

SALAMON JÁNOS

Szenvedélyeink

Az önszeretet Édenkertje

A szeretet legegyszerűbb, legkiegyensúlyozottabb formája az önszeretet. Sok bonyodalomtól, lelki szaladgálástól kíméli meg magát az ember, ha rajongásának tárgya önmaga. Sohasem kell megismernie a reménytelen vágyakozás kínját, az elutasítás gyötrelmét – a viszonzatlan önszeretet logikai lehetetlenség. Az ilyen érzelmi függetlenséget azonban a kikoszarzott világ nem nézheti jó szemmel: mit keres közöttünk az olyan, aki egyikünkért sem lelkesedik annyira, mint önmagáért?

A szeretet tehát nem magánügy; nem mindegy, hogy ki vagy mi a tárgya. Társadalmi szempontból *természetellenes*, ha önmagára irányul, mert az ember számára a társadalmi lét a természetes. A klasszikus, arisztotelészi meghatározás szerint lényegünket tekintve politikai állatok vagyunk. És csakugyan nehéz elképzelni egy olyan kort, amikor az emberből hiányzott volna a csoportosulás ösztöne, amikor a saját társaságát jobban szerette volna, mint a másokét.

Ahogy nehéz elképzelni azt is, hogy a fizikai világ valaha egészen, vagyis lényegét tekintve más lett volna, mint amilyenek ma ismerjük. Pedig a tudomány mai állása szerint éppen ebből az elképzelésből kell kiindulnunk, ha meg akarjuk érteni annak a matériának az eredetét, amiből mi is vagyunk.

A tudomány (asztrofizika, kozmológia) mai állása szerint az univerzum folyamatosan tágul, a galaxisok egyre távolodnak egymástól és tőlünk. Ebből a jelenségből arra lehet visszakövetkeztetni, hogy eredetileg, úgy tizenhárom milliárd évvel ezelőtt *minden* együtt volt egy végtelenül kicsi, végtelenül sűrű és végtelenül forró úgynevezett *szingularitást* alkotva.

Az írás korábbi változata a *Magyar Narancs*ban jelent meg.

Ez az ősrobbanás (*Big Bang*) előtti állapot annyira más volt, mint az általunk ismert univerzum, hogy a természete sem tudományos, sem józan ésszel nem fogható föl – a fizika törvényei itt egyszerűen nem érvényesek. Nem mondható például, hogy térben létezett, mert a szingularitás előtt nem létezett tér, ahogy idő, anyag és energia sem.

A felvilágosult modern világ eredetére kíváncsi Jean-Jacques Rousseau is abból az elképzelésből indult ki, hogy az univerzum valamikor egészen más volt, mint amilyenek a 18. század közepén ismerte. Ő persze nem egy asztrofizikus, hanem egy morálszichológus szemével nézte a világot. Nagyteljesítményű űrtávcsövek helyett pusztán nagyteljesítményű intuitív intelligenciájára hagyatkozva nézett körül, és egy folyamatosan táguló morális univerzumot látott. Az emberek egyre távolodtak önmaguktól és egymástól.

Ezt az általános távolodást nevezte a kor haladásnak: tudományos, kulturális, gazdasági, társadalmi progressziónak. Az emberek egyre tájékozottabbak, felvilágosultabbak, kifinomultabbak, indirektebbek, vagyis civilizáltabbak lettek. És ebből kifolyólag egyre züllöttebbek, teszi hozzá Rousseau. Minél tudományosabban, kulturáltabban értekeznek az erkölcsről, annál kevésbé gyakorolják azt. Miközben egyre többet tudnak, de legalábbis beszélnek a jó természetéről, egyre többet veszítenek eredeti, primitív jó természetükből.

Pur état de nature („tisza természeti állapot”): ez az, amire Rousseau a morális univerzum tágulásának jelenségéből visszakövetkeztet. Az ő szemében ez az a szingularitás, amelyben egykor minden együtt volt, amelyben a társadalom törvényei nem érvényesültek. Nem érvényesülhettek, hiszen ebben a morális *Big Bang* előtti ősállapotban nem létezett társadalmi tér, idő és energia. A járni és vadászni szinte egyszerre tanuló, önfenntartásra korán érett ember a totális magány, a totális szabadság és egy végtelenül sűrű és forró természetes önszeretet (*l'amour de soi-même*) végtelenül kicsi világában élt. Önfelédlt mámorban.

Ez a világ abban az értelemben volt végtelenül kicsi, hogy itt az ember nem valamiféle Istenhez vagy valamilyen magasabb racionalitáshoz, netán egy közösséghez, hanem egyszerűen csak a saját magához való viszonyuláson keresztül létezett. Öntudatának nem volt semmi más alapja, mint a saját létezésének pusztá érzete (*le sentiment de l'existence*).

A morális *Big Bang* ennek az elementárisan ártatlan öntudatnak a szétrobbanása. Innen kezdődik az ember önmagától és másoktól való folyamatos távolodása, sűrű, forró önszeretetének kitágulása és kihűlése. Az önmagától való eltávolodás és elhidegülés abban áll, hogy többé már nem a saját, hanem a mások szempontjából lelkesedik önmagáért. A másoktól való távolodás viszont abban, hogy míg korábban, a vadonban való ritka találkozások alkalmával szívében rögtön természetes együttérzés és szájalom (*pitié*) ébredt embertársai iránt, az új, civilizált világban minduntalan beléjük botolva inkább csak a fejében ébrednek gondolatok arról, hogy az irántuk

mutatott szeretetéből és figyelméből előreláthatóan mennyi verődhet majd vissza rá.

Ez a Rousseau által *amour propre*-nak nevezett új, mások véleményén alapuló önszeretet tehát már valóban természetellenes, de önmagában az, nem pedig társadalmi szempontból, hiszen éppen a társadalmi lét teszi azzá. Az ember eredeti állapotát ez a természetellenes önszeretet – a hiúság, az önteltség és a büszkeség új, civilizációs érzelmei – torzították felismerhetetlenné.

Ha a civilizált tudat képes a morális univerzum tágulását haladésként, a nyitottság, a szabadság fokozatos térnyeréseként értelmezni és ünnepelni, az csak azért van, mert ez a tudat már minden ízében *konvencionális*. Az ilyen tudat pedig mindenre képes. Minden rosszra. A rousseau-i felfogás szerint a modern, felvilágosodott ember sötét szorongásának, alapvető boldogtalanságának egyetlen forrása a konvencionálissá vált tudat konvencionális önszeretete.

Az ember valamikor régen – ha nem is tizenhárom milliárd évvel ezelőtt – nem kiűzetett természetes önszeretetének Édenkertjéből, hanem felparcellázta azt. A hiúságon, önteltségen és büszkeségen kívül jutott jó termőtalaj még az irigységnek, gőgnek és dicsváagnak is.

A morális ősrobbanás elmélete persze – tudományos, asztrofizikai változatához hasonlóan – merő filozófiai spekuláció, és mint ilyen, tele van vitatható feltételezéssel. De még akkor is, ha Rousseau tévedett és az ember lényege szerint mégiscsak racionális és politikai, nem pedig *érzékeny* állat, s ha mégsem igaz, hogy a természet az összes faj közül az embert ajándékozta meg a leggyengédebb szívvel, szívre ható tanulság akkor is akad bőven.

Erősen vitatható az a feltételezés, miszerint eredeti állapotában minden ember jó, de jóval életszerűbbnek tűnik, hogy a jóság ott, ahol mégis előfordul, igencsak törekeny, s hogy összetöretésének legalkalmasabb közege a civilizált társadalmi lét.

A táguló morális univerzum elmélete nincs híjával empirikus igazolásnak: az emberek valóban folyamatosan távolodni látszanak önmaguktól és egymástól. Előbb-utóbb minden generáció ezt mondja, hangzik erre a konvencionális válasz. De mintha közben ez a hang is egyre távolodna.

Hogyan szeressük ellenségeinket?

A boldogság gyakran csak azért tűnik elérhetetlennek, mert túlságosan bonyolultnak képzeljük el. Persze a kor is bonyolult, vagy legalábbis elhitettük magunkkal, hogy az. Ebben a helyzetben talán már csak a merészen szárnyaló költői képzelet képes felismerni a tartós elégedettség és lelki béke egyszerű feltételeit. Inspiráló lehet például a nagy német költő, Heine felismerése, miszerint a csendes belső derűhöz az embernek nem kell több, mint egy szerény, zsúpfedeles lak, egy jó ágy, a kamrában friss tej és vaj, az ablakban virág, az ajtó előtt néhány sudár fa, és ha Isten teljessé akarja tenni a

boldogságát, akkor megadja azt az örömet, hogy azokról a fákról az ember hat vagy hét ellensége lógjon.

Igen. Ezek azok az ellenségek, akiket az Újszövetség tanítása szerint szeretnünk kellene. Ezenkívül áldanunk kellene azokat, akik átkoznak bennünket, jót tennünk azokkal, akik bennünket gyűlölnek, valamint imádkozni azokért, akik „háborgatnak és kergetnek” bennünket. Nem sok ez egy kicsit? Heine a maga részéről csak annyit tud garantálni, hogy megbocsát ellenségeinek – de csak azután, hogy már fellógatták őket.

Elvileg azért kellene olyan jól bánnunk a rosszakaróinkkal, mert ők is Isten teremtményei. De ez önmagában kevésnek látszik. Nem véletlenül, hiszen a szeretet parancsának való engedelmeskedés csak úgy nyer értelmet, ha engedelmeskedünk az „első és nagy parancsolat”-nak („Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből”). Így, és csak így érthető, hogy az embernek mit kellene szeretnie az ellenségein: közvetve az Urat.

A közismert empirikus bökkendő itt persze az, hogy az első és nagy parancsolat elhangzása óta a civilizált világ történelme olyan vérfürdők jószívevel egymásba érő sora, amelyet az Urat teljes szívükből szerető a gyakran ugyanettől a szenvedélytől áthatott ellenségeikkel közösen rendeznek. A felvilágosult ember – szkeptikusan tekintve erre a történelemre – alaposan meggondolja, hogy kinek engedelmeskedik és milyen ügyben. Szeretet dolgában például senkinek. Csakis önmagának.

Ahogy egyébként Isten is, aki a teológusok magyarázata szerint nem azért szeret bennünket, mert megérdemljük, mert bármivel lekötelezzük, hanem *csak úgy*, megmagyarázhatatlanul, spontánul, mondhatni Úri jókedvéből.

Mint láttuk, a Rousseau által népszerűsített feltételezés szerint történelem előtti, természeti állapotában az ember szintén csak úgy, jókedvében szerette önmagát, tehát nem azért, mert erre érdemesnek, szeretetreméltónak találta magát, és pláne nem azért, mert mások találták annak.

A másokkal való tartósan derűs együttélés, az ideális közösségi lét egyszerű feltétele az lehetne, ha az ember képes lenne eredeti, egészséges, spontán önszeretetét kiterjeszteni másokra. Ha tehát képes lenne bármiféle parancsolat nélkül, a maga számára is megmagyarázhatatlanul, úri jókedvéből szeretni embertársait – igen, még az ellenségeit is.

Az ilyen kollektív filantrópia lehetővé tenné, hogy egy egész közösség érezze magát ugyanolyan jól a bőrében, mint a természeti állapot vadembere a sajátjában. A baj csak az – és ebben a vademberrel szimpatizáló Rousseau-nak valószínűleg igaza van –, hogy az ember egy civilizált közösség tagjaként önmagához is csak civilizáltan, vagyis mások véleményén keresztül tud viszonyulni, tehát önmagát sem képes spontánul szeretni, nemhogy másokat.

A modern civilizált közösségi lét szinonimájává vált liberális demokrácia azonban Rousseau idealizmusa helyett a Thomas Hobbes féle *realpolitik* talajára épült, vagyis arra a felismerésre, hogy

a másokkal való együttélés sohasem lehet derűs, legfeljebb tartós (vérfürdőmentes). Mert eredeti állapotában sem az ember, sem az élete nem jó. A történelem és társadalom előtti természetes lét „magányos, szegény, cudar, brutális és rövid”.

A közös létünk tartósságának záloga tehát nem valamiféle kölcsönös filantrópia, hanem az eredeti cudarságunk és brutalitásunk fékentartására tett folyamatos, kollektív erőfeszítés. A civilizált lét az ártatlan ösztöneink – vagyis a felebarátainkkal szembeni ösztönös ellenérzés és az ellenségeinkkel szembeni spontán gyűlölet – elfojtásának eredménye.

Hogy természetes és ártatlan (mert szívből jövő) agresszivitásunk milyen félelmetes akadálya a civilizációnak, az abból látható a legvilágosabban – mondja Freud –, hogy elfojtása legalább annyi boldogtalanság okozója, mint az agresszivitás maga.

Modern létünket amiatt érezzük olyan bonyolultnak, és amiatt teszünk meg mindent, hogy még bonyolultabb, *fejlettebb, kifinomultabb, korszerűbb* legyen, mert mindaz, amit eddig elértünk, túl egyszerűnek, túl kevés kárpótlásnak tűnik azért, hogy nem hallgathatunk többé a szívünkre. De hát miért ne lehetne elég kárpótlás az, hogy most viszont az eszünkre hallgathatunk? Most, hogy felvilágosodtunk.

A felvilágosodás fő teoretikusa, Kant szerint a szívének, szenvedélyeinek engedelmessé ember morális szempontból nem különbözik egy darab kőtől, hiszen mindkettő olyan törvényeknek van kiszolgáltatva, amelyek megalkotásába nincs beleszólása. Szabadok csak akkor lehetünk, ha az eszünkre hallgatunk, ha képesek vagyunk a fizika törvényein kívül olyan törvényeknek is engedelmessékedni, amelyeket mi magunk hozunk.

A modern liberális demokráciáknak a hobbes-i *realpolitik*on túlmutató kincstári optimizmusa a mai napig ebből az önmagában megkapó kanti gondolatból táplálkozik. Vagyis abból, hogy a morális törvény ugyanolyan része a valóságnak, mint mondjuk a gravitáció, s hogy az ember mint szabad, racionális lény képes ugyanolyan kivételt nem ismerő szükségszerűséggel engedelmessékedni az elsőnek, mint a tárgyak a másodiknak.

Ennél józanabbnak, mondhatni racionálisabbnak tűnik az a freudi elképzelés, miszerint a moralitás, akárcsak a civilizáció, nem a lényegünket képező szabadságunk és racionalitásunk megnyilvánulása, hanem az irracionális ösztöneink, vágyaink és szenvedélyeink szabad folyásának útjába emelt gátrendszer. A gát és a víz viszonyában pedig az idő az utóbbinak dolgozik.

A modern kincstári morálpszichológia legmegkapóbb és egyben legveszélyesebb illúziója, hogy a moralitást és a civilizációt az ember belső lényege garantálja. Realistábbnak tűnik az az elképzelés, hogy ezt a garanciát csak valamilyen *külső* entitás adhatja: a közösség szintjén egy erőskezű uralkodó, mondja Hobbes, és az egyén szintjén egy erőskezű szuperegő, mondja Freud.

Az idő azért dolgozik e rendszerek stabilitása ellen, mert egyik entitás sem szerves része annak a közegnek, amelyet ural. A

szuperegő például olyan, mint egy megszállt városban hátrahagyott helyőrség, amelynek megújuló követeléseit a lakosság csak fogcsikorgatva és szívében a lázadás örök reményével teljesíti.

Ilyen követelés az is, hogy szeressük az ellenségeinket. Az ez ellen való lázadásban könnyen ragadtathatjuk magunkat költői túlzásra. A boldogságunk talán mégsem attól lenne teljes, ha ellenségeinket fellógathatnánk. De nem lehetne, hogy legalább jól kifenekelhessük őket?

A mizantrópia pogány vircsaftja

Egy öreg, beteg koldusnak van esélye az alamizsnára, de egy szegény filozófusnak aligha. Mert míg azt mindenki el tudja képzelni magáról, hogy idővel majd öreg lesz és beteg, azt szinte senki, hogy egyszer majd filozófiára adja a fejét. Általában nehéz együtt érezni olyan emberekkel, akiknek a helyébe nem tudjuk beleképzelni magunkat, és akiknek a baját egyfelől nem tartjuk komolynak, másfelől úgy ítéljük, hogy saját maguknak okozták.

Biasz – az ókori világ hét bölcsének egyike – szerint, van az embereknek egy komoly bajuk, amelyért magukon kívül senkit sem okolhatnak, de ami, legalábbis az olyan bölcsekből, mint ő, mégis együttérzést vált ki. „Az emberek többsége rossz”, mondta, illetve a legenda szerint írta a delphoi Apolló templom falára, ahová másik hat kollégája olyasmiket firkált, mint „Ismerd meg tenmagad!” (Khilón) vagy „Tarts mértéket!” (Szolón).

Az ókori filozófus az általa nem sokra tartott emberekkel való együttérzésének egyszer egy tengeri úton adott kifejezést. Hitetlen útitársai egy rettentő vihar kitörése után hitüket hirtelen meglévén, az életükért könyörögve nagy hangerővel fohászolni kezdtek az istenekhez. „Csitt!”, mondta nekik Biasz, „jobb, ha nem tudják meg, hogy itt vagytok”.

Az epheszoszi Hérakleitosz – akinek Hésziodosz, sőt Homérosz sem volt elég jó – igen nagyra becsülte Biaszt. Könnyen lehet, hogy éppen a miatt a graffiti miatt. Mert ő sem rajongott embertársaiért. Epheszosz felnőtt lakói jobban tennék, ha mind felkötnék magukat – mondta –, amiért száműzték közülük a legderekabbat, Hermodóroszt, mondván „köztünk egy se legyen legderekabb”.

Az emberiségtől való szenvedélyes idegenkedés persze nem a filozófusok monopóliuma, de azért mégis egyféle privilégium. Azoknak a kiváltságosoknak, akik mindennapi anomáliáiknál nagyobb dolgok miatt is szenvedélyre tudnak lobbanni. Az embergyűlölethez nagy lélek kell. Hiszen itt nem a „mindenki ostobább, alávalóbb nálam” primitív indulatáról van szó – erre minden valamire való kispolgár képes.

A kispolgár egyébként már csak azért sem engedheti meg magának, hogy másokat komolyan megvessen, mert ő mindig a mások véleményéből rakja össze az önbecsülését. Szükség lelkis megélheté-

séből neki csak arra futja, hogy olykor olcsó utánzatát adja a valódi mizantrópiának.

A valódi mizantrópia lényege nemcsak az, hogy önmegvetés nélkül tudjuk megvetni embertársainkat, hanem az is, hogy ezt árnyaltan, differenciáltan tegyünk. Arisztotelész szerint például a nagylelkű ember (*megalopszühosz*) a nála kisebb lelkűekkel szembeni idegenkedését nyersen, kíméletlenül mutatja ki, ha azok rangban, gazdagságban fölötte vannak, míg visszafogottan megvető, vagyis udvarias az e tekintetben alatta állókkal. Úriember csak az erősebbet bántja, a gyengébbel elnéző. Az arisztokrata mindig udvariasan megkéri a cselédeit azoknak a szolgálatoknak az elvégzésére, amelyek megtagadása egyébként nem áll szabadságukban. Az őt utánzó kispolgár parvenü viszont parancsolgat nekik, mert létszükséglete, hogy a velük szembeni fölényére minden pillanatban emlékeztesse őket – és önmagát.

Ma már Biasz, Hérakleitosz vagy az arisztotelészi gentleman nem annyira bölcsnek vagy nagylelkűnek, mint egyszerűen arrogánsnak tűnik. Az emberek többsége hiperérzékeny „az emberek többsége” kezdetű minősítésekre. A mizantrópiával szembeni ellenézés azóta vált általánossá, amióta a kereszténység intézményesítette ezt a szenvedélyt, vagyis amióta (nagyjából Szent Ágoston óta) fenntartja magának az ember leminősítésének kizárólagos jogát.

Keresztény értelmezésben a filozofikus, arisztokratikus embergyűlölet közönséges eretnokség. Egyedül Isten ítélkezhet. Az új időszámításban ő az egyetlen gentleman. Az új nagylelkűség a pogány megalopszühosszal ellentétben nem arról ismerszik meg, hogy megveti azokat, akik megvetésre méltók, hanem éppen arról, hogy szereti azokat, akik szeretetére méltatlanok. A teremtő, Úri jókedvében könyörületünk velünk, annak ellenére, hogy ellenszegültünk az akaratának, hogy *valamennyien* esendők, gyarlók, bűnösök vagyunk.

Az egyenlőség keresztényi elvétől ma sem illik eltérni, de ma már nem kell ilyen súlyos szavakat használnunk. Elég úgy beszélni, hogy „*mindannyian* megérjük a pénzünket”, de mondhatjuk Rousseau-val akár azt is, hogy „eredendően *mindannyian* jók vagyunk”. Végül is egyre megy, hogy neki vagy Ágostonnak van igaza. A lényeg az, hogy morális értelemben senkit se hagyjunk leszakadni vagy kilógni a sorból: senki se legyen a legbűnösebb, és egy se legyen közöttünk a legderekabb.

Magánvállalkozásként a mizantrópia tehát már régóta pogány vircsaftnak számít. Ez persze nem jelenti azt, hogy ne akadnának olykor mégis ilyen magánvállalkozók. Szent Ágoston után ezer évvel például Montaigne számára csak annak eldöntése okozott gondot, hogy sírni vagy nevetni való-e az emberi színjáték. Egyik esszéjében azon tűnődik, hogy az antikvitásban „síró filozófus”-ként is ismert Hérakleitosz vagy „nevető filozófus”-ként emlegetett Démokritosz embergyűlölete volt-e adekvátabb.

Montaigne végül is Démokritosz attitűdjét találja elfogadhatóbbnak. Nem azért, mert nevetni kellemesebb, mint sírni – mondja –, hanem mert nevetéssel mélységesebb megvetés fejezhető ki, és még

így sem olyan mélységes, mint amelyet megérdemelnénk. Nem annyira szerencsétlenek és gonoszak vagyunk – teszi hozzá –, mint inkább hiúk, ostobák, közönségesek és hitványak. (A többes szám első személy használata itt ne tévesszen meg senkit. A szerzőből az udvarias gentleman beszél így, és nem az intézményesített, kereszténydemokratikus mizantrópia.)

Jó kétszáz évvel később egy másik magánvállalkozó, Goethe már kevésbé visszafogottan fogalmaz: „Semmi sem olyan visszataszító, mint a többség, mely nem áll másból, mint néhány életerős vezérből, vagyis gazfickóból, akik minden helyzetet a maguk hasznára tudnak fordítani, a gyengékből, akik alkalmazkodnak hozzájuk, és a tömegből, amely utánuk totyog, miközben a leghalványabb sejtelve sincs arról, hogy mit is akar.”

Hogy az emberek többsége valóban rossz-e, az persze egy empirikus kérdés, amelynek eldöntésébe a többségnek nincs beleszólása – ha másért nem, hát mert nem ér rá. De amióta a politikába intézményesen beleszólhat, azóta vannak intézményesített szószólói, védelmezői is. Ők a nép barátai, akik úgy tudják, hogy az emberek többsége jó. A nép jó, csupán gonosz és hitvány tanácsadói, az általa megválasztott vezetői rontják meg, vezetik félre olyan mértékben, hogy nem tud jobb vezetőket választani.

Van olyan nép, amelyik nem pirul bele ebbe a logikába? A mizantrópia klasszikusai ennél azért többet feltételeznek az emberről. Talán túl sokat is. Azt mondhatnánk, hogy az emberszeretet beszél belőlük. Különben Biasz nem intette volna hallgatásra útitársait. Valamint Hérakleitosz sem vágott volna állandóan olyan morgorva, és Démokritosz sem olyan vigyorgó képet. Mindketten kínjukban tették.

Robinson Crusoe, avagy egy külkereskedő kalandjai

A nosztalgia manapság a hét főbűnök egyikének számít. Olyasminek, mint a középkorban a falánkság. Bűnösen rossz modornak minősül többet akarni annál, mint amit a saját kora az ember tányérjára tesz. Ilyenfajta falánkság volt a 19. század romantikus vágyódása a középkor után. Az egész századot átható neogótikus hevület tárgya egy nyersebb, vadabb és egyszersmind tisztább, őszintébb szenvedélyektől fűtött távoli világ volt.

A krónikások és történészek Froissart-tól Burckhardtig és Huizingáig egy olyan középkorról írnak, amelyre a közép, a köztes, a mérsékelt egyáltalán nem volt jellemző. A zaj és a csend, a városok és a falaik alatt rögtön kezdődő vidék, az egészség és a betegség, a paraszti nyomor és a nagyúri fényűzés, az állati tudatlanság és a ma már elképzelhetetlen deákos műveltség közötti drámai különbségek éles kontúrokkal rajzolták ki a mindennapi életet.

Éz a kor nem ismerte a nagy terekben egyenletesen szétáradó mesterséges hőt és fényt: a tél hidege a kemencétől vagy kandallótól néhány lépésre jéghideg volt, a holdtalan éjszakák sötétje a gyertyák

és fáklyák fénykörén túl vaksötét. A kolostorok és templomok az ördög ellen épült erődítményekként magasodtak; falaikon kívül mindenkinek, minden pillanatban magának kellett megvívnia a gonosszal, és köztes megoldás itt sem lehetett, hiszen az ördöggel kötött kompromisszum egyszerűen a „bűn” perifrázisának számított. A súlyos büntett elkövetőjének sorsa is rendszerint kétesélyes volt: vagy abszolút kegyelemben részesült, vagy abszolút felnégyelték.

Ebben a korban a királyságok, hercegségek nem a békére, az emberiség érdekeire vagy más körmönfont ürügyekre, hanem a gyönyörűsége bosszúra (*bella vendetta*) való nyílt hivatkozással indítottak egymás ellen háborúkat. Általában szokás volt az elemetáris érzelmeknek ország-világ előtt szabad kifejezést adni. Nem egyszer előfordult, hogy az egymást érő körmenetek, díszpompás temetések, nyilvános kivégzések és szabadtéri prédikációk alkalmával összegyűlt tömegben valóságos sírógörcs lett úrrá. Az ilyesmi magasabb körökben sem volt ritka. Az 1435-ben Arrasban összeülő béketárgyalás résztvevői például a jelentések szerint „a követek beszédei hallatán megindultságukban földre rogytak, sóhajtoztak és zokogtak”.

Az őszinte lelkesedés és az őszinte kétségbeesés váltakozó, hangozó és látványos kitörései már különös, egzotikus viselkedésnek tűntek a felvilágosodott 19. században, amikor a kor egyik diagnosztikája, Thoreau szerint az emberek többsége csendes kétségbeesésben élt. Kortársa, Kierkegaard az akkori jelenről készült látletében (*Két kor*, 1846) arról beszélt, hogy ez a szenvedélytelenség kora, amelyben még az öngyilkos sem kétségbeesésében végez magával, helyett a tetteire való hosszas készülődés emészti el; életének nem megfontolásból vet véget, hanem a megfontolásba hal bele. Az éles kontrasztok elmosódásának, a különbségek kiegyenlítésének kora ez, amikor senki sem akarja személyesen lerángatni a magasból a kiválót, a nagyszerűt, de ha ezekről bebizonyosodik, hogy merő fikciók, az mindenkit elégedettséggel tölt el.

A felvilágosodás projektjének előrehaladtával, vagyis a fény egyenletes szétáradásával a korábban tömörnek, mozdíthatatlannak látszó magas tekintélyek, entitások egyre-másra lelepleződtek. Az emberi létnek keretet adó értelem és jelentés, tehát az őszinte lelkesedés vagy kétségbeesés végső forrásairól sorra bebizonyosodott, hogy merő fikciók, a homályban tapogatózó képzelet termékei.

A 20. század első felében elterjedt, *strukturális* musként emlegetett nézet szerint minden struktúrának, entitásnak csak annyi értelme, jelentése lehet, amennyit az alkotóelemei közötti különbségek kiadnak. (A nyelvi jeleknek például csak az egymástól való különbözőségük ad jelentést, nem az, hogy egy, a nyelvi struktúrán túli úgynevezett valóságra utalnak.)

Ha minden jelentés, értelem viszonylagos, ha semmi sem *abszolút*, az azt jelenti, hogy a régi, középkori értelemben semmit sem lehet komolyan venni. Ha ráadásul az emberi lét struktúrájának alkotóelemei közötti különbségek is kiegyenlítődnek, elmosódnak,

akkor előbb-utóbb még a *relatív* értelem és jelentés is elenyészik, akkor ezt a létet még viszonylag sem lehet komolyan venni. Nincs semmi, ami miatt akár viszonylag is érdemes lenne földre rogyva sóhajtozni és zokogni.

Sag schon, akkor hát az élet nem komoly dolog, és akkor nem jelent komoly veszteséget a városnak és vidéknek egy agglomerációs régióban, a csendnek és zajnak egy alapzajban, vagy az állati tudatlanságnak és műveltségnek a tömegkultúrában való kiegyenlítődése sem. Valami értelmet és jelentést generáló különbség legalább közöttünk, emberek között azért mégiscsak marad. Ha más nem, hát az, hogy kinek mennyi pénze van.

A modernkori nagy kiegyenlítődes irodalmi műfaja a regény, amely műfaj egyik első népszerű darabja, Defoe *Robinson Crusoe*-ja a köztesség, a középosztálybeli lét dicshimnuszával kezdődik. A világot látni, szerencsét próbálni induló ifjú Crusoe-t apja két és fél oldalon át próbálja lebeszélni tervéről, mondván, hogy ilyesmibe az emberek csak az őszinte (naiv) lelkesedés és nagyravágyás, vagy az őszinte (végső) kétségbeesés állapotában vágnak bele. A szerencsét legjobban ott helyben csinálhatja meg úgy, hogy szorgalmas, kitartó munkával kiérdemli családi jussát, a középosztályhoz való tartozást. Ezt a köztes státuszt nemcsak az alsóbb, de a felsőbb osztályok is irigylik: különösen a királyok panaszkodnak a nagyszerű dolgokra való születés nyomasztó terhéről.

A tisztos, kényelmes középosztálybeli létnél nagyszerűbb dolgokra vágyó ifjú az atyai tanácsot semmibe véve mégis nekivág a nagyvilágnak. Innen azután egy lakatlan szigeten való hosszabb tartózkodással és más viszontagságokkal megszakított, sikeres nemzetközi üzletelés után tér vissza, hogy végre átadhassa magát a tisztos, kényelmes középosztálybeli lét örömeinek. Mint utólag kiderül, az apa és fiú közötti egyetlen nézetkülönbség csupán abban állt, hogy apja elképzelésével ellentétben az ifjú Crusoe nem ügyvéd, hanem külkereskedő akart lenni kezdettől fogva.

A 19. század neogótikus hevületében élőknek is egy nagy utazásra fájt a foguk, de nem azért, hogy onnan a tisztos és kényelmes túlélés eszközeivel megrakodva térhessenek vissza, hanem azért, hogy megtudjanak vagy legalább megsejtsenek valamit a túlélésük értelméről és jelentéséről. Robinson Crusoe szenzibilis eksztázisa helyett egy szuperszenzibilis eksztázisra vágytak, mert nem hitték el a saját koruknak, hogy az ember szenvedélyeinek nincs, nem lehet több, más tárgya, mint amit az érzékei és érzékszervei elé tárnak. Nem voltak empiristák. Ez pedig ma a hét főbűn egyike. Akárcsak a nosztalgia.

Néma szolidaritás a bordélyban

Az állattól senki sem várja el, hogy elvei legyenek, a civilizált ember azonban elképzelhetetlen ezek nélkül. Elveken általában azok a politikai, morális, vallásos, netán metafizikai nézetek értendők,

amelyeknek civilizált társaságban nem illik hangot adni. Illik viszont néma elszántsággal, szenvedélyesen ragaszkodni hozzájuk, velük összhangban cselekedni és az ilyen elvszerű tettek kellemetlen következményeit semmibe venni. Az ember legyen következetes.

Nagyobb felfordulás, baj (polgárháború, háború, világégés stb.) akkor szokott lenni, amikor elveikhez ragaszkodó emberek csoportjai hajlandók a végsőkig következetesek lenni egymással szemben. Valahol azért ennek is véget kell érnie; az általános felfordulás hosszú távon senkinek sem jó; a következményeket előbb-utóbb következményszámba kell venni. Az embert emberszámba – persze csak elvi alapon.

A miénktől eltérő elvekhez ragaszkodó embertársainkat elvi alapon emberszámba venni annyit tesz, mint belenyugodni a létezésükbe, megtűrni, kiállni, elszenvadni őket, dacára annak, hogy a lelkünk mélyén úgy érezzük, erre a nagyvonalúságra valójában nem szolgálnak rá.

Az ilyen nagystílusú gesztushoz azonban méltatlan az „egymás elszenvadása, elviselése” megfogalmazás. Elegánsabban, civilizáltabban hangzik – és ezért civilizált emberek között méltán népszerű – a „szenvadás, nyomorúság” értelmű ógörög *tálasz*-ból származtatott „elszenvadni, elviselni” értelmű latin *tolerare*-ből nyert „tolerancia”. Ez a megfontolás vezethette a 19. század közepén a párizsi hatóságokat is, amikor az elvi (tudományos, higiéniai) alapon megszervezett bordélyokra a tolerancia házaiként (*maisons de tolérance*) utaltak.

Régen a keresztény egyház többek között azzal gyakorolt folyamatos nyomást a hívők lelkiismeretére, hogy elvárta tőlük a felebarátaik és az ellenségeik iránti lelkesedést. Az új, felvilágosodott kortól joggal lehetett remélni, hogy a vallásos dogmákkal együtt majd ettől az állandó lelki stressztől is megszabadítja az embert. Hiú remény volt, ez ma már világos. Mert a liberális demokráciák most meg azt a morális kötelezettséget akasztják állampolgáraik nyakába, hogy tolerálják egymást.

Míg régen azért kellett szeretnünk az ellenségeinket is, mert állítólag ugyanolyan bűnös lelkek, mint mi, most azért kell elviselnünk őket, mert állítólag ugyanolyan jók, vagy ha mégsem, arról nem ők tehetnek, hanem a rossz gyerekkoruk. De elveinkkel, józan eszünkkel összeegyeztethetetlen, felfoghatatlanul idegen nézetekbe ütközve, erre a magyarázatra csak annyit mondhatunk, hogy *ilyen* rossz gyerekkor a világon nincs.

Az elviselhetetlen nézetek elviselése, a velük való együttéléssel járó erőfeszítés olyan kimerítő tud lenni, hogy előbb-utóbb óhatatlanul felmerül a nézeteinkkel való egyeztetésük lehetőségének ötlete. A teológiában az egymástól idegen dogmák, elvek, nézetek egyeztetését szorgalmazó irányzatot *szinkretizmus*-nak hívják. A fogalom kétezer éves történetének vázlatából elég világosan kitetszik, hogy milyen esélye van az emberiségnek egy ilyen irányzat sikerére.

A történet biztatóan indult. Plutarkhosz *Moraliájának* „A Testvéri szeretetről” (*Peri Philadelphias*) című fejezetében arról beszél, hogy mennyire üdvös testvéreink barátaival barátságosnak, ellenségeivel

pedig ellenségesnek lenni, vagyis úgy tenni, mint a krétaiak, akik bár gyakran viszálykodnak, háborúznak maguk között, külső ellenség támadásakor mégis rögtön összefognak. Ez a szinkretizmus, vagyis amikor együtt (*szin*) vannak a krétaiak (*kretoi*).

Talán nem meglepő és talán rossz ómennek is tekinthető, hogy a filológusok már kezdetben sem tudták és ma sem tudják egyeztetni a nézeteiket ennek a nézetegyeztetés jelölésére szolgáló elegáns szónak az eredetét illetően. Mert vannak olyanok, akik szerint itt a *szin* és a „keverék” jelentésű ógörög *krászisz* kombinációjáról van szó, ami így az „összekeveredés” jelentést adja ki.

A 16. század elején kiadott ókori közmondásgyűjteményében rotterdami Erasmus mindenesetre Plutarkhosz történetét és értelmezését idézi. A humanista gondolkodó ezzel a gyűjteménnyel is az antik és keresztény nézetek összekeverésén vagy egyeztetésén fáradozott, a szinkretizmus fogalmát pedig a katolikusok és protestánsok összebékítéséért folytatott kampányában vetette be.

Jó száz évvel később egy helmstedti teológiai professzor, Georg Calixt angliai, hollandiai, itáliai és franciaországi tanulmányútjáról visszatérve arra a – lutheránus teológus kollégáinak meggyőződésével ellentétes – következtetésre jutott, hogy a katolikusok is keresztények. A szinkretizmus szószólójaként írásaiban többek között azt is megkockáztatta, hogy attól még senki sem lesz kevésbé keresztény, ha elismeri a pápa hívők fölötti tekintélyét, vagy hajlandó áldozatnak hívni a mise szertartását.

Ebből óriási botrány, évtizedeken át húzódo intellektuális polgárháború lett. Lipcse, Jéna, Marburg és Strasbourg tudós professzorai egyszerre támadtak Calixtra: a különböző vallások elvtelen összekutyulásával vádolták. A 18. században a „szinkretizmus”-t már mint bejáratott szitokszót vágták olyan papok és lelkészek fejébe, akik a terjeszkedő gyarmatvilágban alapított misszionárius egyházak vezetőiként felelőtlen egyeztetésbe fogtak a keresztény doktrína és a helyi lakosság vallásos elképzelései között.

A 19. század második felének összehasonlító vallástörténései a hellenisztikus és római világ vallásos életét jellemezve „szinkretikus”-on egyszerűen a lelki-szellemi értékek legalacsonyabb közös szintjén való egyeztetésből előálló általános és teljes morális és intellektuális zűrzavart értettek.

Erasmus és Calixt számára a krétaiak esete azt példázta, hogy mindig lehetséges a szolidaritás még olyan emberek között is, akik egymás elveit, nézeteit elviselhetetlennek találják. A kérdés csak az, hogy feltétlen szükség van-e ehhez valamilyen külső, közös ellenségre. A krétaiaknak ez nem volt kérdés, de hát ők nem is voltak humanisták.

A reneszánsz és barokk humanisták szemében a kereszténység ellenségei (muzulmánok, zsidók és általában a hitetlenek) is közös ellenséget jelentettek, de nekik azért voltak egy modern liberális szív számára ismerős kétségeik. Erasmus értelmezésében például Jézus maga volt a számkivetettekkel való együttérzés megtestesülése, és mint ilyen, az elviselhetetlen, elszenvedhetetlen, deviáns hitekkel,

nézetekkel szembeni tolerancia első és legfelsőbb szponzora. Ennek a példának a követése azonban még a nagy humanistának sem mindig sikerült.

Az európai humanizmus örököseiként a keresztény doktrína helyett ma a liberális demokratikus elveket, nézeteket tekintjük az emberi szolidaritás legméltóbb tárgyának. Ehhez képest feltűnő, hogy szolidaritást rendszeresen inkább a saját jól felfogott elveink, nézeteink iránt mutatunk. Néma szenvedéllyel ragaszkodunk hozzájuk, miközben némán szenvedve viseljük a másokét. Modern liberálisokként tolerálunk és hellenisztikus rómaiakként szinkretizálunk, vagyis a legalacsonyabb közös szinten egyeztetjük a nézeteinket. Mint egyetlen nagy *maison de tolérance* lakói.

A lelketlenség eufóriája

Szenvedélyeink tárgya mindig valami olyasmi, aminek a hiánya kisebb-nagyobb szenvedést okoz. Minél jobban szenvedünk a hiánytól, annál szenvedélyesebben törekszünk a pótlására. Ösztönösségével, természetességével az ilyen elszánt igyekezet ösztönös együttérzésünket, de legalábbis elismerésünket váltja ki. A szenvedélyes emberben olyan embert látunk, aki nem törődik bele a szenvedésbe.

Ezen az alapon akár meg is hatódhatnánk a saját felvilágosodott, romantikus korunktól, amely egyfelől azt hirdeti, hogy semmi sem olyan valódi, mint a szenvedés, másfelől azt, hogy ez a legvalódibb emberi jelenség egyáltalán nem szükségszerű, és egyáltalán nem kell beletörődnünk, mert a történelemben most először minden eszközünk megvan a végső felszámolására.

Ezen az alapon visszautasíthatjuk Kierkegaard vádját, miszerint mi modernnek egy különlegesen flegmatikus, szenvedélytelen korban élünk. Hiszen ennél elszántabban, vehemensebben, tehát szenvedélyesebben az ember még sohasem igyekezett pótolni a jólét, a kényelem, az egészség, a higiénia, az egyenlőség vagy a szabadság hiányát. És azt sem lehet mondani, hogy ez az igyekezet hiábavaló lenne. Végtére is nem véletlen, hogy az utóbbi száz évben negyedszereződött a föld lakossága.

Az ember szereti jól érezni magát (még a mazochista és az askéta is, bár ők a szenvedés ingyenceiként sajátos kerülővel jutnak el a jó közérzetükig). A manapság világszerte elterjedt új, angolszász-amerikai felfogás szerint jól érezni magunkat annyit tesz, mint jól tölteni az időt (*to have a good time*). És valóban, mi lehet számunkra ennél fontosabb, ha már az időnket valahogy el kell töltenünk? Attól persze még messze vagyunk, hogy mindenki számára hozzáférhetővé tegyük az új józanság, a pragmatizmus nevében meghatározott jó időtöltés feltételeit, de a jelek szerint helyes úton járunk. Fajunk sikere kézzelfogható bizonyítéka annak, hogy ma jobb buli embernek lenni, mint valaha.

A régi józanság szempontjából azonban korántsem nyilvánvaló, hogy az ember számára semmi sem lehet fontosabb a jó közérzeté-

nél. Ennél fontosabb például, hogy ő maga jó-e. Az olyan régiek, mint Szókratész vagy Arisztotelész szerint az időt csak az töltheti jól, aki maga is jó, vagyis aki az üdvösségét nem a szenvedélyeire, hanem sajátosan emberi tulajdonságára, a racionalitására támaszkodva keresi.

Az üdvösség vagy boldogság ógörög megfelelője, az *eudaimonia* az olyan kiteljesedett, kivirult ember jellemzésére volt használatos, aki magának a racionális természetnek (a kozmosznak) a védelmét élvezte úgy, hogy egy jó (*eu*) szellem/istenség/démon (*daimon*) irányította a lépteit. Ez tehát nem egy állapot, nem valami hangulat. Itt nem az a legfontosabb, hogy hogyan érzi magát az ember, hanem hogy miként viselkedik, cselekszik, miként fest ő maga és egész élete mások, de legfőképpen az istenek előtt.

A buliban szerethető jó hangulat, az *euphoria* szó szerint a „jól viselés” képességét jelenti: *eu* („jól”) + *pherein* („viselni”, „túrni”). Az eufórikus állapotot az ember maga idézi elő önmagának, hogy jobban tűrje, könnyebben tudja elviselni azt a szenvedést, amely elől természeti vagy démoni támogatás nélkül még a legjobb buliban sem menekülhet.

Mi felvilágosodottak nem kérünk a természet és démonainak támogatásából, és a természetből magából sem *kérünk*, hanem *elve-szünk* – annyit, amennyit társadalmi céljaink megvalósításához, értsd a nagy buli üzemeltetéséhez szükségesnek látunk. Eufóriánkat úgy idézzük elő, ahogy tudjuk. Nonstop intravénás zenével, játékkal vagy éppen nonstop munkával, szerzéssel, rendezkedéssel, utazással vagy bármilyen *l'art pour l'art* jövés-menéssel, tevékenységgel – mindegy, csak ne legyen vége. Ne legyen fennakadás, csend, szünet.

Egy tartósabb eufórikus (érezstelenített) állapot kedvéért készek vagyunk meghatódni a saját modern, demokratikus korunktól. Attól, hogy mennyire sokfélék vagyunk, és ahhoz képest, hogy *gyakorlatilag* semmi közünk egymáshoz, milyen jól tűrjük, toleráljuk egymást, és milyen kikezdetlenül szolidárisak tudunk lenni az átlagfelettel, a kivételessel, a nagyszerűvel, az emelkedettel, a fenséges-sel, a bonyolulttal, a szubtilissal, egyszóval mindazzal szemben, amihez *elvileg* nincs és nem is lehet semmi közünk.

Oscar Wilde szerint a régi görögökre az jellemző, hogy a ruhá-juktól, a középkoriakra, hogy a testüktől, a modernekre pedig, hogy a lelküktől szabadultak meg. Az kétségtelen, hogy a görögök hajlamok voltak a viruló, jól hangolt, edzett emberi testre a láthatóvá vált kozmikus racionalitásként tekinteni; az ógörög *gümmasz* – ami egyszerre jelent „edzett”-et, és „meztelen”-t – pedig híven őrizi az akkori *gümmaszionok*ban folytatott szégyentelenül keresztényietlen testgyakorlás emlékét.

A klasszikus szókratészi-platóni felfogás szerint persze nemcsak a ruha, de a test is elfedheti azt, hogy egy ember valójában mit ér. Egy ember valójában annyit ér, amennyit a meztelen lelke. Ezt az elképzelést fejlesztette tovább a keresztény középkor, ahol a *gümmasztiké* helyét az *aszkézisz* vette át. Az *aszkézisz* is „edzés”-t,

„gyakorlatozás”-t jelent (az *aszketosz* „atléta”-t), de az edzés célja itt már kifejezetten a testnek a lélekre való lecsupaszítása.

A modern, felvilágosodott társadalmi lét attól jó buli, hogy itt nem kell erényesnek, erkölcsösnek, tisztességesnek, vagyis „jó”-nak lenni ahhoz, hogy jól tölthessük el az időnket. A régiek ezt a jóságot egy mai felnőtt ember számára értelmezhetetlen természeti vagy kozmikus racionalitáshoz, *logosz*hoz való igazodással azonosították, az igazodás vagy harmonizálás szervét pedig a „lélek”-kel.

Új, tudományos józanságunk nem ismer ilyen mindent átfogó racionalitást (s így lelket sem). A mi jó közérzetünk szempontjából mellékes, hogy létezik-e ilyesmi. Egyszerűen nincs szükségünk rá, ahogy – mint kiderült – a fény terjedéséhez sem szükséges az éter, a „semmi, mely mindent összeköt”.

Persze akadtak a régiek között is tisztánlátó elmék. Epikurosz például azon a nézeten volt, hogy mint minden más, mi emberek is atomi részecskékből állunk, ezeket a részecskéket a tökéletes semmi választja el egymástól, és ugyanez választ el bennünket az istenektől, akik valahol máshol laknak és fütyülnek ránk.

Nagyjából mi is ezt gondoljuk, és cserébe viszont fütyülünk az istenekre, illetve arra hogy léteznek-e. Kozmikus maffiózókat sejtünk bennük, akik a ránk erőltetett gondoskodásukért moralitás, racionális önmérséklet, önuralom, vagyis *logosz*harmonizáció formájában kívánják behajtani a védelmi pénzt.

Ha atomokból állunk, természetes, hogy atomi érdekeink mozgatnak bennünket. Nincs lelkünk, de ez nem jelenti azt, hogy nincsenek szenvedélyeink. De mi csak testi hiányokat ismerünk, ezek pótlására törekszünk elszánt igyekezettel. Moralításra azért nincs szükségünk, mert a történelemben elsőként rájöttünk, hogy önuralom helyett sokkal jobban járunk a természet fölötti uralommal. Így ugyanis reális esélyünk van arra, hogy egyszer majd tényleg minden hiányt pótolhatunk.

Szenvedélyesek vagyunk, mert nem törődünk bele a szenvedésbe. A homályos, külső erőknél kiszolgáltatott *eudaimonia* helyett ragaszkodunk a magunk indukálta eufóriához, a *gümnasztiké* helyett pedig kedvenc sportágunk a fordított vagy negatív aszkézis, más néven hedonizmus: a lélekeknek a testre való lecsupaszítása. *We are having a good time.*