istentől elszakítva szemléli azt, vagy a jóságról alkotott téves ideát magának. Aki viszont gyermekeiben saját másik önmagát látja, az kétségkívül sokkal világosabb ideával rendelkezik mind saját természetéről, mind a szeretett dologról, mind a világban folyamatosan ható isteni jóságról.¹⁵

A következő lépésben Descartes az imént a gyermekekre alkalmazott képet – „másik önmagunk” – annak a viszonynak az értelmezésére alkalmazza, amelyet a köznapi nyelvhasználatban szerelemnek szokás nevezni, amelyet azonban Descartes a vágy mint elsődleges szenvedély alá sorol. Ő maga is rögzíti azonban a cikkely végén, hogy rendszerint ezt nevezik szerelemnek, s rendkívül tanulságos ambivalenciával még a természetről és a tökéletességről is beszél e „legfőbb vágygal” kapcsolatban.

A legfőbb vágy azonban, amely a jóleső érzésből születik, azokból a tökéletességekből fakad, amelyeket olyasvalakiben képzelünk, akiről azt gondoljuk, hogy másik önmagunkká válhat. Mert a természet a nemek különbségével együtt, amelyet az emberekbe csakúgy, mint az ésszel nem rendelkező állatokba beléhelyezett, elhelyezett bizonyos benyomásokat is az agyban, melyek arra készítetnek bennünket, hogy bizonyos korban és bizonyos időszakban hiányosnak tekintsük magunkat, úgy, mintha csak a fele lennénk egy egésznek, amelynek olyasvalaki a másik fele, aki a másik nemhez tartozik. Így aztán a természet zavarosan e fél megszerzését az összes elképzelhető jó legnagyobbikaként jeleníti meg a számunkra. És bár több személyt látunk e másik nemből, mégsem kívánunk belőlük többet egyidejűleg, mivel a természet egyáltalán nem készítet annak elképzelésére, hogy több mint egy félre van szükségünk. Ám amikor észreveszünk valamit az egyikben, ami jobban tetszik annál, amit a többiekben veszünk észre, akkor ez arra ösztönzi a lelket, hogy teljes egészében pusztán ez iránt az egy személy iránt érezze azt az egész, a természettől kapott hajlandóságot azon jó keresésére, melyet az általunk birtokolható legnagyobb jóként

¹⁴ Szeretném hangsúlyozni, hogy az egész másik részét alkotó dolog tényleg bármi lehet, például fejedelmünk, országunk, városunk is lehet szeretetünk tárgya – mindezek valamiképp az Istennek kijáró odaadó szeretet evilági–laicizálódott visszfényeként. Az *Értekezés a módszerről* 2. része, az Erzsébettel és a Chanut-vel folytatott levelezés alapján nem nehéz rekonstruálni Descartes-ból egy monarchisztikus politikai teológián alapuló, inkább konzervatív természetjogi elméletet, amely a forradalmak elvetésében szinte Burke-nek a francia forradalom feletti kritikáját előlegezi meg.

¹⁵ Vö. i. m.

jelenít meg a számára. És rendszerint inkább ezt a hajlandóságot, vagy ezt a vágyat, amely így a jóleső érzésből születik, nevezik szeretetnek és nem a szeretet szenvedélyét, melyet fentebb írtunk le.¹⁶

Voltaképp többszörös ambivalenciáról kell itt beszélnünk, mert egyfelől a „természet” fogalmában is van ambivalencia, másfelől ennek következtében a szeretet/szerelem fogalmában is. A „természet” ugyanis egyrészt olyasmint jelöl minden normativitástól mentesen, ami egyképpen működik az állatokban és az emberekben, másrészt az emberekben mégiscsak összekapcsolódik az ésszel, ami a természetjogi hagyomány szerint a természet *normatív* tanítását alapozza meg. Az éssen alapuló természet normatív tanítása kétségkívül a tökéletességet jelöli meg a szerelemnek nevezett vágy méltó tárgyaként, ami ellentétben áll az állatokban működő természet normativitástól, perfekcionizmustól mentes működésével. Ugyanakkor az az elgondolás, hogy ki-ki *egynalaki* iránt vonzódik – vagy talán éppen vonzódjék? – úgy, mint ami egyedül teszi egészé – vagy kell, hogy egészé tegye – olyan elgondolás, amely már eredeténél, a platóni *Szimposzion* Arisztophanészenél is inkább a tökéletesség ellentétével áll kapcsolatban: az eredeti, a vágyunk révén visszacszerzendő egységben éppenséggel lázadtunk a tökéletesség rendjét képviselő istenek ellen.¹⁷ Az elgondolás descartes-i változata a leíró természetkutatói háttérrel, a mechanikai filozófia mozgástörvényeivel áll némi kapcsolatban: az egy egyenes vonalon egymással szemben mozgó testek összeütközésekor egy különös, Leibniztól majd a kontinuitás-elv alapján bírált módon az akár csak a legcsekélyebb mértékben is nagyobb tömegű test fogja teljes mértékben érvényre juttatni mozgásának irányát és sebességét egyaránt, miközben abban az esetben, amikor tömegük egyenlő, a testek az ütközés következtében mintegy visszapattannak egymásról. Azt lehet mondani, hogy Descartes ennek analógiájára állítja, hogy az a személy, aki iránt – akár csak igen csekély mértékben is – több vonzódást érzünk, mint más, vonzónak talált személyek iránt, ennek révén máris kizárólagos jogot szerez a kiegészítő fél státuszára. Ám ahogyan Leibniz joggal bírálta az elv mechanikai alkalmazását, úgy a köznap tapasztalat alapján joggal lehet bírálni az elv szerelemre való alkalmazását is. A kizárólagosságra való, normatív állításba hajló következtetés pusztán a vonzalom nagyobb volta alapján semmiképp sem igazolható, a kizárólagosság, egyszerűbben vagy a köznapihoz közelebb álló módon fogalmazva: a kölcsönös monogámia mellett erősebb normatív érveket kellene felsorakoz-

¹⁶ I. m. 110. sk.

¹⁷ Platón: *Lakoma*, 189e skk. Atlantisz, Budapest, 1999, 50, valamint Boros Gábor: Az együtt-nem-ivás elviselhetetlen bája – lábjegyzetek lakomákhoz. In Laczkó Sándor (szerk.): *A szerelem*. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, SZTE BTK Filozófia Tanszék, Státus Kiadó, Szeged, 2013, 35–47.

tatni – vagy az egy Istenre alapozódó keresztény morálteológia alapján (ez volna Tamás útja, amelyet azonban a descartes-i előszó kizár), vagy a kereszténység előtti természetjog normatív észfogalma alapján.

Hogy a mindennapi szóhasználat és gondolkodásmód nem vonható analógiába ilyen egyszerűen a mechanikaival, vagy hogy nem olyan egyszerű akár a természetjog kategóriáit alkalmazva megzabolázni, azt jól mutatja egy részlet Molière *Don Juan*ájából, amelyben Don Juan mind az első foglалás (*prior apprehensio*) jogi elvét, mind „a legnagyobb vonzalom mindent visz” karteziánus elvét, mind az ész normatív állásfoglalását a monogámia mellett minden nehézség nélkül kifigurázza, egyszerre ismerve el voltaképp minden létező „természeti jogát” a természetének megfelelő cselekvésre – ha átalánosítjuk azt, amit a hölgyekről mond, ide jutunk – és veti el a szigorúan vett monogámia melletti teológiai vagy természetjogi-etikai érveket. A szerelem az ész semmilyen formájának nem engedelmeskedik, a párkapcsolatok minden formáját ennek az önmagát az ész hatóköréből kivonó szerelemnek kell meghatároznia, *mert erre kötelez bennünket a természet* – a racionális természetjog paródiájában láthatóvá válik egy aracionális természetjog, amely Spinozánál lép majd elő minden ironia és köntörfalazás nélkül. Arra pedig már szinte szót sem érdemes vesztegetni, hogy az egész don juani fellépés eleven cáfolata a következő descartes-i tézisnek (ha ebben a tekintetben egyáltalán szükség van cáfolatra): „És bár több személyt látunk e másik nemből, mégsem kívánunk belőlük többet egyidejűleg, mivel a természet egyáltalán nem készlet annak elképzelésére, hogy több mint egy félre van szükségünk.”

Don Juan: Nagyszerű! Tehát te azt kívánnád, hogy kötelezzem el magam egy életre az első nő mellett, akivel összeakadtam, hogy mondjak le miatta az egész világról, és többé egy pillantást se vessek senkire? Én is a hűség hitvány érényével kérkedjem? Örökre eltemetkezzem az első szenvedélyben, és haljak meg már fiatalon minden szépség számára, aki még a szemem elé kerülhet? Nem. Erről szó sem lehet! Az állhatatosság (*constance*) csak szánalmas figuráknak való. Minden szép nőnek joga van (*ont droit*) bennünket elbűvölni, és az, hogy egyikükkel történetesen előbb találkoztunk, egyáltalán nem részesíti őt semmilyen jogelőnyben, és nem vitathatja el az összes további nő épp annyira jogos igényét (*juste prétention*), hogy őbeljük is belészeressünk. [...] Hiába köt bármilyen kötelék, arra egyetlen szépség iránti szerelmem se kötelezhet, hogy igazságtalan legyek az összes többivel (*faire injustice aux autres*). Nyitott szemmel járok, és minden nőben találok valami imádnivalót, mert ez a természet rendje (*la nature nous oblige*).¹⁸

¹⁸ Molière: *Drámák*. Jelenkor, Pécs, 1999, 79. sk.

A kurzivált kifejezések a francia eredetiből jól mutatják, hogy Molière a korabeli sztoikus filozófia és (természet-)jog *terminus technicusait* alkalmazva beszélteti Don Juanját. Így jutunk el az imént említett Spinozához, aki a maga kettős beállítódásával az egész természetjogi problematikához talán az első nagy kísérletet teszi arra, hogy csupán az *emberi* természetre építve adjon számat az erényes cselekedetekért jutalmat nem váró morális beállítódásról. Az általánosított aracionális természetjog koncepcióját alapvetően a *Teológiai-politikai tanulmányban* mutatja be Spinoza:

A természet jogán és elrendezésén (*jus et institutum naturae*) nem mást értek, mint minden egyes individuum természetének ama szabályait, amelyek – felfogásunk szerint – természettől fogva bizonyos módon való létezésre és működésre determinálják. A halak például természettől fogva arra vannak determinálva, hogy ússzanak, s hogy a nagyok felfalják a kisebbeket. A halak tehát a legfőbb természeti joguknál fogva a vízben élnek, s a nagyok felfalják a kisebbeket. Mert bizonyos, hogy az abszolút értelemben vett természetnek teljes joga van mindahhoz, amire képes, azaz a természet joga addig terjed, ameddig a hatóképessége. Mert a természet hatóképessége maga Isten hatóképessége, akinek teljes joga van mindenhez. De az egész természet egyetemes hatóképessége nem más, mint az összes individuum hatóképessége együttvéve. Ebből következik, hogy minden egyes individuumnak teljes joga van mindahhoz, amire képes, vagyis minden egyes individuumnak addig terjed a joga, ameddig meghatározott hatóképessége. A természet legfőbb törvénye, hogy minden dolog, amennyire rajta áll, arra törekszik, hogy a maga állapotában megmaradjon, mégpedig csak önmagára, nem pedig másra való tekintettel. Ebből következik, hogy minden individuumnak meg is van erre a legfőbb joga, vagyis, mint mondtam, a természetes meghatározottsága szerint való létezésre és működésre. S itt nem teszünk semmiféle különbséget sem az ember és a természet egyéb individuumai között, sem az ésszel megáldott emberek és mások között, akik nem tudnak helyesen gondolkodni, sem pedig az együgyűek vagy elmebetegék és az épelméjűek között. Mert bármit tesz is valamely egyedi dolog természetének törvényei szerint, azt a legteljesebb joggal teszi, hiszen természetes meghatározottsága szerint cselekszik, s nem is tehet mást. Ameddig tehát úgy tekintjük az embereket, hogy egyedül a természet uralma alatt élnek, addig teljes joggal követi a vágy törvényeit az is, aki még nem ismeri az észet és az erényes életet, s az is, aki az ész törvényei szerint irányítja életét. Azaz, ahogyan a bölcs teljes joggal teszi mindazt, amit az ész parancsol, vagyis éli az ész törvényei szerinti életet, a tudatlan és tehetetlen lelkű ember éppolyan teljes joggal teszi mindazt, amit a vágy tanácsol, vagyis éli a vágy törvényei szerint való életet.¹⁹

¹⁹ Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*. 16. fejelet. Osiris, Budapest, 2002, 297. sk.

A természet egészét nem az ész, hanem a hatóképesség (*potentia*) irányítja, sőt magának Istennek a lényege sem más, mint a hatóképessége.²⁰ Ez a megközelítés fejeződik ki az iménti idézetbeli „természetjog” aracionalitásában, s ezzel vonja Spinoza magára Pufendorf határozott bírálatát.²¹ Ugyanakkor az emberi ész és értelem, mint a két felsőbb megismerési mód, semmilyen bűnbeeséstől meg nem rontva mégiscsak eljut az egész természet adekvát megismeréséhez, s az *Etika* 5. könyvének 40. tételéhez kapcsolódó következtetettétel megjegyzése szerint az adekvát módon megismerő értelmek együttesen mégiscsak Isten végtelen értelmét alkotják. Az ilyen értelemmel rendelkező bölcs erényes életvitele pedig semmiben sem marad el a sztoikus természetjog meghatározta morális ideáltól. Olyannyira nem, hogy az ész által vezetett spinozai „bölcs” (*sapiens*) az „igazi természetéből” fakadó társasság tekintetében nem nagyon marad el a sztoikus ideáloktól: tulajdonképpen Seneca szellemében marad távol első lépésben a „tömegtől”, s alkotja meg második lépésben a „szabad emberek” közösségét, miközben azért mindent megtesz annak érdekében, hogy a *multitudo* tagjai közül is minél többen bekerüljenek a szabad emberek közé. A szabad emberek közössége Descartes-ra vetítve végül is olyan, mintha az egyetlen másik fél analógiája alapján értelmezett kizárólagos barátság koncepcióját Spinoza kitágította volna egy egész baráti közösségre, ahogyan az *egy szubsztancia – egy attribútum* tanát tágította ki az *egy szubsztancia – végtelen sok attribútum* tanává.

Nincs a dolgok természetében olyan egyes dolog, amely hasznosabb volna az ember számára, mint az az ember, aki az ész parancsa szerint él. Mert az ember számára az a leghasznosabb, ami a legjobban egyezik természetével (*e rész* 31. tételének köv. tétele szerint), azaz (amint magától értődik) az ember. Ámde

²⁰ Lásd Spinoza: *Etika*. Osiris, Budapest, 1997. I, 34. tétel.

²¹ „[...] hoc loco per vocabulum *juris* non notari legem, juxta quam agendum sit, sed facultatem agendi, & quid citra injuriam agere quis possit: eoque non recte inferri, omnia ad quae agenda jus aliquis habet, necessario quoque eundem agere debere. Deinde uti impropria est acceptio vocabuli, *legis naturalis*, quando notat id, secundum quod unaquaeque res certa ac determinata ratione agit: Sic et improprie potentia & modus agendi, qui in creaturis ratione non praeditis conspicitur, juris nomine vocatur. Nam proprie illum dumtaxta jus ad agendum habere dicimus, qui praevia ratione agit.” Pufendorf: *De jure naturae et gentium*. II. könyv, 2. fejt., 3. *Gesammelte Werke*. Akademie Verlag, Berlin, 1998, 1. kötet, 117. („E helyütt a »jog« kifejezés nem a törvényt jelöli, amelynek megfelelően cselekedni kell, hanem a cselekvési tehetséget, vagyis amit mindenki jogsértés nélkül megtehet. Ezért aztán nem jogos a következtetés, mely szerint meg *kell* tennünk mindazt, amit megtenni jogunkban áll. Továbbá eltér a bevett értelemről a *természeti törvény* kifejezés jelentése is, amikor azt jelöli, ahogyan minden egyes dolog bizonyos és meghatározott módon cselekszik. Így aztán helytelen az is, amikor a jog kifejezéssel utal a cselekvési képességre és módozatra, amely az észszel nem rendelkező teremtményekben található. Mert csak arról mondjuk, hogy joga van valaminek megtevésére, ami az ész alapján tevékenykedik.”)

az ember akkor cselekszik feltétlenül természetének törvényei szerint, amikor az ész vezetése szerint él (a 3. rész 2. definíciója szerint), s csakis ennyiben egyezik szükségképpen mindig más ember természetével (az előző tétel szerint). Az ember számára tehát az egyes dolgok között nincs hasznosabb, mint az olyan ember stb. E. k. b.²²

Az ész által vezetett, szabad emberek között érvényben lévő társias etikát Spinoza kifejezetten a római sztoikus etika terminusaival írja le:

[M]indazokat a kívánságokat és cselekedeteket, amelyeknek annyiban vagyunk oka, amennyiben megvan bennünk Isten ideája, vagyis amennyiben megismerjük Istent, a vallásból (religió) számítom. Az arra irányuló kívánságot ellenben, hogy jót tegyünk másokkal, amely abból ered, hogy az ész vezetése szerint élünk, kötelességérzetnek (pietas) nevezem. Azt a kívánságot azután, amely arra indítja az ész vezetése szerint élő embert, hogy barátsággal (amicitia) kösse magához a többieket, tisztességnek (honestas) nevezem, s tisztelőre méltónak azt, amit dicsérnek az ész vezetése szerint élő emberek, rútnak (turpe) pedig azt, ami ellene van a barátság kötésének.²³

Kant *Az erkölcsök metafizikája* című munkája²⁴ ismét egy könyvben kapcsolja össze a 17. század kanonikus filozófusainál – mint említettük – jórészt kettévált jogelméletet és etikát vagy erénytant. Ez az összekapcsolás annyiban biztosan nem pusztán külsődleges, hogy az erénytan fő kategóriái a kötelesség, az imperatívusz. Természetesen nem teszünk most kísérletet a mű teljességre törekvő, szisztematikus rekonstrukciójára, hanem csak a szeretet/szerelem kanti értelmezése kapcsán fogjuk összefűzni a két fő részt. Kiindulópontunk ezúttal is a természetjog státusza lesz. Kant általánosságban két részre osztja a jogokat mint rendszerezett tanokat: „természetjogra, amely tiszta a priori elveken nyugszik és pozitív (statutarikus) jogra, amely egy törvényhozó akaratából ered”. Ha viszont a jogokat „mint mások kötelezésének (morális) képességét (Vermögen)” tekintjük, akkor „alapfelosztásuk szerint e jogok velünk születtek illetve szerzettek: az első az a jog, amely bárminemű jogi aktustól függetlenül, mindenkit természet szerint illet meg”. Természetjogról tehát mind a rendszerezett, törvényekként megjelenő jog, mind a szubjektumokat megillető jogok értelmében lehetséges beszélni. Ez utóbbi értelemben

²² Spinoza: *Etika*, IV., 35. t. 1. köv. tétel. Id. kiad. 291.

²³ Spinoza: *Etika*, IV., 37. t. 1. megj. Id. kiad. 295.

²⁴ Az idézetekben a következő kiadásokat fogom használni: Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája, Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991 (a fordítást olykor módosítom), illetve Kant: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie (Werke VIII/2)*. Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1968.

természettől eredő avagy velünk született jog csak egy van: „A szabadság [...], amennyiben fennállhat mindenki másnak a szabadságával együttesen valamilyen általános törvény szerint, ez az egyetlen, eredeti, minden embert emberisége (*Menschheit*) okán megillető jog.”²⁵

A természetjog kanti koncepciója mindkét értelemben a tiszta *a priori* elvekre, vagyis az észre vezet vissza, hiszen a velünk született természeti jog tekintetében sem pusztán a szabadság a lényeges – mint Spinozánál, s persze az akarat fogalmának alkalmazása miatt valamennyire másként, de alapvetően mégis Rousseau-nál is –, hanem az *észzen alapuló korlátozó, általános törvény*: ennyiben tehát Kant inkább Pufendorf kritikai attitűdjét teszi magáévá, illetve a spinozai északközösség gondolatát igyekszik kiterjeszteni az egész államközösségre a jogrend észjogi-metafizikai megalapozása révén. A kanti gondolatmenet középpontjában a birtoklás lehetőségének az észben rejlő, illetve metafizikai alapjai állnak, aminek következtében a szerelemre is a birtoklás perspektívájából látunk rá.

Az „empirikus” (térben és időben megvalósuló) birtoklás az „intelligibilis birtoklás” (*possessio noumenon*) lehetőségének feltevésén alapszik, amely *a priori* szintetikus tétel(ezés), s „az ész feladata megmutatni, miképpen lehetséges *a priori* egy ilyen tétel”.²⁶

„Az első birtokbavételnek önálló jogalapja van: az eredendő közös birtoklás.” A természetes jog egyik alaptétele: az első birtokbavétel a szerzés olyan jogalapja, amelyre minden első birtokos támaszkodhat.

Az ilyen birtoklás lehetősége, s ezáltal a nem empirikus birtoklás fogalmának dedukciója a gyakorlati ész jogi posztulátumán alapul [...].²⁷

A gyakorlati ész említett jogi posztulátuma (2. §) pedig a következő:

Lehetséges, hogy akarati választásom (*Willkür*) minden egyes külső tárgyát az Enyémként bir(tokol)jam.²⁸

E posztulátum első átfogalmazása: „az olyan maxima, amely szerint – ha törvénné válna – az akarati választás (*Willkür*) valamely tárgya *magában véve* (objektíve) *úr nélkülivé* (*res nullius*) kellene váljon, jogellenes.” Második átfogalmazása pedig: „Vagyis a gyakorlati ész a priori előfeltevése, hogy akarati választásom (*Willkür*) minden egyes tárgya objektíve-lehetséges Enyémként vagy Tiédként tekintessék és kezeltessék.”²⁹

²⁵ I. m. 333., ill. 345.

²⁶ I. m. 6. §. 348., ill. 359.

²⁷ I. m. 350 sk., ill. 360.

²⁸ I. m. 344 sk. A fordítást módosítottam.

²⁹ Uo.

Az ész és a természetjog viszonyát egyértelműsíti a mindebből fakadó konklúzió: „Az ész akarata, hogy ez alaptételként legyen érvényes, és pedig *gyakorlati* észként akarja ezt, amely ennek az ő posztulátumának révén *a priori* kibővíti magát.”³⁰

Vagyis az ész a természetjog vonatkozásában azzal analógiában működik, ahogyan egyrészt a pozitív törvények világában a törvényhozó az akaratával parancsol (*sic volo, sic jubeo*), másrészt, ahogyan a keresztény természetjogi hagyomány szerint Isten parancsol. Kantnál azonban egyrészt az akarat hangsúlyozottan *az ész által kötött* akarat, nem pedig *abszolút*, mint a pozitív törvényhozó esetében, másrészt pedig Isten nála szisztematikusan, tehát a jelen kontextusban is, a lehetőség, a szubjektív mozgatórugók világába szorul. Vagyis a Kant által alkotott szerkezet inkább a cicerói–grotiusi–spinozai ész örököse, semmint mondjuk Tamás észfogalmáé. Istennek mint pusztán lehetséges hivatkozási alapnak a jelenlétét illetően meglehetősen egyértelműen fogalmaz a következő szakasz.

Az a törvény, amely *a priori* és feltétlenül kötelez bennünket saját tulajdon eszünk révén, kifejezhető úgy is, mint ami egy legfőbb törvényadó akaratából következik (*hervorgehend*), vagyis olyan törvényadóéből, akinek/amelynek tisztán csak jogai vannak, semmilyen kötelessége (tehát az isteni akaratból), amely [törvény] azonban csupán egy olyan morális lény ideáját jelenti, amelynek akarata mindenki számára törvény, anélkül, hogy ezzel már őt éppenséggel e törvény megalapító-szerzőjeként (*Urheber*) is gondolnánk el.³¹

Így ez a törvényadás nem a teremtéshez hasonló aktus, hanem *következés*, ami annál is következetesebb elgondolás Kant részéről, minthogy az akaratot (*Wille*, megkülönböztetve az általunk akaratú választásként fordított *Willkür*től) állandónak, az erkölcsi törvényre irányulónak tekinti, sőt egy helyütt azonosítja is az ésszel:

³⁰ I. m. 354 sk. A fordítást módosítottam.

³¹ I. m. 322., ill. 334. Ezzel összhangban van az erénytanról szóló rész következő passzusa: „Arra való *tekintettel*, ami teljességgel túl van tapasztalataink határain, ami azonban lehetősége szerint megtalálható eszménk között, például Isten eszméjére való tekintettel, éppenséggel szintén van kötelességünk, amelyet *vallási kötelességnek* (*Religionspflicht*) nevezünk, nevezetesen »valamennyi kötelességünknek *mint (instar)* isteni parancsnak megismerése«. Ez azonban nem egy *Isten iránti* kötelesség tudata. Mivel ugyanis ez az eszme teljességgel saját eszünkéből származik, és mi magunk *hozzuk létre* (*von uns gemacht wird*), akár elméleti célból, a világegész célszerűségének magyarázatául, akár azért, hogy viselkedésünk mozgatórugójául szolgáljon, ezért nem egy adott lényvel állunk szemben, amely *iránt* kötelességünk lenne [...]» I. m. 560., ill. 579.

Az akarat tehát a vágyóképesség, nem annyira a cselekvés vonatkozásában tekintve (mint az akarati választás), hanem inkább arra az alapra vonatkoztatva, amely a cselekvésre irányuló akarati választást határozza meg; az akaratnak voltaképp nincs meghatározó alapja saját maga előtt, hanem – amennyiben képes az akarati választás meghatározására, maga a gyakorlati ész.”³²

A törvénykezés oldaláról megfogalmazva, az általános értelmű birtoklás felől, „a dologi jellegű személyi jogról” fejezetcím alatt jutunk el ahhoz a „szabad lények közösségére jellemző” állapothoz, amelyben egy külső tárgyat „*dologként* birtokolunk és *személyként* használunk”. (22. §) A kanti szóhasználatnak megfelelően ez lesz a nemi szerelem, a nemi kapcsolat intézményesítésének a szintje.

Intézményesíteni pedig azért kell a szerelmet, mert Kant az érzéki érintkezésen alapuló párkapcsolatot mint „nemi közösséget (*commercium sexuelle*)” az emberi közösségek legalacsonyabb rangú fajtái közé sorolja. Azzal pedig, hogy ezt a legalacsonyabb rangú kapcsolatot „természetellenesnek” (*unnatürlich*) nevezi, máris kifejezésre juttatja kapcsolódását a hagyományos jellegű természetjogi szemléletmódhoz, amint ezt a részletesebb kifejtés is megerősíti: „[a természetellenes használat] történhet ugyanolyan nemű személlyel vagy nem az emberi nemhez tartozó állattal; a törvénynek ezeket az áthágásait, természetellenes [...] bűnöket (*crimina carnis contra naturam*), mivel a saját személyünkben lévő emberséget sértik, semmiféle megszorítás és kivétel sem mentheti meg a teljes elutasítástól.”³³

Jól látható ezekben a sorokban a kanti erkölcsfilozófia megalapozását jelentő természetjogi-metafizikai alépítmény: korábban velünk született, tehát természettől való törvénynek nevezte Kant a saját személyünkben lévő emberség sérthetetlenségét, itt pedig épp ezzel a törvénnyel állítja szembe a „természetellenes” bűnöket mint a *neminem laedere* hagyományos természetjogi törvény elleni vétkek alesetét. Hisz Kant a németben is idegenül ható *Läsion* szót használja a „sértés” kifejezésére, amely pedig pontosan a *laedere* szóból származó, németesített alak. Ha egyszer senki megsértése nem engedélyezett, akkor a saját magunkban rejlő emberségé sem.

A következő rangfokot a „természetes nemi közösség” foglalja el, amelynek ismét két foka van: követheti a „puszta természet (*vaga libido, venus volgivaga, fornicatio*)” – amely így éppen csak hogy nem ellenkezik a „puszta” természetjogi észtörvénnyel –, vagy követheti a „törvényt”, amely már a kodifikált törvényt jelenti. Hallgatólagosan a puszta természetet követő nemi közösségnek is két fajtája jelenik meg a szövegben: kifejezetten említi Kant a természet esetleges célját („[m]eglehet”, *mag immer ... sein*), a gyermekek

³² I. m. 305. sk., ill. 317.

³³ I. m. 378., ill. 390.

nemzését és fölnevelését, ami előfeltételezni látszik, még ha kifejezetten nincs is megemlítve, az alacsonyabb fokot, a pusztá természet szerint való nemi közösséget, melynek célja az örömszerzés vagy bármi más – a gyermeknemzés kivételével. Talán értelmezhetjük ezt a hallgatólagosan előfeltételezett fokozatot annak jeleként, hogy noha Kant valamilyen szinten osztja a hagyományos elgondolást arról, hogy a nem gyermeknemzésre és -felnevelésre irányuló nemi közösség igazából nem megengedett – bár azért elkülönül a „természettel ellentétes” nemi közösségtől –, de nem kíván explicit teológiai előfeltevéseket bevonni az írásába, hisz ez végső soron mégiscsak ellentétben állna azzal a korábban érintett elgondolásával, mely szerint Isten szerepe a lehetséges mozgatórugók szintjére korlátozódik. Valószínűleg ennek a morálteológiai érvelésnek elkerülése érdekében alkalmaz Kant egy különösnek ható gondolatmenetet a következő, 25. §-ban: a nemi szervek mégoly természetes használata az élvezetszerzés érdekében az egyik fél önátadása a másiknak, amit Kant a lehetséges birtokbavétel kategóriái közül a *dologként* való birtoklásnak felelt meg, ami eldologiasításként már nála is alacsonyrendűvé minősítést jelent. Kant értelmezésében ezt az eldologiasítást csak az kompenzálhatja, ha kölcsönös. Ez viszont nem csupán „csak a házasság feltétele mellett van megengedve”, de „*csak* ezzel a feltétellel”.³⁴ Így aztán Kant végső soron elkerüli a morálteológia bevonását – ám az persze kérdés, hogy mennyire plauzibilis ez a jogi-filozófiai érv, s mennyire vállalhatók a következményei a nemi közösségként felfogott szerelem értelmezésében. Friedrich Schlegel, illetve Hegel válaszát erre az utóbbi kérdésre rövidesen látni fogjuk.

Bármilyen célja legyen is tehát esetleg a természetnek – vagy Istennek? – a gyermeknemzéssel, a nemi közösség „jogszerűségének” (*Rechtmäßigkeit*) más síkra kell kerülnie: arra a síkra, ahol nemcsak arról van szó, hogy az élvezetszerzés jogi-morális legitimitációt nyerjen, hanem arról is, hogy a gyermeknemzés pusztán fiziológiai – azaz, a *phüszis* jelentését számba véve, végső soron, „természetserű” – folyamatának sikere vagy sikertelensége ne befolyásolja az egész politikai közösség fennállását. A házasság *intézménye* e két szempont érvényesítése végett kell hogy intézményesítse a természetserű nemi érintkezést, végső soron azért, hogy biztosítsa a politikai közösség tartós fennállásához szükséges állandóság az amúgy a természetes hajlamok és irányíthatatlan sorsszerűségek kénye-kedvének kiszolgáltatott nemi közösség számára.

A házasság intézménye két forrásból jön létre. Ha nem tartanánk egyfajta filozófiai blaszfémiától, azt mondhatnánk: ahhoz hasonlóan, ahogyan Kant a tapasztalat létrejöttét rekonstruálja az érzéki sokféleség és az értelmi kategóriák két forrásából. Hisz Kant értelmezésében a házasság létrejötté a jogszerű

³⁴ I. m. 379., ill. 391.

szerzés/birtoklás általános modelljét követi a „szabad lények közösségében”, ahol „a külső tárgyat *dologként* birtokoljuk és *személyként* használjuk”. Ez már maga is a két forráson alapul. „A szerzés módja ebben az állapotban se nem önhatalmú tett (*facto*), se nem pusztán szerződés (*pacto*) révén történik, hanem ama törvény révén (*lege*), amely [...] egy minden dologi és személyi jogon túlmenő jog, nevezetesen a tulajdon személyünkben lévő emberség joga kell legyen; ennek következménye az a természetes megengedő törvény, amelynek kegyéből az ilyen szerzés lehetővé válik számunkra.”³⁵

Így aztán egyértelmű, hogy a házassági jognak is ezt a konstrukciót kell követnie, s követi is annyiban, amennyiben a házassági szerződést a 24. § „az emberség törvénye révén szükségszerű szerződésnek” mondja. Ezen nem kevesebbet kell érteni, mint hogy „ha egy férfi és egy asszony nemi tulajdon-ságaik tekintetében kölcsönösen élvezni akarják egymást, akkor szükségképp meg *kell* házasodniuk, s ez a tiszta ész jogi törvényei szerint szükségszerű”, azaz e szükségszerűségnek természetjogi alapja van.³⁶ A házasság mint „felelőség vagy férj *szerzése*” így tehát szintén „[...] nem *facto* (elhálás révén), előzetes szerződés nélkül, [de] nem is *pacto* (pusztán a házassági szerződés révén, a rákövetkező elhálás nélkül) történik, hanem csak *lege*: annak a kötelezettségnek jogi következményeként, hogy nemi kapcsolatba nem másként, mint a személyek kölcsönös birtoklása útján lépünk, ami csak nemi sajátosságai ugyanúgy kölcsönös használata révén valósul meg.”³⁷

A szerelem/szeretet problémája *Az erkölcsök metafizikája* második részében, az erénytanban is foglalkoztatja Kantot. Ehelyütt, a 7. §-hoz kapcsolódó „Kazuisztikus kérdések” tárgyalásakor még egyfajta meghatározást is kapunk Kanttól: „A nemi hajlamot *szerelemnek* is nevezik (a szó legszűkebb értelmében), s valóban ez a legnagyobb érzéki gyönyör, amely egy tárggyal kapcsolatban lehetséges”.³⁸ A tárgyalásmód nem tér el alapvetően a jogtan tárgyalásmódjától, csupán új hangsúlyokat vezet be, illetve a morális kapcsolatnak a nemi kapcsolatnál magasabb rendűnek tekintett formáit mérlegeli. Hangsúlyeltérés a jogtan tárgyalásmódjához képest, hogy az *Erénytan* 7. §-a már nem mintegy az *als ob* módján, a „*mag immer ... sein*” kifejezésmódjával említi a természeti célokat, hanem egyszerű állító módon: „Miként a természettől az élet szeretetére a személy fenntartásáért vagyunk meghatározva, úgy a nem iránti szeretetre a *faj* fenntartásáért; vagyis mindkettő *természeti cél* [...]”.³⁹ A jogtanban, mint láttuk, a természettel szembeni bűn

³⁵ I. m. 22. §, 377. – W 388.

³⁶ Ez az utalás a „tiszta észre” szinte el is veszi, ha nem is az előbb említett filozófiai blaszfémia, de legalább a kategóriatévésztés látszatát.

³⁷ I. m. 381., ill. 393.

³⁸ I. m. 541., ill. 559.

³⁹ I. m. 538., ill. 556.

gondolata úgy bomlik tovább, hogy az emberi természettel szemben cselekedni az állatiságra fokozza le az embert, aminek következtében a nemzés szempontját elhanyagoló élvezetszerzés „puszta állati gyönyörnek” minősül; „testi vágynak”, „kéjvágyak” nevezi, a „belőle származó bűnt” pedig „paráznaságnak”. A kéjvágy természetellenességét ebben a 7. §-ban nem annyira a homoszexualitás vagy az állatokkal való közösülés példázza, hanem inkább az önkielégítés, amely a jogtan tárgyalásában még nem bukkant fel. „Természetellenesnek” akkor nevezzük a kéjvágyat, ha nem a valóságos tárgy, hanem annak elképzelt változata ingerli fel, ami tehát ellentétes a céllal, hisz önmaga alkotja meg. Mert ekkor a természet céljával, ráadásul még magánál az életszeretnél is fontosabb céljával ellentétes vágy ébred benne – az utóbbi ugyanis csak az individuum, míg az előbbi az egész faj fenntartására irányul.⁴⁰

De nem ezek a hangsúlyeltolódások az igazán érdekesek a szerelem érénytábeli tárgyalásában, hanem az, ahogyan a szerelem/szeretet önálló etikai dimenziót is kap, végső soron – *mutatis mutandis* – ugyanazon a rendszer-tani helyen, mint ahol Spinoza a barátságok kötését mint a szabad emberek eszközösségét megalapozó etikai értéket – azaz a nemeslelkűség (*generositas*) néven cselekvésként meghatározott affektust – vizsgálja. Érdekes volna összevetni ebből a szempontból (is) Spinoza és Kant istenfogalmát, de egy ilyen kiterjedt vizsgálódásra most semmiképp sincs mód.

Kant a 7. §-hoz tartozó kazuisztikus kérdésekben az imént idézett meghatározást követően a nemi hajlamként értett szerelem fogalmához az „egy másik személy *élvezetéből* fakadó gyönyört” társítja, majd a „*vágyóképességhez*” sorolja azt, „és pedig annak is legfelső fokához, a szenvedélyhez”. „Felgerjedt állapot”, melynek „tulajdonképpen semmi köze a morális szeretethez, bármennyire szoros kapcsolatba is léphet vele a gyakorlati ész, ha korlátozó feltételeivel hozzáadódik”.⁴¹

Ez annyiban döntő jelentőségű szöveghely, hogy a jogtan tárgyalása során felmerült tagolódást kibővíti „fölfelé”, a tiszta moralitás irányába. A kanti „szerelemlétra” tagolódása ennyiben tehát így rekonstruálható: a legalacsonyabb fokon három szerelemfajta áll: a homoszexuális, az állatokkal való, valamint az önkielégítés; ezt követi a pusztán az élvezet kedvéért űzött heteroszexuális nemi közösség, amely nem veszi tekintetbe a gyermeknemzést s ezzel a fajfenntartást mint természeti célt; a harmadik fokon a *lege* kötött házasság áll, s talán még azt is hozzá lehetne tenni, hogy a (bőséges?) gyermekáldás még ezen a fokozaton belül is megemelheti a szintet némileg. Bizonyos értelemben azonban ezek az eddigi fokozatok még mind együvé tartoznak, hiszen a

⁴⁰ I. m. 539., ill. 557.

⁴¹ I. m. 541., ill. 559.

vágyóképeség s annak legfelső foka, a szenvedély⁴² meghatározó szerephez jut bennük. Mindezekről a formáktól elkülönül viszont a „morális szeretet” (*moralische Liebe*), melynek semmi köze a „felgerjedt állapothoz” (*Brünstigsein*), hacsak annyiban nem, amennyiben korlátozza annak túlzásait. Vagyis minden jel szerint olyasfajta szeretetről lehet itt szó, amely teljességgel közömbös a nemiség irányában s legalábbis valamennyire közömbös a nemekkel szemben. Ennek legfőbb jele az, hogy az emberi közösség legmagasabb rendű formáját Kant végül is a barátságban fogja megpillantani, amelyet latinul ugyanabból a tőből képeznek, mint a szerelmet/szeretetet: *amor*, *amicitia*. Ugyanakkor nem lehet kizárni azt sem – sőt éppenséggel fel kell tételezni azt –, hogy a házasságban törvényesen legitimált nemi érintkezésre is legyen hatása: hisz tudnia kell korlátozni a szenvedély értelmében vett szerelem túlzásait. S mivel a gyermeknemzés a házasságon belül mégiscsak prioritást élvez a pusztá örömszerzéssel szemben, ennek a morális szeretetnek a túlzásokat korlátozó szerepe talán azokra az időszakokra tekintettel értelmezhető a legegységelműbben, amelyekben erre valamiért nincs mód – elvégre a kazuisztikus kérdések között, amelyek bevezetik ezt a szerelem meghatározásával kezdődő fontos bekezdést, az is szerepel, hogy mi a teendő „terhesség idején vagy ha a nő (életkora vagy betegség folytán) terméketlenné válik, vagy ha nem kívánja”.

A morális szeretet a kanti erénytanban a „mások iránti erénykötelességek” rubrikájába tartozik. Ez a szeretet nem csupán abban az értelemben nem érzés, hogy a nemi érintkezésben megnyilvánuló, legszűkebb értelemben vett szerelemmel nem azonos, hanem még az ennél sokkal szublimáltabb érzésként felfogott szeretet érzésével sem, amelyet a voltaképp hagyományosnak tekinthető természetjogi meghatározás fejez ki, mely a „más emberek tökéletessége feletti gyönyörködésként” érti a szeretetet.⁴³ Ehelyett „a jóakarat (*Wohlvollen*) maximájának (gyakorlati jellegűnek) kell gondolnunk, amelynek következménye a jó tettek végrehajtása (*Wohltun*)”. Ez a szeretet tehát nem a *Willkür* fogalmában rejlő akarati *választáson* alapul, hanem sokkal inkább az akaratnak (*Wille*, *Wollen*) a gyakorlati ésszel azonosított maximájával, így aztán általános értelemben összefüggésbe is hozható azzal, amit a keresztény teológiai terminológiában felebaráti szeretetnek (*Nächstenliebe*) szokás nevezni, még akkor is, ha a kanti fogalomhasználat távol áll az igazi értelemben vett teológiai megalapozástól.⁴⁴ Annyira nem teológiai háttérű ezeknek a bekezdéseknek a fogalomkezelése, hogy a 24. § egyenesen – s nem közönséges módon – a mechanika tudományával hozza összefüggésbe a szeretet és a tisztelet – eb-

⁴² Az indulatok és a szenvedélyek megkülönböztetését lásd az *Erénytan* bevezetésének XV. cikkelyében, i. m. 522. sk.

⁴³ I. m. 567., ill. 585.

⁴⁴ Lásd erről M. Moors: Kant arról, hogy „Szeresd Istent mindenekfelett, és felebarátodat úgy, mint tenmagadat”. *Világosság*, XLVII. (2006)/11–12., 195–214.

ben az összefüggésben – párosnak tekintett elvét: „A kölcsönös szeretet elve arra kényszeríti őket, hogy állandóan *közledjenek* egymáshoz, a *tiszteleté* pedig, amellyel egymásnak tartoznak, arra, hogy *távol tartsák* magukat egymástól”.⁴⁵

Anélkül, hogy most belemennénk a szeretetkötelesség kanti fogalmának részletesebb elemzésébe, idézzük fel az imént már említett, zárlat jellegű kanti tézist arról, hogy a morális jellegű barátság az, amelyben a szeretet és a tisztelet páros elve egyesül. „A barátság (tökéletességében tekintve) két személy egyesülése ugyanazon kölcsönös szeretet és tisztelet révén.”⁴⁶ Semmiképp sem szabad azonban ezt a barátságot valamilyen köznapi értelemben vett barátságfogalom révén értelmezni, hisz ahhoz a két elvhez hasonlóan, melynek egyensúlyában áll – a szeretet és a tisztelet – maga is elkülönítetett az érzések világától. Mindkét elv barátságbeli jelenlétét jól jellemzi az, amit Kant explicit módon a szeretetről mond: „A szeretet semmi esetre sem lehet *affektus* a barátságban; mivel az a választás alkalmával vak, a folytatásban pedig elpárolog.”⁴⁷ Vagyis a szeretet nem affektív, hanem észfogalom, nem az akarati választással (*Willkür*) függ össze, hanem magával a gyakorlati észben nyugvó akarral (*Wille, Wollen*). Így aztán nem csoda, hogy ez a morális barátság kimerül az egymás iránti, *soha próbára nem tett, nem tehető és nem is teendő* jóakarásban. A barátok közötti kölcsönös bizalom azt jelenti, hogy valamilyen titokzatos módon tudják egymásról, hogy szükség esetén mindenre készek volnának a másikért, miközben ha csakugyan előállna a szükséghelyzet, azt semmi esetre sem tárnák s nem is tárhatnák fel egymás előtt a szeretet és a tisztelet közötti egyensúly – azaz maga a barátság – megbomlása nélkül.

Ezen a ponton tekinthetünk vissza s értelmezhetjük azt, amit korábban a morális szeretetről mondtunk, mely szerint egyrészt van egy tiszta, minden szenvedélytől mentes formája, másrészt azért annyiban mégis van köze a szenvedélyes szerelemhez, hogy képes korlátozni annak túlzásait. A morális barátságról végső soron ezzel a kettősséggel egybehangzóan állítja Kant, hogy van egy tiszta formája, amely – fekete hattyúként – létezik ugyan, de igen ritka (lásd ehhez előképként Spinoza *Etikájának* zárlatát a bölcsről), míg a ténylegesen létező, „pragmatikus barátság”, „amelyben, noha szeretetből, teherként magunkra vesszük más emberek céljait [...], nem rendelkezhet sem azzal a tisztasággal, sem azzal a kívánt teljességgel, amelyre egy cselekedeteinket pontosan meghatározó maximához szükség van: a vágy eszménye csak, amely amennyiben az ész fogalmáról van szó, nem ismer határokat, ha viszont a tapasztalatról van szó, akkor mégis, mindig nagyon is határolt kell legyen.”⁴⁷

Messze nem szeretném azt a látszatot kelteni, mintha az 1809-ben megjelent Goethe-regény, a *Vonzások és választások* mélyenszántó elemzésére

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Kant: i. m. 590., ill. 608.

⁴⁷ I. m. 594., ill. 612.

vállalkoznék. Csupán arról van szó, hogy a nagyjából tíz évvel *Az erkölcsök metafizikája* (1797) után írt regény egyik nem ritkán idézett részlete kapcsán bemutassam az eddig felmerült témák egyik goethei aspektusát. A szövegrész hármas beszélgetés, amely Eduard és a Kapitány mondataival indul:

[Eduard:] Itt persze csak talajról és ásványról van szó, de az ember igazi Narcissus; szívesen tükröződik mindenben, és magát teszi meg az egész világ háttérévé.

Úgy van – folytatta a kapitány –, így kezel mindent, amit önmagán kívül talál; bölcsességét és balgaságát, akaratát és szeszélyét odakölszöni az állatoknak, a növényeknek, az elemeknek és az isteneknek.⁴⁸

Ha megengedjük, hogy regénybeli mondatokat filozófiai állásfoglalásokként, de legalábbis azok csíráiként értelmezzünk, s ha nem vonunk le elharmarkodott következtetéseket a szereplők szájába adott szövegekből az író álláspontjára nézve – még ha az irodalomelméletben nem járatos, naiv olvasó *nolens-volens*, reflektálatlanul persze úgyszólván levon efféle következtetéseket –, akkor ez az egyetértő szó-váltás két szálon kapcsolható a filozófia eddig érintett fő áramlataihoz, eltekintve most az *önmagába szerelmes* Narcissus említéséről ebben a furcsa kontextusban. Az egyik egyfajta vallás- vagy ideológiakritikai szál, amely a messze múltban talán Xenophónnal vette kezdetét, Goethe saját közelmúltjában pedig a korban rendkívül elevenen ható Spinozában s a „radikális felvilágosodásban” újult fel. Másfelől a Kanttól idézett két, Isten szerepére vonatkozó állásfoglalás is beilleszthető ebbe a sorba: az isteni bölcsesség valójában emberi bölcsesség, az istenalakok csupán antropomorfizált megjelenítései a természetben ható erőknek, amelyek, végső soron, „csak talaj, csak ásványok”. Goethe Prométheusz-ódóját idézi fel az olvasóban e két mondat, amelyet Lessing Jacobi szerint spinozista költeményként interpretált, teljesen magáénak ismerve el a gondolatmenetet.

Nézetem szerint azonban még ennél is többről van szó, már csak azért is, mert természetesen a kanti szöveg értelmét sem meríti ki távolról sem ez az antropomorfizáció-kritikai szál. Mert a bölcsesség és balgaság, akarat és szeszély „odakölszöngése az állatoknak, a növényeknek, az elemeknek és az isteneknek” kézenfekvően jelenti egyáltalában a jelentésség világának *megalapítását* a fizikai világon túl, amelyet Kantnál eredeti alapításként a noumenális birtoklás fogalmának bevezetése jelenít meg a fenomenális birtoklásé mellett, vagyis a jog szimbolikus szférájának bevezetése a pusztán fizikai dolgok és csak fizikailag értelmezhető viszonyok szférája mellett.⁴⁹ Lefordítva ezt a

⁴⁸ Goethe: Vonzások és választások. In uó: *Válogatott művei. Regények* I. Európa, Budapest, 1963, 148. sk.

⁴⁹ Kant: *Az erkölcsök metafizikája*, I. rész, 2. §. sk, id. kiadás 344. o. sk.

regény nyelvére: lehet, hogy ami *fizikailag* van, az valóban csupán „talaj és ásvány”, ám az igazi értelemben vett emberi létezés elengedhetetlen alkotó-eleme a túllépés a fizikai univerzum szintjén s értelem generálása és tulajdonítása a világbeli dolgoknak, már csupán azért is, hogy saját cselekedeteink mozgatórugói se *merüljenek ki* a fizikai ok-okozatiság tényeiben. Egy másik összefüggésben Leibniz határozott kiállása az elégséges alap elvének alkalmazása mellett a fizikai okság magyarázó elvét kiegészítendő, a *metafizikai* szint bevezetése a fizikai szint mellett nagyon is értelmezhető s értelmezendő ebben az összefüggésben is.

A természetjog és a szerelem mint alaptéma szempontjából persze kézenfekvőbb egy másik nevezetes szövegrészre utalni s röviden elemezni is azt. Ahogyan korábban a mechanika volt az a természettel foglalkozó tudáság, amely mindennemű bonyolult emberi viszonyok egyszerűbbekre való visszavezetésére szinte magától kínálkozott, úgy Goethe számára a kémia szolgál a visszavezetés mintájául. A „talaj s ásványok” emberi „balgasággal s bölcsességgel” való felruházásának példájaként a rokonság fogalma szolgál – olyan fogalom, amely egyszerre tart „rokonságot” a természetjog és a szerelem problematikájával. A szerelem/szeretet hozza létre és tartja fenn, de legalábbis definiálja a rokonságot, legalábbis a sztoikus *oikeiószi*-tanban megalapozódó természetjogi moralitásnak abban az értelmében, hogy a természetjogi alapesetben a család, a rokonság belső köreihez tartozóknak az egyetemes jóindulatból a közelség fokának megfelelően többet kell juttatni, mint a távolabb állóknak, vagy főképp a teljesen idegeneknek.⁵⁰ Ehhez az alapkoncepcióhoz kapcsolódik tehát Charlotte kérdése: „[...] voltaképp hogyan is kell értenünk ezeket a rokonságokat?”⁵¹ A kapitány válaszként hosszabb kitérőbe kezd, amelyet Eduard példák említésével igyekszik rövidre zárni: „Hol mint barátok és régi ismerősök találkoznak [ti. a vegyi anyagok], és gyorsan egyesülnek [...]. [M]ások idegenül különülnek el egymástól [...] mint ahogy az olaj és a víz, akárhogy is összerázzák, egy pillanat múlva, már megint elválik egymástól.”⁵² Charlotte veti fel az elgondolás emberekre alkalmazhatóságának kérdését – lehetőségét, s az ő számára nem is csak az etikai kategóriákkal megfogható egyes emberi individuumokra tűnik alkalmazhatónak a képlet, hanem a politikai kategóriákban megragadott embertömegekre is – márpedig a politika a hagyományos elgondolásban a természetjog alapvető közege, akár a klasszikus, akár a keresztény variánsból indulunk ki. „Nem sok hiányzik hozzá, hogy ilyen egyszerű képletekben lássuk azokat az embereket, akiket ismertünk [...] Legjobban azonban az egymással szemben álló

⁵⁰ Lásd Kendeffy Gábor: A régi sztoa. In Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2007, 168–184., különösen 181. sk. („A »hozzám tartozik« elmélet”)

⁵¹ Goethe: *Vonzások és választások*. Id. kiad. 149.

⁵² I. m. 150.

tömegek hasonlítanak e lelketlen lényekhez: a rendek, a különböző foglalkozások, a nemesség, és a harmadik rend, a katonák és a civilek.”⁵³ Eduard nem is mulasztja el szóba hozni a szokásokat és a törvényeket, amelyek hirtelen lebegő státuszt kapnak, mert a szöveg lebegteti a kérdést, hogy vajon a politikai-természetjogi törvények és az elemi vegyi anyagok viselkedését meghatározó fizikai törvények azonos értelemben tekintendők-e törvényeknek: „És mégis, mint ahogy ezeket a tömegeket is össze lehet egyeztetni szokásokkal és törvényekkel, úgy a mi kémiai világunkban is vannak közvetítő tagok, s ezek összekötik azt, ami elutasítja egymást.”⁵⁴ Nem dől tehát el a kérdés, hogy a politikai közösségeket összetartó törvények törésmentesen illeszkednek-e a fizikai testeket összetartó törvények világába, vagy valami más veszi kezdetét velük; ám ezt eldönteni természetesen nem is dolga egy regénynek. A kapitány fordítja vissza a gondolatmenetet újra a rokonság kérdése felé:

Azokat a lényeket, melyek, ha találkoznak, gyorsan megragadják és kölcsönösen meghatározzák egymást, rokonoknak nevezzük. A lúgokon és a savakon [...] éppen elég feltűnő ez a rokonság.

Eduard: [...] a rokonságok akkor válnak igazán érdekessé, ha elválásokat hoznak létre.

[...]

Charlotte: Bocsásson meg, [...] mint ahogy én is megbocsátok a természetkutatóknak; de én ebben sohasem látnék választást, inkább természeti kényszerűséget [...] az az érzésem, hogy a választás csupán a kémikus kezében van, aki összehozza ezeket a lényeket [...]

[...]

Kapitány: [...] mindenesetre azok a cserebomlások a legjelentősebbek és legfigyelemreméltóbbak, [...] amelyekben négy, idáig kettesével összekötött lény, érintkezésbe kerül, eddigi egyesülését elhagyja, és új kapcsolatokba lép. Ebben az elválásban és összetapadásban, ebben a menekülésben és keveredésben az ember igazán magasabb rendeltetést vél látni; az ember az ilyen lényeknek akaratot és választást tulajdonít, és esetünkben a választott rokonság szakkifejezést teljesen indokoltnak találja.⁵⁵

A regény zsenialitása, hogy a több szereplő mintegy saját szólamát véve különböző nézőpontokból elegánsan járja körbe a döntő kérdést, anélkül, hogy akár egyikük vagy másikuk, akár maga a szövegegész egyértelmű választ adna: milyen mértékben tekintendő emberi tulajdonításnak az, amikor az *elemek* rokonságáról, elválásairól beszélnek, s mi a szerepe egy esetleges

⁵³ I. m. 150. sk.

⁵⁴ I. m. 151.

⁵⁵ I. m. 150–153.

isteni „kémikusnak” abban, ahogyan az emberi rokonságok, választáson alapuló rokonságok összekapcsolódásokban és válásokban nyilvánulnak meg, történetesen épp a regény saját történetében. A mindent az emberi tulajdonításokra visszavezető gondolkodásmód esetleg végzetes hübriszként jelenik meg végül?

Friedrich Schlegel *Lucinda* című regénye szinte egy időben íródott s jelent meg Kant imént elemzett művével, ám a benne kifejeződő szerelemkoncepció aligha lehetne ellentétesebb a Kantéval. Mint a *Vonzások és választások* esetében, úgy most sem célunk persze az alapos irodalomtörténeti vagy szociológiai nézőpontú elemzés, hanem ismét a természetkép és a szerelemfelfogás összefüggésére összpontosítunk egy rövid utalás erejéig.

Juliusz különböző típusú szövegekben értelmezi Lucindának a szerelmet-szerelmét, az élet és a szerelem összetartozását emelve ki, Arisztophanész szerelemfelfogásának távoli visszfényeként. A szerelem saját jogú életerőként jelenik meg, nem rendelődik alá a természetjogi tökéletesség-ideálnak.

[...] ám körös-körül szent magányomban fény volt és csupa szín volt minden, élet és szerelem friss, meleg lehelete (*Hauch von Leben und Liebe*) lebbent rám, susogtatta és hajladoztatta a buja liget ágtergerét (*regte sich in allen Zweigen des üppigen Hains*).⁵⁶

Lelked nőisége [...] abban áll csupán, ugyanolyan sokat jelent számodra élet és szerelem (*dass Leben und Lieben für sie [die Weiblichkeit Deiner Seele] gleichviel bedeutet*) [...].⁵⁷

A nem sokkal később, a *Vonzások és választásokkal* nagyjából egy időben keletkező Schelling-művel – *Viszsgálódás az emberi szabadság lényegéről* – szemben, ahol a *Liebe* és a *Regungen* metafizikai hatóerőkként lépnek fel, Schlegelnél az egyedi élet és szerelem partikularitása hangsúlyozódik, másfelől pedig az adott, nem pedig feladatként megvalósítandó természet keretei között játszódik. A természet így hozzávetőleg egyfajta lucretiusi „atomisztikus” szerelemtől áthatott természet, az egy szeretőnek (*Geliebte*) való legkicsapongóbb érzéki vallásos odaadás (*ausgelassenste Sinnlichkeit, Religion, Hingebung*) tekintetében inkább már akadály az *egyetlen* szerető, sokkal inkább egy ellen-platóni szépséglétrát követel: egy testtől a több test felé tart, de itt véget is ér, s ennyiben rokonítható az imént a molière-i Don Juannal példázott individualisztikus „természetjoggal”. A gondolkodás nem alkot az érzelmektől szigorúan el-

⁵⁶ A magyar, illetve a német szöveget a következő kiadások alapján idézem: A. W. Schlegel és F. Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat, Budapest, 1980, illetve F. Schlegel: *Werke in zwei Bänden*. Bd. 2. Aufbau-Verlag, Berlin–Weimar, 1980, [a megadott oldalszámok ezekre a kiadásokra vonatkoznak:] 384., ill. 9.

⁵⁷ I. m. 389., ill. 13. sk.

különülő szférát, éppenséggel nem a fogalmak elemekre bontása, analízise jellemzi, s ha szabad ilyen általánosabb utalásként felfogni egy-egy kifejezést, akkor hozzátehetjük: sem az újkori szkeptikus krízis, sem a félelem (az Istentől/istenektől való félelem?) nem zavarja meg ezt az érzelmi színezetű gondolkodást, amely inkább szemlélet, „bepillantás” a természet titkaiba, mintsem fáradtságos diszkurzív tevékenység.

S hogy így érzek s gondolkodjam (*In diesem Gefühle oder Gedanken*), nem is zavarhatott meg ebben semmi, se általános kétely, se magam félelme. Mert úgy véltem, mélyen bepillantottam a természet rejtekölébe (*einen tiefen Blick in das Verborgne der Natur zu tun*); éreztem, hogy minden örökkön él, s hogy a halál is baráti érzéksalódás csupán. Persze erre így nem is igen gondoltam, legalábbis a fogalmak taglalása és boncolása (*zum Gliedern und Zergliedern der Begriffe war ich nicht sonderlich gestimmt*) nem vonzott különösebben.⁵⁸

E szövegrészlet egyrészt halvány baconi reminiszcenciának tekinthető – a *subtilitas naturae* Bacon egyik kulcsfogalma –, s így ellentétes párhuzamot vonhatunk a – persze jóval későbbi – Hegel-szöveg Bacon-utalásával: a félfilozófia elfordít Istentől, a teljes visszavisz; másrészt tekinthetjük e szöveget az össztermészet egyfajta lucretiusi ihletésű áttekintésének is. A *freundlicher Tod* gondolata persze így is, úgy is meglehetősen bizarr: Lucretius-nál sem az individuális emberi nézőpontból nem barátságos, sem az egész, szerelemittas *natura* nézőpontjából nem az, még ha *Täuschung*nak, illúzióknak persze lehet is nevezni, akár az atomok örök összekapcsolódásának s elválásának örökkévalóságával, akár az Istentől teremtett világ beláthatatlan, bár nem örökkévaló hosszával mérjük is össze az egyes emberi létezés igen korlátolt időtartamát.

Az időtartam mértékének észrevétlenné válása viszont máris alkalmat ad Schlegelnek arra, hogy hangsúlyozza az észalapú erkölcsiség szabályainak feledésbe merülését, s ezzel kifejezetté válik a szerelem önállósodása s kibújása a természetjogi tökéletesedés mércéje alól.

Ami a dolognak igaz része: hogy az imént az ablaknál álltam; meddig, nem is tudom, mert az ész és az erkölcsiség egyéb mértékeivel az idő múlása is feledésbe merült itt nálam (*denn mit den andern Regeln der Vernunft und der Sittlichkeit ist auch die Zeitrechnung dabei ganz von mir vergessen worden*).⁵⁹

S ha ez a célzás nem lenne elég egyértelmű, úgy vessünk egy pillantást a következő idézetre, amelyben a természetjogi moralitás olyan további jel-

⁵⁸ I. m. 384., ill. 9.

⁵⁹ I. m. 385., ill. 10.

lemző jegyei bukkannak fel – s vetettek el –, mint az államiság elsőbbsége a cselekedetek szabályozásában, az utókor erkölcsi értékelése, valamint a baráti férfitársaságok, amelyeken a férfiak dominálta társadalmi-társasági élet többféle szegmensét is érthetjük. Ennyiben végül is komoly szerepet tulajdoníthatunk annak, hogy az egyik iménti idézet a szerelem fogalmában külön hangsúlyozta a nőiséget, a férfiúi erények szerelembeli dominanciája helyett a nőies erényekét. S így már az sem lesz váratlan, mint ahogyan a későbbiekben látni fogjuk, hogy a *Jogfilozófiát* író Hegel igen határozott szavakkal ítéli el a *Lucinda* elgondolásait.

[...] ezért szeretsz engem is oly egészen, nem hagyván belőlem részt, például, államnak és utókorak és baráti férfitársaságnak. Tiéd minden, és bárhol a legközelebb egymáshoz mi vagyunk, egymást legjobban mi értjük. Az emberség (*Menschheit*) minden fokán tehát ott jössz velem, az érzékiség kicsapongásától a legátzszellemültebb szellemiségig (*von der ausgelassensten Sinnlichkeit bis zur geistigsten Geistigkeit*) [...].⁶⁰

A *Menschheit* kifejezés ugyanebben az időben Kant kulcsterminusa arra, aminek megléte minden egyes emberben egyrészt lehetővé teszi az ész alapú öntörvényadást, másrészt pedig megtiltja, hogy bármely embert pusztán csak a tőle idegen célok eszközeként használjanak. Schlegel írásában ugyanez a kifejezés olyan hierarchiát fog át, amelynek egyik végpontja a Kant által, mint láttuk, határozottan elvetett érzékiség, a másik viszont a szellemiség beteljesültsége. Sem Kant, sem Hegel nem tudhatott mit kezdeni ezzel az elgondolással, de vélhetőleg Goethétől is meglehetősen távol állt.

Hegel *A jogfilozófia alapjai* című művében a 164. § függelékében említi meg a *Lucindát*, azt mindenesetre megerősítve ezáltal, hogy nagyon is lehetséges a regény filozófiai olvasata.

Hogy a házasságkötés szertartása felesleges s olyan formáság, amelyet el lehetne hagyni, mert a szerelem a szubsztancia, s ezen ünnepélyesség által még veszít is értékéből, ezt Friedrich v. Schlegel hirdette *Lucindájában*, és egyik követője egy Meg-nem-nevezett leveleiben (Fr. Schleiermacher: *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels „Lucinde“*, Lübeck és Lipcse, 1800.). Az érzéki odaadást ott mint a szerelem szabadságának és bensőségének bizonyítékát mutatják be és követelik – oly érvelés ez, amely csábítóktól nem idegen.⁶¹

⁶⁰ I. m. 389., ill. 14.

⁶¹ Hegelt a következő magyar, illetve német kiadás alapján idézem: Hegel: *A jogfilozófia alapjai vagy a természetjog és államtudomány vázlatja*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971, illetve Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*.

A csábítóra tett megjegyzés világosan mutatja, hogy az ész alapú erkölcsiség mércéinek elvetésében s az érzékiségnek a beteljesült szellemiségként, illetve vallásos odaadásként való ünneplésében Hegel is az *egy test – több test* átmenetnek a platonival ellentétes jelenlétét érzékeli Schlegelnél.

„A szenvedélyes szerelem s a házasság – két különböző dolog.”⁶² Így foglalja össze alapvető téziséét Hegel, amely más-más értelemben ugyan, de egyként irányul Friedrich Schlegel, Descartes és még Kant ellen is. A bírált descartes-i elgondolást a természet által belénk plántált vágyról arra, hogy csak egyvalaki iránt érezzük a minden mást háttérbe szorító szerelmi vágyat, a 162. § függelékében lehet felfedezni:

A modern időkben ezzel szemben a szubjektív kiindulópontot tekintik egyedül fontosnak, azt, hogy a házasulandók *szerelmeseik* egymásba (*Verliebtsein*). Azt képzelik itt, mindenkinek várnia kell, amíg ütött az ő órája, s az ember csak egy bizonyos individuomot ajándékozhat meg szerelmével.⁶³

A kanti elgondolást Hegel másért tartja elvetendőnek: úgy véli, megragad azoknak az oldalán, akik „atomisztikusan” járnak el. Így ír a 156. § függelékében:

Az erkölcsi (*das Sittliche*) nem elvont, mint a jó (*das Gute*), hanem intenzív értelemben valóságos. Valósága a szellemnek van, s e valóság akcidensei az individuumok. Az erkölcsinél ennél fogva mindig csak ez a két nézőpont lehetséges: vagy a szubsztancialitásból indulunk ki, vagy atomisztikusan járunk el, s az egyediségtől mint alaptól emelkedünk fölfelé: ez az utóbbi szempont szellem nélküli, mert csak egy összetételhez vezet, miközben a szellem nem egyedi valami, hanem egysége az egyedinek és az általánosnak.⁶⁴

Kant ezzel szemben – a 161. § függeléke szerint – „a házasságot pusztán mint polgári szerződést fogj[a] fel [...], ahol a kölcsönös akarati választás az individuumokra vonatkozóan [*über die Individuen sich verträgt*]; talán inkább: „az individuumok felett” szerződést köt, s a házasságot kölcsönös szerződészerű használat formájává alacsonyítják le”.⁶⁵

Hegel nagy hagyományba illeszkedik be, amikor a házasságról mint szellemi-szubsztanciális egységről beszél. A polgári szerződés helyett a házasság

Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1996. A mostani idézet helye 193., ill. 317. A fordítást itt és a továbbiakban is módosítom.

⁶² Hegel kézírásos jegyzete a 162. §-hoz; lásd német kiadás, 312.

⁶³ I. m. 190., ill. 313.

⁶⁴ I. m. 186., ill. 305.

⁶⁵ I. m. 188., ill. 310.

„objektív kiindulópontja” a „[...] személyek szabad, akaratlagos beleegyezése (*Einwilligung*), és pedig abba, hogy *egy személyt alkossanak*, természetes és egyedi személyiségüket feladják amaz egységben, amely e tekintetben önkorlátozás, ám éppen, mert ebben elnyerik szubsztanciális öntudatukat, felszabadulásuk is egyben.”⁶⁶

Einwilligung – a Descartes-nál látott *de volenté* megfelelője *mutatis mutandis*, csakúgy, mint az *egy személylé*, vagyis egy egésszé válás gondolata, amely a 158. §-ban még hangsúlyosabb:

A család mint a szellem *közvetlen szubsztanciálítása* a szellem önmagát *érző* egységét, a *szeretetet* kapja, hogy belőle határozódjék meg, úgyhogy érzékeltetik (*die Gesinnung ist*),⁶⁷ hogy az ő [a szellem] individualitásának öntudatát *ebben az egységben* kapja mint magán- és magáértvaló lényegiségben, hogy ne önmagáért való személyként legyen ez egységben, hanem *tagként* (*Mitglied*).

Függelék: A szeretet egyáltalában véve másvalakivel alkotott egységem tudatát jelenti, úgyhogy nem elszigetelten vagyok a magam számára, hanem öntudatomat csakis az önmagamért való létem feladásaként nyerem el, s annak az önmagamról való tudásnak révén, amelyben egységben tudom magam a másikkal s a másikat magammal. A szeretet azonban érzés, vagyis az erkölcsiség a természetesnek formájában; az államban már nem ez: ott az egység a törvényként tudatosodik, ott a tartalom ésszerű kell legyen, s erről tudnom is kell. A szeretet első mozzanata, hogy nem akarok önálló, magamnak való személy lenni, s ha az volnék, hiányosnak és nem teljesnek érezném magamat. A második mozzanat, hogy egy másik személyben nyerem el magamat, őbenne jutok érvényre, amit ő pedig énbennem ér el. A szeretet tehát a leghallatlanabb ellentmondás, amelyet az értelem nem képes megoldani, mert nincs keményebb az öntudat e pontszerűségénél, amely ugyan tagadtatik, amellyel azonban mégis affirmatívként kell (*soll*) rendelkeznem. A szeretet az ellentmondás létrehozása és feloldása egyszerre; a feloldásként ő az erkölcsi egység.⁶⁸

Arisztophanész, Tamás, Descartes egységkonceptiójának megújítása, Szalézi Szent Ferenc *générosité*-konceptiójának átalakítása – szimmetrikus viszonyra tétele s ezáltal laicizálása – ez. Kant észfogalma, amely az ottani akarat- és természeti törvény-fogalom mögött áll, a lényegileg az államban szubsztanciálissá váló ész lesz, s ezáltal jelenik meg akként a szellemként, amelyhez atomisztikusan, az individuumok polgári szerződés-kötése révén nem juthatnánk fel. A természetjog vagy az államban megtestesült ész törvényadása az igazi személyiségüket a családban elnyerő individuumok szá-

⁶⁶ 162. §, i. m. 189., ill. 310.

⁶⁷ Hegel kézírásos jegyzete: „*Gesinnung – ist Innerlichkeit*” (307).

⁶⁸ I. m. 186. sk., ill. 307. sk.

mára, akik – különösen a férfi – el is hagyják időlegesen ezt a szférát, hogy az államon belül erkölcsileg – *sittlich* – más módon is tevékenyek legyenek – Juliusz „ditirambikus fantáziájával” ellentétben –, vagy leértékelődik a *természetes* nemi vonzalmak – a *Sinnlichkeit* – szintjére. A természetjog vagy a természet működését leíró törvények rendszere, vagy az ésszel rendelkező létezők etikailag kötött életvitelét keretbe foglaló törvények rendszere. Ha viszont ez utóbbi, akkor az ésszel rendelkező létezőknek három alapelethetőségük van arra, hogy sajátos viszonyt alakítsanak ki a törvények ez erkölcsi rendszeréhez: vagy saját autonómiájukat hangsúlyozva úgy vélik, maguk írják elő maguknak törvényeiket, vagy valamilyen módon isteni-természeti törvényadó autoritást állítanak maguk fölé a törvények érvényességének garanciájaként, vagy az állam ésszerűnek deklarált törvényeiben találják meg a természetjogi törvények lenyomatát. *Hier scheiden sich die Geister*, az utak itt válnak el, Goethe és a német romantika számára éppen úgy, mint többé-kevésbé talán bárki más számára is.