A XVIII. SZÁZAD KÜLFÖLDI SZAKIRODALMÁRÓL

Padányi Klára

A XVIII. SZÁZAD ÉS A FELVILÁGOSODÁS FRANCIA IRODALMA AZ ÚJABB FRANCIA IRODALOMTÖRTÉNETÍRÁS TÜKRÉBEN

A XVIII. századi irodalom Franciaországban a második világháború óta valóságos reneszánszát éli. Számtalan korabeli mű jelenik meg, melyek közül kiemelkedik az Enciklopédia nagyszabású új kiadása. E 32 kötetnek a tartalma és stílusa egy oly társadalom törekvését és gondjait tükrözi vissza, melynek gazdasági, társadalmi, szellemi fejlődése viharos gyorsasággal haladt előre s bontakozott ki. Jean Fabre a „Revue d'Histoire Littéraire de la France" c. folyóiratnak a XVIII. századdal foglalkozó különszámához írt bevezetése[1] vitába száll Barrès-val, aki századunk elején a megfellebbezhetetlenség igényével ítélte el a „felvilágosodás" századát, s vele szemben állítja, hogy a XX. század emberének még van miben „tanácsot kérnie" e századtól. Annak, amit ma gondolunk és teszünk, mély gyökerei az Enciklopédia embereinek gondolkodásában és cselekvésében rejlenek. Számos egyéb megnyilatkozását is tapasztalhatjuk a XVIII. századi irodalomkutatás felvirágzásának. Sorra emlékeznek meg világszerte a kor nagy gondolkodóiról (Montesquieu-ről, Voltaire-ről, Diderot-ról, Rousseau-ról); a folyóiratok különszámokat adnak ki; a szakértők időszakonként nemzetközi kollokviumokra gyűlnek össze[2]. Már két ízben ülésezett a felvilágosodás századával foglalkozó nemzetközi kongresszus (1962-ben és 1966-ban). Végül a XVIII. századi Kutatások Társaságának már több csoportja működik a nagy francia egyetemeken. A társaság többek között azon fáradozik, hogy külön folyóiratot jelentessen meg, amely a XVIII. századdal fog foglalkozni. Ez a nagy aktivitás természetesen világszerte befolyásolja a kutatókat. Jelen tanulmány, amely az utóbbi két évtized franciaországi kutatásait ismerteti, természetesen nem tarthat igényt arra, hogy beszámoljon az összes ott befejezett, vagy éppenséggel folyamatban levő munkálatok hatalmas területéről, és be kell érnie azzal, hogy csak megközelítő fogalmat adjon erről a munkáról. Véleményünk szerint az ismertetéshez választott kronológiai sorrend felel meg a leginkább annak a törekvésünknek, hogy tájékoztassuk a XVIII. század magyar szakértőit.

[1] R.H.L.F. 1968. 3–4. sz. E szám – gazdag terjedelemben, 377–711. – J. FABRE prezentációja után, amely határozottan kiemeli a felvilágosodás aktualitását (Présence des Lumières), a leghangsúlyosabb tanulmányokat a *Philosophes* rovatban közli, itt is J. L. LEUTRAT-nak a Neveu de Rameau keletkezéséről szóló tanulmánya és L. G. CROCKERÉ emelkedik ki, amely (Docilité et duplicité chez J. J. Rousseau, 448–469) láthatólag Starobinski nyomain halad. – A XXXVIII. Lettre persane egyik forrásával foglalkozik B. MAGNÉ, s Vauvenargue egy ismeretlen kéziratáról szól J. L. VISSIERE. A *Personnages* rovatban Saint-Simon, Marivaux, Beaumarchais és Chénier-problémákról esik szó, lényegében mikrofilológiai szinten, de nagy elmeéllel. A *Correspondances* alatt Mme du Deffand ismeretlen leveleit, ismeretlen Voltaire leveleket, D'Holbach kapcsolatait világítják meg. *Romanciers* alatt Lesage-ról, Prévost egy költői képéről (sír-költészet!), a Liaisons dangereuses keletkezéséről és de Sade elveszett regényének kiadatlan töredékeiről olvasunk. Az összehasonlító, eszme és stílustörténeti érdeklődés és módszer csaknem mindegyik írásban jelen van, explicite nem jelentkezik. – Igen gazdag (638–686) a Comptes Rendus kritikai rovata. Kiemelkedik *Pizzorusso* Fontenelle-könyvének, G. *Atkinson* posthumus The sentimental Revolution (1690–1740)-jának, *Spink* szabadgondolkodásról szóló könyvének, A. *Adam* a XVIII. század első fele filozófiai mozgalmáról szóló monográfiájának, *Pomeau* L'Europe des Lumières-jének, és kritikai kiadásoknak (La Henriade: O. R. *Taylor*, Chénier: L'Invention; P. *Dimoff*) monográfiáknak (F. *Scarfe:* A, Chénier: His Life and Work . . .), a nagy sorozatoknak (Studies on Voltaire, Annales de la Société J.-J. Rousseau, 32.) bírálata, köztük *Crocker* és Anicet *Sénéchal* értékes írásainak ismertetése (ez utóbbi Rousseau és Madame Dupin kapcsolatáról írt).

[2] A „Centre Aixois d'Études et de Recherches sur le XVIIIe siècle." által eddig szervezett kollokviumok:

1964: *L'Abbé Prévost et son temps* (Publications des Annales de la Faculté des Lettres d'Aix en Provence, nouvelle série, n. 50, 1965).
1965: *Le Curé Meslier* (Actes parus dans les Publications de la Société d'Études Robespierristes, 1966.)
1966: *Le Marquis de Sade et son temps* (Actes parus á la librairie A. Colin.)
1967: *Les Mirabeau et leur temps* (Actes, parus dans la Collection des Annales de la Révolution Française).
1968: *La Régence,* 1715–1723.

I. *Átfogó művek*

1962 júliusában, a felvilágosodással foglalkozó kutatók első nemzetközi kongresszusán Roland Mortier[3] így vetette fel a kérdést: „Egység vagy hasadás jellemzi-e a világosság századát?" A szerző bőséges példaanyagon bizonyítja be, hogy ez a század (1680—1785 vagy 1715—1815) tudatában volt egységének és törekvéseinek. Az eszmék irodalmának történetével foglalkozó francia kutatók hajlamosak arra, hogy kettévágják ezt a századot (egy filozófiai és egy szentimentális korszakra). Általában 1750-et emlegetik a cezúra pillanataként. Ebből — tudatosan vagy tudattalanul — az következik, hogy a kor második felét a romantikához kapcsolják, s ezáltal részben megfosztják tartalmától és teljesen új módon szemlélik. Ezzel egyáltalán nem akarjuk lebecsülni bizonyos szerzők munkáinak nagy érdemét, akik közül elsősorban említendő Pierre Trahard, [4] A.Monglond,[5] D. Mornet,[6] vagy Paul Van Tieghem.[7] A fenti szemléletmód még tankönyvekbe is bevonult,[8] sőt, Philippe Van Tieghem tankönyvében külön fejezet szerepel ezzel a címmel: „Le préromantisme (1760—1820)". Mortier szerint a probléma magva ott van, hogy a „filozófia" és „felvilágosodás" kifejezést túlságosan szűken, a karteziánus racionalizmushoz igazodva definiáljuk. Márpedig a XVIII. század filozófiailag már egyáltalán nem karteziánus, ha más tudományos téren esetleg még az is. Paul Hazard már rámutatott erre, mindazonáltal ő is hű maradt a hagyományos felosztáshoz (észszenzibilitás), habár kétségkívül aláásta annak egyik legfontosabb pillérét. A XVIII. századi empirizmus rávilágít a szenvedélyek szerepére, és kimutatja, hogy az nem föltétlenül ártalmas (Vauvenargues, Diderot), s hogy lehetséges, hogy a „szenzibilitás" végső elemzésben nem más, mint bizonyos fajta idegi ingerlékenység (Diderot definíciója). Szükség lenne a „szenzibilitás XVIII. században használatos kifejezésének alapos és mindenre kiterjedő szemantikai vizsgálatára. Mindenesetre meglepő, hogy a francia „preromantikával" foglalkozó munkákban nem találjuk meg ezt az elemzést. Az ész alatt meghúzódó szenvedélyek vizsgálata a legfontosabb része Helvetius filozófiai üzenetének. Condillac az egész pszichikus életet a „nyugtalanságra" alapozza (a fogalom igen közel áll az „uneasiness"-hez, amelyről Locke beszél), s benne nem az ésszel és az intelligenciával ellenségesen szembenálló elvet, hanem éppenséggel azok mozgató elemét látja. Robert Derathé[9] és B. Groethuysen[10] elutasítják azt az álláspontot, amely a „romantikus" cimkét biggyeszti rá mindenkire, aki a természetre és a szívre appellál, és hangsúlyozzák Rousseau racionalizmusát. Mortier Rousseau számos kortársának — filozófusoknak és antifilozófusoknak — a tanúvallomását sorakoztatja fel annak igazolására, hogy Rousseau az ő szemükben hamisítatlan „filozófus" volt (A *Társadalmi szerződés, Az új Héloïse)*, aki a felvilágosodás szellemének mélyből fakadó tendenciáit képviselte. Ami Rousseau és az enciklopédisták konfliktusát illeti, Mortier szerint itt legalább annyira közrejátszott a vérmérsékletek különbözősége, mint az ideológiai ellentét, ha ugyan nem jobban.

Mortier szerint P. Hazard azzal, hogy külön tanulmányban vizsgálta az „érzelem emberét", elsikkasztotta „a XVIII. századi európai gondolkodás" specifikumát, feloldva azt előregyártott sémákban; azzal, hogy a „szenzibilis lelket" „az isteni szeretetben feloldódó" lénynek mutatta, tökéletesen téves perspektívába helyezte a szóban forgó jelenséget és ezzel meghamisította jelentőségét; végül azzal, hogy kiszakította a XVIII. századon belül az érzelmet a maga történeti összefüggéséből, magát hárhoztatta arra, hogy ezt csak anakronisztikusan, csak romantikus fogalmakban legyen képes felfogni. Azok az ismérvek, amelyeket Paul Van Tieghem sorol fel a preromantika jellemzőiként — érzelem, természetszeretet, kétségbeesés vagy melankólia, vonzódás az éjszakához és a sirokhoz — nem érintik a lényeget, vagyis azt a módot, ahogyan az embert és a világot látják. A romantika Mortier szerint az értékek teljes felforgatását jelenti majd: a tudományos eljárásról való lemondást, a hithez vagy valamiféle hitpótlékhoz való visszatérést, az irracionálisra vagy a természetfelettire való orientálódást, a tudatalatti aspektusok szabadjára engedését. A romantikus művész mágusnak, prófétának tekinti magát.

A „felvilágosodás" embere ezzel szemben bízik az emberben, a természetben és a társadalomban.

[3] R. Mortier: „Unité ou Scission du siècle des lumières" Studies on Voltaire, tome XXVI 1963. L'Institut et Musée de Voltaire de Genève. A továbbiakban rövidítve: „St."

[4] Pierre Trahard: Les Maitres de la sensibilité française au XVIIIe siècle, en 4 vol. I. 1931. II. 1932. III—IV. 1933. Ed. Boivin et Cie Editeurs.

[5] A. Monglond: Histoire intérieure du Préromantisme français. Grenoble 1929. en 2 vol.

[6] D. Mornet: Le Romantisme en France au XVIIIe siècle, Paris 1912.

[7] Paul van Tieghem: Le Préromantisme, études d'histoire littéraire européenne. Paris 1924—1930, 2. vol.

[8] Lagarde-Michard: XVIIIe siècle, 11. l. Paris 1966.

[9] Robert Derathé: Le rationalisme de J. J. Rousseau, Paris 1948.

[10] B. Groethuysen: Rousseau. „Les Essais XXXVIII", Paris 1949.

Egyáltalán nem úgy áll a dolog, hogy a felvilágosodásnak valamiféle ellentmondása már itt előkészítené a romantikát[11] hanem ellenkezőleg, a romantika gyárt retrospektíve állítólagos ellentéteket a felvilágosodáson belül.

A század uralkodó mozzanata nem annyira a cinizmus vagy a szabadosság, hanem inkább a filozofikus rajongás, a racionalizmus fénye által megvilágított és a tapasztalathoz igazodó szenzibilitás. Ez inspirálja Németországban a Sturm und Drang-ot is, amely annyira különbözik az idealista, reakciós, fantasztikus és misztikus romantikától.

Amikor Diderot, akárcsak Young és a német Sturm hívei, a „zsenire" appellál, csupán arra gondol, hogy sem a tudományban a racionális okság, sem a művészetben a mimézis nem vezet el egymagában az átfogó igazsághoz.

Ugyancsak Roland Mortier[12] egy meglepő aspektust mutat fel a felvilágosodás korának irodalmi és esztétikai tudatában.

A szerző azt a paradox tényt szeretné tisztázni, hogy a korszak néhány felvilágosult gondolkodójánál a szellemi és történelmi haladás tudata együtt létezett az irodalmi hanyatlás és az ízlésromlás tudatával.

Az ízlésromlás témája állandóan a napirenden szerepel Grimm Irodalmi levelezésében. Fontenelle-t és utánzóit teszi rendszeresen felelőssé a stílusromlásért, azt írva, hogy „a rövidre fogott, tömör és szaggatott stílus, az, amit a kifejezésmód „esprit"-jének neveznek és a sok-sok antitézis . . . ez a modor mindig is a dekadens korszakokat jellemezte".[13] Grimm a szépirodalom területén teljesen elveti mindennemű történeti racionalitás gondolatát: itt a haladás és a dekadencia egymásra következését a véletlen szabja meg.[14] Heves polémia folyik azzal a kérdéssel kapcsolatban is, hogy kit kell hibáztatni a XVIII. századi költészet hanyatlásáért.[15] Diderot természetesen beavatkozik a vitába, hiszen a filozófiát akarják vád alá helyezni. Diderot különösen hangsúlyozza a kortárs költők középszerűségét, mindazonáltal megállapítja: „Mindenütt azt látjuk, hogy amint a filozófiai szellem előrenyomul, a hevület és a poézis dekadenciája követi" (Salon de 1767). Saját magát költőnek érzi, akit megfojtott volna a filozófia: „Leakasztottam a falról egy öreg lantot, melynek húrjait a filozófia metszette el".[16] Itt korántsem kell belső ellentmondást látnunk. Diderot úgy érzi, hogy itt nem az irodalom, hanem csak a költészet válságáról van szó. Teljesen idegen tőle az irodalom hanyatlásának vagy az ízlés dekadenciájának gondolata. Ebben a kérdésben is szembehelyezkedik Voltaire álláspontjával. Voltaire kultúrtörténeti látásmódjának ugyanis egyik kedvenc témája az a gondolat, hogy a „felvilágosodás" haladása együtt jár az írás és az ízlés dekadenciájával . . . „Minden tekintetben a legszörnyűbb dekadencia korát éljük . . . Eljön az idő, amikor csakis az marad fenn, ami XIV. Lajos korának stílusában íródott . . ."[17] XIV. Lajos századának ez az idealizálása tiltakozásra készteti az enciklopédistákat. Nevükben Grimm jelenti ki: „„. . . ez a század ér annyit, mint bármelyik másik . . . a jóízlés sohasem volt annyira általános, mint ma . . ."[18]

Mortier egy már idézett tanulmányában[19] abban véli megtalálni ennek a jelenségnek a magyarázatát, hogy a felvilágosodás gondolkodója hatni akart a világra, hogy javítsa azt, és nem kívánt pusztán művész lenni. Ez talán érthetővé teszi gondolataikat, prózájukat, meg azt is, hogy költőnek oly jelentéktelenek voltak. Ebben a korban maga a líra is a prózába menekült (Rousseau). A „felvilágosodás" költői szegénysége tehát nem véletlenszerű jelenség, hanem egy bizonyos döntésnek a szükségszerű következménye, azé, amely például Chénier-t a tudomány költőjévé tette.

*

René Pomeau egy pompás könyvvel ajándékozta meg az olvasókat.[20] A felvilágosodás Európájának határait vonja meg, s az emberek és az eszmék áramlását követi nyomon a kontinensen. Rendkívül szuggesztíven ábrázolja a francia emigráció (protestánsok, janzenisták, írók, tudósok) szerepét a francia nyelv és kultúra európai méretű elterjesztésében, nemkülönben azt is, hogyan gyengül a franciásodás, miután Poroszországban fejlődésnek indult a

[11] „Minél nagyobb világosságra tesz szert a szellem, annál szenzibilisebb lesz a szív". A „Faible" c. cikk az Enciklopédiában. VII. 27.

[12] ROLAND MORTIER: L'Idée de décadence littéraire au XVIIIe siècle. Lásd St. t. LVII. 1967.

[13] GRIMM: Correspondance littéraire, 1761. szeptember 1.

[14] GRIMM: Ibid, 1753. december 1., 1754. december 15.

[15] Chabanon. Sur le sort de la poésie en ce siècle philosophe.

[16] A kérdés részletes vizsgálatát lásd MORTIER: Diderot au carrefour de la poésie et de la philosophie. „Revue des sciences humaines". Octobre–décembre 1963. 485–501.

[17] VOLTAIRE: Levél la Harpe-nak. 1770. április 23. Best. 15. 304.

[18] GRIMM: Correspondance littéraire. 1770. november 15.

[19] MORTIER: Unité ou scission du siècle des lumières. St. t. XXVI. 1963.

nemzeti jellegű városi burzsoázia (például Königsberg, Kanttal, Hamannal és Herderrel). Pomeau elutasítja a történész és kritikus Hettnernek azt a tételét, amely szerint „a német nemzeti és népi szellem a reneszánszból kisarjadt latin szellemmel helyezkedett szembe" (141. l.), s megállapítja, hogy az ellentét „a régi arisztokratikus társadalom szelleme és a burzsoáziának az egész európai szférában elterjedő szelleme között van" (142. l.). Elutasítja a felvilágosodás és a romantika hagyományos dichotómiáját is (amelynek egyik példája Cassirernek az a felfogása, hogy amikor a XVIII. századi Németországban az 1750-es évek Aufklärungjára az 1770-es évek Strum und Drang-ja következett, az irracionalizmus aratott győzelmet a racionalizmus felett), s kijelenti, hogy ez sematikus nézet, amely a két fogalmat szembeállítja egymással és időbeli egymásutánba helyezi.[21] „A XVIII. századi német burzsoáziánál egyszerre jelentkezik a felvilágosodás racionalizmusa és a pietista misztika" (142. l). A kisállamiság (Kleinstaaterei) megmerevedett világa volt az oka mind a Sturm kirobbanásának, mind a német romantika lassúbb, tartósabb mozgásának. „A társadalmi elmaradottságban lelhetjük meg az egyik okát annak, hogy Németországban a felvilágosodás olyan robbanásszerűen bontakozott ki" (144. l.).

„A filozófia és a romantika egymásra következő lépcsőkben (országonként más és más évszámok szerint tagolva), de egymással szorosan összetartozva haladnak előre" (95. l.). René Pomeau, az angol Európáról szóló fejezetben, Cassirer és Hettner tételeinek cáfolataként hivatkozik R. Mortier (fentebb már megvizsgált művére, továbbá R. Laufer és J. Fabre munkáira. E szerzők szintén tagadják a filozófia és a romantika kettős — kronológiai és pszichológiai — dichotómiáját.

*

Expériences historiques du Baroque, — ezzel a cimmel tartott rendkívül hatásos előadást V. L. Tapié a barokkal foglalkozó Nemzetközi Kutatási Napokon, amelyeket elsőízben 1963-ban Montauban-ban rendeztek.[22] A szónok megvilágította, milyen kapcsolatok fűzik a barokkot a monarchiához, az arisztokráciához, a vallási és a gazdasági élethez. Ugyanilyen módon vizsgálja ezt a stílust Tapié *A barokk* c. könyvében is,[23] azt a feladatot tűzve maga elé, hogy „a művészeti vagy irodalmi barokk stílust" úgy vizsgálja, mint amely „képet ad a megfelelő társadalmakról" (16. l.). Tapiénak — mint sok más szakértőnek is — bizonyos nehézséget okoz a barokk definíciója és határainak megvonása. A következőt írja: „Mindenesetre bizonyos, hogy mindaz, ami időben a reneszánsztól kezdve fejlődött ki, a reneszánsz árnyékában élt és az ő nagyságából táplálkozott. Manierizmus, barokk és klasszicizmus a reneszánszból született" (32. l.). Bizonyos árnyalással kezeli a barokk és a klasszikum hagyományos ellentétét. „Ha pártatlanul figyeljük a kort, éppen ellenkezőleg, fertőzéseket, cserefolyamatokat, interferenciákat látunk, melyekre a magyarázatot a helyesen felfogott történeti feltételek szolgáltatják" (33. l.). A szerző itt ezeknek a kapcsolatoknak a részleteibe nem hatol be, legfeljebb Franciaországot illetően, a „Barokk és klasszicizmus Franciaországban" c. fejezetben, amely konkrétan ismerteti az 1660 körüli franciaországi ízlést. Ekkor ugyanis az udvar egyik legfényesebb ünnepsége keretében párizsi művészeknek olyan alkotásai láthatók egymás mellett, melyeknek egy része tiszta klasszicizmust képvisel, nagyobbik része azonban hamisítatlan barokk. Ebben az esetben sem lehet a megoldás útja klasszicizmus és barokk merev szembeállítása. Ez időben a francia közgondolkodás, miután belefáradt a polgárháborúk és a külháborúk súlyos megpróbáltatásaiba, egyszerre áhítozott a békére és a gloire-ra. Tapié azonban egyebekben csak a barokkal foglalkozik. Igyekszik kimutatni sajátos jellegét és fejlődését a különböző európai országokban és más, közvetlenül az európai civilizáció hatása alatt álló területeken.

„A barokk a Duna menti országokban" c. fejezetben a szerző megállapítja, hogy „Közép-Európa a barokk egyik kiváltságos szférája volt, az egyik olyan terület, ahol ez a stílus a legeredetibb vonásokat mutatja, egyben azonban itt ütközik a legtöbb nehézségbe is az elemzés és az értelmezés . . . Ami a rokokót illeti, ezt a stílust ugyanilyen nehéz definiálni, és ugyanilyen nehéz megválasztani azokat az évszámokat, melyek közé virágzásának kora joggal illeszthető be" (109. l.). A barokk magyarországi útóéletét — de a többi országról is elmondható ugyanez — „egy a XVI. századtól már észlelhető fejlődés hozta létre; e fejlődés sajátosságai a nagybirtok gazdasági és társadalmi hatalmának növekedése, a paraszti sza-

[20] René Pomeau: L'Europe des Lumières, Cosmopolitisme et unité europeenne au 18e s. Ed. Stock 1966.
[21] P. Grappin: Le XVIIIe s. In: Histoire de la littérature allemande. Paris 1959.
[22] Actes des journées internationales d'étude du Baroque (Montauban 1963. Publications de la Faculté des Lettres et sciences humaines. Toulouse 1965. Jelezzük még J. Rousset tanulmányát, amely kifejti hogy a barokk nemcsak a „rendbontás megtestesítője", de egyben folyamat az instabilitás-tól a „tartósság egyszerűségéhez."
[23] V.-L. Tapié. Le Baroque. PUF 1963.

badságjogok megnyirbálása, a kisnemesség hanyatlása a nagybirtokos arisztokrácia javára, a városi polgárság lassú fejlődése. Ezek a tényezők segítették elő a katolikus ellenreformáció győzelmét is, a szerzetesrendek hatalmának kiterjedését, s ennek eredményeképpen alakult ki az a közállapot, melyben az egész társadalmat egy plasztikus civilizáció hatja át, gyönyörködteti a szemet és fület, s mely sokkal inkább nyílott a szenzibilitásra, mint a szellemi elmélkedésre. Nagyurak és katolikus parasztok jellegzetes stílusa ez, paloták és apátságok művészete, — ilyen a közép-európai barokk félreismerhetetlen arculata" (109—110. l.). Ezenkívül itt voltak a történelem különféle viszontagságai; (a reneszánsz Magyarországot megcsonkítja a török hódoltság és elvágja a Nyugat kulturális szférájától), a harmincéves háború, amely Európának ebben a részében félbeszakította a reneszánsszal született civilizáció további fejlődését, és többek között egy olyan dinasztikus képződmény létrehozására vezetett (a Habsburg-házhoz tartozó államok), amely nem vált ugyan egységes és koherens országgá, mégis megkönnyítette az érintkezést és lehetővé tette egy közös civilizáció kialakulását (habár Magyarország ebben a vonatkozásban bizonyos késedelmet szenvedett).

A szerző megemlékezik Pázmány bíborosnak arról a munkásságáról is, amelyet az ellenreformáció érdekében végzett a „királyi" hatalom alatt maradt magyar területen — ahol, Ausztriához és Csehországhoz hasonlóan — majdnem egy évszázadon át virágzott a barokk stílus.

Munkájának összefoglalásaként Tapié felteszi a kérdést, hogy milyen körülmények között, és mikor áldozott le a barokk, s így felel: „Közép-Európában az Aufklärung elszánt támadást indít a barokk szellem és ízlés ellen . . . a barokk sohasem fejlődhetett korlátlanul racionálisabb szellemi éghajlat alatt. Marad még néhány kérdés: megállította-e a barokkot a klasszicisztikus offenzíva (Anglia, Olaszország)? Feloldódik-e a barokk a vele rokon rokokó stílusban? . . . szükséges-e, hogy a barokk és a neoklasszicizmus között külön, önálló időszakot vegyünk fel a rokokó elnevezés alatt? Ezek a problémák még kutatás tárgyai" (124. l.)

Philippe Minguet[24] egy bőségesen dokumentált tanulmányban, egyfelől rámutat, menynyire túlzás az 1660-tól 1830-ig terjedő időszakot egyetlen stílus, a rokokó jegyében összefogni, másrészt viszont egyetért R. Lauferral abban, hogy helytelen a XVIII. század termelését akár a posztklasszikus, akár a preromantikus címszó alá besorolni (Mellesleg említjük meg Patrick Brody két rövid írását,[25] aki az egész XVIII. századtól elvitatja a rokokó stílust és a neoklasszicizmus kifejezést tartja helyesnek, ami mit sem változtat a problémán.) Ami magának Minguet munkájának a tárgyát illeti, kifejti, hogy volt egy német XVIII. századi építészet, amely lényegében nem a barokkból, hanem a Franciaországban született rokokóból eredt (a szerző élesen megkülönbözteti ezt a két stílust). Úgy látja, Franciaországban lehet megtalálni azokat a meghatározó jellegű társadalmi feltételeket, amelyek segítségével a művészi kifejezés jelentése hiánytalanul megragadható. Először is kritikusan megvizsgálja azokat az elméleteket, amelyek vagy elvitatnak mindennemű eredetiséget a XVIII. századi rokokótól,[26] vagy pedig azt állítják, hogy a rokokó csupán „egy sajátos fajta dekorativ stílus" volt a barokkon belül.[27] A szerző, amikor megkísérli újonnan definiálni a XVIII. századra sajátosan jellemző rokokó szellemet, mindenekelőtt Starobinski hasonló törekvésű munkáira hivatkozik.[28] Starobinski a maga részéről élesen elválasztja a XVIII. századot a XVII-től, sorra-megvizsgálja a XVIII. század vezető eszméit (1700—1789: természet, boldogság stb.), még pedig úgy, hogy a történelem mozgásával kapcsolja össze őket, és a művészet dokumentumait is az életben helyezi el. Ezen a síkon bírálja Minguet F. Kimball egyébként fontos munkáját.[29] Kimball szemében valamely stílus fejlődése nem mutat lényeges összefüggést a politikai, társadalmi és gazdasági mozgalmakkal, „mert az alkotás csodája a művészi személyiség misztériumából fakad" (12. l.). Minguet magával ragadóan elemzi a rokokó stílus formai jegyeit, különösen a miniatürizálás tendenciáját, az ornamentikai témákat, elsősorban a kagylót, melyről kimutatja, hogy szimbólum: „. . . az interioritás misztériuma . . . hibrid lény, amely egyszerre van a szférák és a genusok világában . . ." (196. l.), az egyezést Diderot gondolkodásának bizonyos aspektusaival („A természetben nincs semmi, ami precíz"[30]), az összekuszáltságban az egységet (Diderot: *Rameau unokaöccse, Fatalista Jacques)*, a Law rendszer bukása után vegyesebbé vált rokokó közönséget, végül a művészetnek a század első felében bekövetkezett feminizálódását, mondván, hogy ez az utóbbi jellemző már egymagában is megkülönbözteti a rokokót a barokktól (az intimitásra hajló építészet, Watteau és Marivaux gáláns világa). A szerző ezenkívül a rokokó „érotisme épidermique et spirituel"-

[24] PHILIPPE MINGUET: Esthétique du Rococo. Ed. J. Vrin, Paris 1966.
[25] PATRICK BRODY: St. t. LIII. 1967. Les lettres persanes et Manon Lescaut.
[26] R. HUYGHE et coll.: L'Art et l'Homme. tome III. Larousse 1961. chap. XVI. 125—205.
[27] M. VANUXEM: Histoire de l'art. Encyclopédie de la Pléiade, III. 1965. L'art baroque, 385.
[28] J. STAROBINSKI: L'invention de la liberté. Collection Skira 1965.
[29] F. KIMBALL: Le style Louis XV. Origine et évolution du rococo. Paris, Picard 1949.
[30] DIDEROT: Le Rêve de d'Alembert. Ed. Pléiade, 929.

jének (Boucher, Voltaire, 229. l.) elemzése révén kimutatja, milyen messze került a kor a hősi és sztoikus XVII. századtól. Végül Minguet, munkájának alapkérdésére válaszolva, rámutat, hogy a Franciaországban született rokokó stílus legjellegzetesebb darabjait azért Németországban állították elő, mert ott a XVIII. század alapvető ténye a francia hegemónia volt.

Roger Laufer értekezése[31] a mai kritikának ahhoz az irányzatához tartozik, amely helyre kívánja állítani a század egységét. A szerző ezt az egységet egy stílus, a „rokokó" jegyében véli megragadni. Az előszóban megtisztítja ezt a fogalmat minden pejoratív ízétől s kimutatja, mennyire összhangban van a „felvilágosodás" filozófiájával realizmus, álmodozás és fantázia keveréke, a „megkérdőjelezésnek" ez a stílusa. A bizonyítást öt nagy XVIII. századi regényen végzi: *Perzsa levelek*, *Veszedelmes viszonyok*, *Manon Lescaut*, *Rameau unokaöccse* és *A vadember*. A ragyogó elemzések világosan kimutatják a stílus és a gondolkodás kapcsolatát. J. Sgard, a század egyik szakértője, kétségbe vonja a tétel megalapozottságát.[32] R. Laufer, úgymond, elhanyagolja a rokokó történeti realitását, figyelmen kívül hagy olyan példákat, amelyek mellette szólnának (Fontenelle, Marivaux, Crébillon), s végül Sgard felteszi a kérdést; vajon a rokokó ugyanúgy önálló szellemi korszak volt-e, mint D'Ors barokkja? Vagy pedig csupán egy kategóriája a barokknak, a XIII. Lajos korabeli szabadosság és barokk afféle feltámadása? Avagy pedig csupán befejező stádiuma egy szubsztanciája vesztett és új célok felé fordult klasszicizmusnak? Befejezésül Sgard rámutat, hogy ha különböző stílusokat — Prévost, Diderot stb. — közös névvel jelölünk, ezzel mindig több problémát vetünk fel, mint amennyit megoldunk. Ugyanezt a nézetet vallja R. G. Saisselin is,[33] aki tanulmányában arról a kusza szóhasználatról és gondolkodásról beszél, amely a „rokokó" zűrzavarát eredményezte. A szerző elítéli azt a törekvést, amely merev normákat akar ráerőszakolni az esztétikai formák történetének eleven sokféleségére. A „rokokó" kifejezés az irodalom történetében nem felel meg semmiféle pontosan körülhatárolható és konkrét realitásnak, aminthogy a rokokó stílus a képzőművészetek terén sem reprezentálja az egész századot, még csak a század első felét sem.

J. Fabre[34] nagyrabecsüli ugyan Laufernak azt az erőfeszítését, hogy megkeresse a század „általános magyarázó elvét", de hozzáteszi: „Nagy leleményesség kell ahhoz, hogy Fontenelle stílusát — vagy akár szellemiségét és boldogság koncepcióját is — olyan kritériumok szerint mérjük fel, amelyek Rousseau-ra is ráillenek, vagy hogy a még csak ezután megszületendő szenvedélyes romantikát felfedezzük Cleveland romaneszk barokkjában" (II. l.).

A század egységének sietős megállapítása ellen látszik érvelni Pierre Francastel,[35] akinek a felvilágosodás esztétikájára vonatkozó alapvető tanulmánya mindenesetre sokkal megértőbb a rokokó és a klasszicizmus irányzatai iránt. Abból indul ki, hogy az ész és információ haladásával párhuzamosan alakult ki a művészetek (irodalom) és a (természet)tudományok fejlődésbeli komplementaritásának elve, s ez, az abszolút Szép esztétikájának visszautasításával együtt, az Enciklopédia egyik alapvető tanulsága. Kimutatja d'Alembert és Diderot esztétikai alapfelfogásának különbségeit, és — helytelenítve a rokokónak és a neoklasszicizmusnak entitásokként való felfogását, mintha mereven váltaná az utóbbi az előbbit — a problémák konkrét megközelítését követeli. Ily értelemben inkább a neoklasszicizmus többféle változatát különbözteti meg, és a festészet alapján kimutatja egy olyan XVIII. század eleji művészet létezését, amely mind a rokokónak, mind a neoklasszicizmusnak forrása volt (De Troy, Desportes, Oudry, Watteau). Irodalmi szempontból is fontosak a stílus változására vonatkozó elméleti megállapításai (új viszonynak kell létrejönnie egy az egész világhoz hozzátartozó technika és egy elég korlátozott csoport système de représentation-ja között), képe a Watteau mögötti burzsoázia szerepéről, a rokokóról, melyet nem tart másodlagosnak (est un style complet, 350. l.). 1750-nek bizonyos fokú fordulat-jellegét fenntartja (az utópikus, imaginárius esztétikum a racionális analízisnek adja át helyét, amely nem annyira az érzékek által regisztrált valóságról vagy a képzelet által transzponáltról, hanem egy már kulturálisan kidolgozott anyagról ad elemzést; a század utópikus, korábbi periódusában oly újdonság-vágy fejeződik ki, mely még nem intézményesült; a neoklasszicizmushoz fordulás lényege: a modern eszmék mozgásához oly formák készletét asszociálhatták, mely magának a kultúrának a fogalmával azonosult). A tanulmány végén kiemeli az 1770 és 90 közti Róma internacionális kulturális szerepét (egy közhellyé vált kultúra forrásaihoz zarándokolnak, regenerációt keresve). A felvilágosodás ambiguitását abban látja hogy új intellektuális eszközöket akartak hasznosítani a társadalom mentális kereteinek felborítása nélkül.

[31] Roger Laufer: Style rococo, style des „lumières". Paris, José Corti 1963.
[32] J. Sgard R. H. L. F. 1965. n. 1.
[33] R. G. Saisselin: The Rococo muddle. St. t. XLVII. 1966.
[34] J. Fabre: Lumières et Romantisme. Énergie et Nostalgie, de Rousseau a Mickiewicz, Paris 1963.
[35] Pierre Francastel: L'esthétique des lumières (Utopie et institutions au XVIIIe siècle . . .) Mouton, 1963. 331–357.

Paul Van Thieghem, nevét már említettük, számos művében foglalkozott a „preromantiká"-val. A *Sentiment de la Nature dans le Préromantisme Européen* című könyvében,[36] mely e sorozat negyedik és egyben utolsó kötete, feladatául tűzte ki, hogy „a természetérzés irodalmi kifejeződését mint az európai preromantika elemét" (7. l.) tanulmányozza a század első éveitől 1797—1800-ig. Vizsgálódása felöleli a nyugat-európai irodalom összességét. A könyv felépítéséből kiviláglik, hogy az összehasonlító irodalom szempontjából is érdeklődésre tarthat számot.

A szerző vizsgálata tárgyául azokat az irodalmi műfajokat választotta, melyekben a természetérzés meghonosodott (kitűnik, hogy Gessner és Rousseau színrelépéséig majdnem kizárólag a költőké volt a szó, később a prózaírók tettek szert jelentőségre), majd felvázolja, hogy a természet mely aspektusai és melyik korszakban kaptak helyet az irodalomban és jelzi, hogy milyen érzelmeket váltottak ki (a szerző műve végkövetkeztetéseiben megállapítja, hogy a természet iránti rajongás a számba vett költők többségénél azt a tökéletes egyensúlyt fejezte ki, mely kitűnő fizikai és erkölcsi egészségükön alapult). Szól arról, hogy az irodalmi ábrázolás művészete milyen haladást ért el a század folyamán a tájak, természeti lények vagy jelenségek szavakkal történő festésében és végül arról, hogy milyen eszmék és érzelmek jutottak kifejezésre a falusi élet álmától s a természeti szép iránti vonzódástól kezdve a filozófiai és vallási nézetekig.

Paul Van Thieghem igen gazdag bibliográfiát ad, ebben D. Mornet művét: *Le sentiment de la nature en France de J. J. Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre* (Paris 1907.)-t emeli ki, ezt használta munkája során a leginkább.

*

Jean Fabre — már említett — kötetében az utóbbi tíz év folyamán megjelent tanulmányait gyűjtötte össze. Több más mai irodalomtörténész nyomában[37] ő is arra vállalkozik, hogy „revideálja és megújítsa a ‚felvilágosodás' és ‚romantika' kifejezései és képzetei mögött meghúzódó történeti és fogalmi tartalmat" (1. l.).

Fabre szerint a felvilágosodás és a romantika viszonya sokkal bonyolultabb, mint az a gyökeres és sommás ellentét, amellyel annyi tankönyv intézte el hosszú időn át a dolgot. Van egy alapvető viszonylat, ezt fejezi ki „ennek a könyvnek az alcíme és a benne összegyűjtött esszék által használt terminológia". A romantika az energia és a nosztalgia kettős jegyében áll, márpedig „a felvilágosodás százada mindkettőnek rendkívül nagy jelentőséget és értelmet kölcsönzött, illetve adott vissza" (VII—VIII. l.). Fabre, a francia és lengyel irodalmi fejlődés közötti összehasonlítás specialistája, három figyelemreméltó tanulmányt szentel a lengyel romantikának. Négy tanulmány elsősorban Diderot-val foglalkozik. A *Voltaire és Diderot*-ban utóbbit a ferney-i pátriárkával konfrontálja. Mindenekelőtt „a filozófia felfogásának és művelésének módjában" (11. l.) ütköznek össze. A *Deux frères ennemis: Diderot et Jean-Jacques* c. írás rávilágít a megszakadt, de a hamu alatt parázsló barátságra. A *Diderot et les théosophes* a filozófus gondolkodásának egy eddig alig tárgyalt aspektusát vizsgálja. Rámutat, hogy„... Diderot tulajdonképpen elfogadta két hagyománynak, irányzatnak vagy követelménynek, a kísérleti racionalizmusnak és a tudomány előtti vagy melletti illuminizmusnak az egyidejű lehetőségét vagy interferenciáját ... Diderot és Saint Martin kölcsönösen megtették az egymás felé vezető fele utat" (83. l.). A filozófusnak szentelt negyedik tanulmány[38] ismerteti azt a néhány szilárd principiumot, amely gondolkodásának fejlődését vezérelte. Később említjük majd a Rousseau politikai gondolkodását elemző figyelemreméltó dolgozatot.

*

Mindenki egyetért abban, hogy a természet eszméje a XVIII. század gondolkodásának egyik vezető, ha ugyan nem uralkodó eszméje volt. Ám Jean Ehrard előtt[39] még senki sem vállalkozott arra, hogy rendszeres vizsgálatnak vesse alá ezt a képzetet, amelynek különféle értelmezései lehetségesek. A szerző a fogalom tartalmát a szellemi tevékenység különböző

[36] PAUL VAN THIEGHEM: Le Sentiment de la Nature dans le Préromantisme Européen. Paris, Nizet 1960.

[37] Histoires des Littératures. Encyclopédie de la Pléiade, különösképpen II. és III. köt.: Gaëtan Picon: Romantisme, Yvon Belaval: Le siècle des lumières. Ed. Gallimard 1956, 1958.

[38] „Le chemin de Diderot". Megjelent az „Europe" Diderot-nak szentelt különszámában is (1963. január).

[39] JEAN EHRARD: L'Idée de Nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle. 2 vol. S. E. V. P. E. N. Paris.

szektoraiban — a tudományban, az erkölcsben, az esztétikában, a politikában, a filozófiában és a teológiában — kívánta elemezni. Egyben igyekszik megtalálni azt, ami a különböző képzetekben közös. Hiszen a vallásos és metafizikai szempontok például mindenütt érvényesülnek, akár tudományról, akár erkölcsről, akár politikáról van szó. A vizsgálat egyszerre analitikus és szintetikus, ily módon a kronológiai síkot nem veszi figyelembe. Ennek a módszernek megvan az az előnye, hogy felvillantja mindegyik szellemi szféra specifikus jellemzőit, de bizonyos hátrányai is vannak: minthogy a szellemi realitás mindegyik szektorát különkülön kell végigjárni egy félévszázados terepen, az anyag annyira szétforgácsolódik, hogy alig lehetséges a szintézis. Mégis a komplex kutatás bizonyos szerzőknek hiánytalanul biztosítja az őket megillető helyet. Ilyen Bayle, Buffier, Fénelon, Fontenelle, La Mettrie, Maupertuis, Meslier. Örömmel tapasztaljuk, mily behatóan foglalkozik Diderot-val. A munka három fő része a három nagy probléma szerint tagolódik, amelyet a természet eszméje felvetett: a természet és a világ rendszere; az emberi természet és törvényei; az emberi természet és a dolgok természete közötti viszony. A munka második részével érdemes kissé részletesebben foglalkoznunk.

A XVIII. század a régiek és a modernek vitájával kezdődik, s ami itt lejátszódik, az voltaképpen az emberi természet rehabilitálása. A megbékélés 1715 táján egy Fénelon által javasolt rendkívül rugalmas programm jóvoltából látszott lehetségesnek.

Mindenki elismeri, hogy a művészetnek a természetet kell utánoznia, — de mi legyen ennek az utánzásnak az értelme? Végső soron ez a félszázad az igazhoz való ragaszkodása jegyében kidolgozza magának a „szép természet" szűkre szabott normáit.

Jean Ehrard a továbbiakban kimutatja, hogy ha megvizsgáljuk a XVIII. század első esztétikai elméleteit, kiderül a következő alapvető tény: a választóvonal nem a racionalisták és az érzelem védelmezői között húzódik, hanem az emberi természet kétfajta felfogása között, melyek közül egyik még teologikus, a másik már „filozofikus". Ennek az új koncepciónak azonban mégsem sikerül majd összeegyeztetni a „szép természet" iránti vonzódást és az igaz természet kutatását. Még Diderot-nál is megfigyelhető ebben a tekintetben a félreismerhetetlen rés az elmélet és az alkotás között. A filozófust bosszantják az illem nagyvilági szabályai: „Ó kegyetlen illem, mily illendővé és kicsinnyé teszed a műveket!"[40] A dramaturg azonban mégsem mer ettől teljesen megszabadulni. A legtöbb esetben, valahányszor megpróbál menekülni a klasszikus dogmatizmus csábításaitól, a moralizáló naturalizmus kísértésének esik áldozatul. Hadd jegyezzük itt meg zárójelben, hogy Ehrardnak a nézetei egybevágnak H. Dickmannak, a harvardi egyetem tanárának felfogásával, aki *Öt előadás Diderot-ról* c. munkájában ugyanerre a következtetésre jut, amikor Diderot esztétikájának egyik legfontosabb elvét, a természetutánzást taglalja: „Ismertettük a különböző eszméket, amelyek Diderot gondolatainak irányát megszabják, amikor az érzelmek és szenvedélyek művészi kifejezéséről elmélkedik, s láttuk, hogy kérdésfeltevésének és gondolatai körülhatárolásának módját már eleve meghatározza egy kétirányú mozgás: a klasszicizmus művészetével és esztétikájával való szembenállás és az ahhoz való vonzódás".[41]

J. Ehrard megállapítja, hogy a század első felében az esztétikai eszmék története mindenekelőtt egy kudarcnak a története. A XVIII. század egyszerre hedonista és idealista esztétikája az embernek önmagával és a világegyetemmel való összhangját posztulálja. A Szépnek egybe kellene esnie az Igazzal.

Sokan lepődtek meg azon, hogy a XVIII. század, amely annyira megújított minden területet, oly szűkkeblűen klasszikus ízlésű maradt. A csodálkozásnak azonban a hamis perspektíva az oka: lehetséges, hogy a XVIII. század nem tett egyebet, mint erkölcsét összhangba hozta azzal az esztétikával, amelyet a XVII. századtól kapott örökül. Mert a kor (a XVII. század) legfőbb ellentmondása az volt, hogy az erkölcsfilozófiából részben kiűzött humanizmus az esztétikában húzta meg magát.

Egy ilyen terjedelmű munkáról feltétlenül elhangzik jónéhány vélemény. Mi itt csak a két legfontosabbat említjük. A szakértők rámutatnak, milyen nagy hozzáértéssel tudta elhelyezni a szerző a természet eszméjét a felvilágosodás első félszázadának tudati univerzumában, és hogy Ehrard, eltérően Lucien Febvretől,[42] aki a törésre helyezi a hangsúlyt az egymást követő korszakok tudati attitűdjei között, és ezzel már-már tagad mindennemű folytonosságot, Ehrard mindvégig előtérben tartja a századot hordozó dinamikus ellentmondásokat. Például: bármilyen problematikus is a neonaturalizmus, „mindenképpen nélkülözhetetlen szakaszt jelent a mechanikus és statikus materializmus és a dialektikus materializmus között" (245. l.).

[40] DIDEROT: Second Entretien avec Dorval, 118.
[41] H. DICKMANN: Cinq leçons sur Diderot. Ed. Droz. 1959. 111.
[42] LUCIEN FEBVRE: Civilisation. Evolution d'un mot et d'un groupe d'idées, In: Civilisation. Le mot et l'idée. Paris, Centre International de Synthèse 1930.

Könyvét összefoglalva Ehrard rámutat, hogy a természet eszméje pontosan annak köszönhette gyors diadalát, hogy ellentétes irányú törekvések kibékítésére képes: „A század vezető eszméje, a természet, egyben fékező hatású eszme is. Mint univerzalista képzet, a feltörekvő osztály törekvéseit fejezi ki, de egyben azokat a szűk határokat is, melyeket a gazdasági és technikai adottságok szabnak vágyainak" (786. l.).

Robert Mauzi-nak a XVIII. századi boldogságeszméről szóló impozáns disszertációja[43] nagy lépést jelent előre a modern kritika útján. A Bevezetésben így fogalmazza meg vizsgálati módszerének forrásául szolgáló alapállását: „Amikor nekifogtunk, hogy egy bizonyos korszakra (a XVIII. századra) vonatkozólag egy nagykiterjedésű, de egyben határolt kutatási terepen (az irodalom, az eszmék, a képzelet és a tanuvallomások teljességében) megvizsgáljunk egy kétségtelenül nem véletlenszerűen választott témát (a boldogságot), a rendszerszerűnek és az egzisztenciálisnak találkozási pontjait kerestük, s ezen a talajon arra törekedtünk, hogy megmagyarázzuk és leírjuk az emberi tudatnak egy bizonyos történeti állapotát". Ez azt jelentette, hogy el kellett felejteni a hagyományos felosztásokat és „áramlatokat", mint a „felvilágosodás filozófiája", „érzékeny lelkek" (lásd például Mornet munkáit). Ezenkívül szakítani kellett azzal a hiedelemmel, hogy létezett egy olyan „felvilágosodás filozófiája", amely gyökeresen megszabadult a teologikus gondolkodástól vagy a burzsoá konformizmustól.

A szerző csak az egyéni boldogság különböző koncepcióit elemzi, de nem hanyagolja el a társadalmi összefüggéseket sem. A tartalomjegyzék világosan mutatja ezt a szempontot (például a IV. fejezet: „Bonheur et condition sociale").

A szerző két folyamatban dolgozza fel témáját, s a könyv ennek megfelelően két részre oszlik. Az első rész a boldogsággal és feltételeivel foglalkozik. A boldogság eszméjét összefüggésbe hozza a pszichológiai motivációkkal, a gondolkodási klimákkal s a gondolkodást tápláló és informáló társadalmi realitásokkal. A boldogság képzetét totalitásként szemléli, de más-más perspektívába helyezi. A második rész módszere ellentétes: a perspektíva itt is ugyanaz, de a boldogságot elemeire bontja.

Kezdettől fogva figyelemmel kíséri, hogy milyen szerepet játszik a század gondolkodásában az optimizmus, illetve a pesszimizmus (I. fejezet). Emellett kimutatja, hogy a boldogság keresését a természet inspirálja ugyan, de vannak a természetben olyan impulzusok is, amelyek eltérítik az embert a boldogságtól. Végeredményben az emberi természet és az emberi létezés egyetlen nagy problémában, a szabadság problémájában fonódik össze (II. fejezet). A boldogság azonban a társadalmi feltételektől is függ. Kritikailag elemzi azt a gondolatot, hogy a boldogság a középszerűségben rejlik (IV. fejezet). Külön vizsgál meg egy olyan övezetet, ahol a keresztény gondolkodás és a filozófiai gondolkodás kölcsönösen áthatja egymást, ám anélkül, hogy megszüntetnék egymás autonómiáját, — ez pedig az a burzsoá szféra, amelyet Groethuysen oly pompásan írt le.[44]

A munka második része a létezés különböző formáival kapcsolja össze a boldogság eszméjét. Az eljárás egyszerre analitikus és dialektikus. Külön vizsgálja a boldogság összetevőit, s a legegyszerűbb elemekből a növekvő bonyolultság sorrendjében próbálja rekonstruálni egy lélek vagy egy emberi élet teljes művét. A legnagyobb fokú komplexitás akkor áll elő, amikor a másik emberrel való találkozás a boldogság keresését erkölcsi reflexióvá változtatja (XIII. fejezet).

A két egymást követő eljárás természetesen több ízben kereszteződik, s a vizsgált témák a két részben más-más megvilágításban jelennek meg. A szerzőnek a feldolgozott számtalan művet sikerült érték-hierarchiába rendeznie. Igaz, hogy a tárgyalt művek széttöredeznek a könyv fejezetei között, de a munka végén található index segítségével könnyűszerrel összefoghatók a keresett elemek.

II. *Egyes írók*

Az Abbé Prévost szakértők még kevesen vannak, amikor Henri Roddier szintézise megjelenik (1955).[45] A szerző figyelembe veszi az összes már ismert mozzanatokat,[46] és korrigál számos hibát, különösen Prévost életével kapcsolatban. Könyvében kivételes helyet foglal el a *Manon Lescaut*, igen világos elemzés keretében. Tíz évvel később jelenik meg az első Prévost-kollokvium 26 közleménye.[47] Ezek közül megemlítjük Henri Coulet tanulmányát *(A ko-*

[43] Robert Mauzi: L'Idée du Bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle. Ed. A. Colin 1960.

[44] Bernard Groethuysen: Origines de l'esprit bourgeois en France. I. L'Eglise et la Bourgeoisie. Paris, Gallimard 1927. A XVIII. századi burzsoáziát egy bizonyos boldogság-stílus definiálja (chap. VII).

[45] Henri Roddier: L'Abbé Prévost. L'homme et l'oeuvre, Coll. Connaissance des lettres, Paris 1955.

[46] Így például tekintetbe veszi Henri Harisse könyvét (Paris 1896), amely szentet csinál Prévostból, Paul Hazard munkáit, aki ezen a területen is kezdeményezőleg lépett fel és realisztikusabb kutatásokat indított.

[47] Lásd jegyzet 2. sz. alatt.

mikum Prévost-nál). Coulet modernizálja Prévost-látásunkat: egymás felett az irónia több rétegét különbözteti meg, legfelül a szerzőnek a narrátorra vonatkozó iróniáját. Deprun a Prévost-nál jelentkező malebranche-i témákat vizsgálja. Fabre közli az egyik legfigyelemreméltóbb tanulmányt *(Prévost és a fekete regény)*, egy „irodalomszociológia" igényével (Bevezetés, XVII. l.). Ezzel kapcsolatban egy másik érdekes tanulmányra is felhívjuk a figyelmet, K. Wais-éra, aki szintén Prévost géniuszának sajátszerűségét hangsúlyozza, tiltakozva „a szociológizáló történetírás túlsúlya" ellen (249. l.). A kollokvium nagy tematikai gazdaságának jelzésére említjük még meg a következő közleményeket: J. Sgard: *Prévost aposztáziája és rehabilitációja.* R. Pomeau: *Prévost és Voltaire;* Mme M. Duchet: Az *Histoire des voyages eredetisége és hatása.* A *Manon Lescaut* legújabb kiadása[48] irodalomtörténeti dokumentálás szempontjából hézagpótló. J. Sgard tanulmánya[49] felhívja a figyelmet az érett író eddig alig feltárt nagy válságára, amelynek révén Prévost ha nem is „filozófussá", mindenesetre azok szövetségesévé válik és az enciklopédista szellem egyik előfutára lesz. Erről tanúskodik társasági élete és 1734 és 1746 között keletkezett műveinek új szelleme. De még ha nem is tudnánk azokról a csalódásokról, amelyek Prévost-t e nagyvilági élet során érték, könnyű kitalálni, hogy ez az ember, aki nosztalgikusan vágyódott a természetesség és az őszinteség után, végül is el kellett hogy szakítsa azokat a szálakat, amelyek a filozófusok „pártjához" fűzték, amidőn tapasztalta, milyen egoizmus, klán-erkölcs, pártszellem uralkodott Párizs legragyogóbb köreiben. Magányos ember lett belőle. Rousseau előtt ő az egyetlen, aki szakadatlan harcnak érzékeli az árnyék és a fény ellentétét. Ez az árnyék rávetül egész életművére. A boldogság lehetetlen, mert nincs olyan filozófia, olyan bölcsesség, amely bírna a szenvedélyek vakságával.

*

A „Nagy Utazás", amely elmaradhatatlan volt a XVIII. század minden felvilágosult szellemének életében, nem ejtette útvonalába a Habsburgok Magyarországát. A század nagy filozófusai közül egyedül Montesquieu kockáztatta meg ezt az utat. A hatás kölcsönös volt. Hazatérve még szilárdabban vallotta, hogy a királyi hatalmat az arisztokrácia kiváltságaival kell korlátozni.

Montesquieu gondolatainak fejlődéséről csak azóta van világosabb képünk, hogy 1947-ben megjelent a *Pensées*, majd a *Spicilège*, — és sikerült megközelítő jelleggel meghatározni születésük sorrendjét, — miután 1953-ban André Masson gondozásában napvilágot látott Montesquieu összes műveinek legújabb kiadása, továbbá megjelent több tanulmány, elsősorban Shakleton tollából.[50] Louis Althusser könyvei[51] ismét bizonyítják, hogy a tudományos eljárás és az osztályszempont a történelemben igenis összegyeztethető. Jean Ehrard[52] kibővítette a doktori disszertációjában nyújtott elemzést. Leszámol azokkal a magyarázatokkal, amelyek Montesquieu gondolkodását inkoheresnek tüntetik fel (pl. amelyik szembeállítja a társadalom elemzésében forradalmár Montesquieu-t a politikailag „reakciós" Montesquieu-vel). Ha összevetjük a *Perzsa levelek* két legújabb interpretációját, Antoine Adam-ét[53] és Paul Vernière-ét,[54] megállapíthatjuk, hogy az előbbi szerint Montesquieu „gondolkodásának fő gondja érvényben tartani Malebranche és Shaftesbury szellemi értékeit . . .", nem pedig Hobbes és Spinoza eszméit; Vernière szerint viszont Montesquieu implicite a rendet keresi, „. . . a természetre alapozott eszményt". Vernière bevezetése oly gondolatgazdag, hogy ezentúl fel kell használni ahhoz, hogy a „Perzsa levelek"-ről írjunk. R. Laufer elemzése szerint[55] ez a mű tulajdonképpen első irodalmi kifejezése annak az ellentmondásnak, amely a XVIII. század összes filozófusait gyötörte, a szenzibilitás és az ész, a hagyomány és a haladás közötti ellentmondásnak.[56] Van egy olyan tendencia, amely az esztétikai szférában mindennemű

[48] Abbé Prévost: Manon Lescaut. Edition annotée avec introduction, bibliographie et index, par FRÉDÉRIC DELOFFRE et RAYMON PICARD, Paris Classiques Garnier 1965.

[49] J. SGARD: Prévost, de l'ombre aux lumières, 1736–1746, St. t. XXVII. 1963. communication présentée au Premier congrès international des Lumières.

[50] Lásd különösen SHAKLETON: Montesquieu. 1961. Az esztétikai gondolatokat illetően lásd Shakleton közleményét a Modern Nyelv és Irodalom V. Nemzetközi Kongresszusán. Firenze 1951. „Atti". Firenze 1955.

[51] LOUIS ALTHUSSER: Montesquieu. La politique et l'histoire, PUF 1959; továbbá Montesquieu. La philosophie et la politique. PUF 1959.

[52] JEAN EHRARD: Politique de Montesquieu. Paris, A. Colin 1965.

[53] Montesquieu: Les Lettres Persanes, éd. critique par A. Adam. Ed. Textes littéraires Français 1954.

[54] Montesquieu: Les Lettres Persanes: éd. critique par PAUL VERNIERE. Classiques Garnier 1960.

[55] R. LAUFER: Style rococo, style des „lumières". Ed. José Corti, Paris 1963.

[56] Elképzelhető-e Montesquieu-nél kevésbé szenzibilis lélek? És mégis így ír: „Ma, 1734 április 6-án elolvastam a ‚Manon Lescaut'-t . . . nem csodálom, hogy ez a regény, melynek hőse csirkefogó, hősnője pedig szajha, . . . tetszik . . . a szerelem, amely mindig nemes motívum . . . megbocsáttatja velünk a többit" (Spicilège, n. 578. éd. Masson, II. 853). „Furcsa módon majdnem sohasem az ész teszi ésszerűvé a dolgokat, és majdnem sohasem az ész révén jutunk el az észhez" (Pensées no. 1951. II. 591). „Sohasem láthattam könyveket anélkül, hogy el ne érzékenyültem volna" (Pensées, no. 213. II. 86.)

eredetiséget elvitat Montesquieu-től. Ch. J. Beyer[57] elsősorban esztétikai gondolkodását vizsgálja, nevezetesen az *Essai sur le goût*-ban,[58] ahol Montesquieu hamisítatlan pszichológiai szemléletmódot képvisel, karteziánus módszerrel állítva össze az esztétikai örömök leltárát (Traîté des passions). De a *Pensées* egy, még az utazások előtt született s a régiek és a modernek vitája által inspirált részének[59] esztétikai elmélkedései kettős tendenciát mutatnak: egyrészt hűséget a klasszikus esztétikához, másrészt azt a felfogást, hogy a műalkotások csak a történeti látásmód segítségével méltányolhatók. Montesquieu az *Essai sur le goût*-ban[60] integrálni igyekszik majd még az elméletet és az érzést. A műélvezés elemei között a történeti fejlődés és az érzés viszonylagosságot teremtő faktorok. Montesquieu eredetiségét az az erőfeszítése adja, hogy szintézisbe hozza az abszolútat és a viszonylagosat, illetve az általánost és a különöst (igyekezett kimutatni a folytonosságot a „természetes" örömök és a „szerzett" örömök között), és hogy tudományos magyarázatot keressen a viszonylagos elemekre.

Hogyan hatottak Montesquieu esztétikai gondolkodására Európa-szerte tett utazásai? Beyer szerint nem változtak alapelvei. Jean Ehrard[61] főleg Montesquieu itáliai utazásának szenteli könyvét. Az *Essai sur le goût* tizenöt sorban fejti ki azt, amit az utazások egyetlen szóval mondottak el, írja, s rámutat, hogy Montesquieu művészi univerzuma elmaradott századának élő ízléséhez képest, de előfordulhat, hogy valaki, aki lekésett, ugyanakkor előfutár is. Itáliai utazása során tudatosan választja azt a magatartást, hogy a legklassszikusabb értékekhez igazodik. Ugyanúgy, ahogyan a *Törvények szellemé*ben együtt van a súlyosság és a tetszés vágya, a művészetkritikus Montesquieu a kecsességnek ezt az esztétikáját egy heroikus eszménnyel kapcsolja össze (134. l.) Mindenkor magasztalja a „fenségeset" és a „nagyságában egyszerűt". A Farnese-palota csodálója úgy hitte, hogy a szépség lehet szigorú. Esztétikai ítéletének egyik legszemélyesebb vonása ez a meggyőződés. Az „antikvitáshoz való visszatérés" hívei zászlajukra írhatták volna a nevét. Vitathatatlanul többre tartotta volna Davidot Boucher-nál.

*

1944-ben (Voltaire születésének 250. évfordulóján) több kritikus szerint Voltaire megszünt létezni. De azóta ismét feltámadt és jobb erőben van, mint valaha. A Levelezések teljes kiadására Besterman vállalkozott; [62]ez a kiadás 18 ezer levelet igér (az 1882-es Moland-féle kiadás csak tízezret ölelt fel), és a „Studies on Voltaire" számai megint csak Besterman irányítása alatt, állandóan sokasodnak. Az első kötetben (1955) René Pomeau, a Sorbonne professzora, rendkívül érdekes tanulmányt szentel a *Voltaire-rel foglalkozó kutatások jelenlegi helyzeté*nek. A XIX. század szenvedélyes vitairodalmában találunk néhány objektív tanulmányt, ezek között is időrendben az első Gustave Desnoiresterres-é:[63] és ez a könyv azóta is alapvető forrásmunkának tekinthető Voltaire életéről. 1906-ban Lanson ragyogó kis Voltaire-ja végleges képmását adja a proteuszi férfinek. A két háború közötti időszakban Rousseau aktuális szerző maradt, Diderot a legnagyobbak közé lépett elő, marquis de Sade komoly hírnévre tett szert, de Voltaire mintha az irodalmi viták szempontjából érdektelen nagyságok közé került volna. Összes műveinek utolsó kiadása 1882-ben jelent meg Louis Moland gondozásában; ez a kiadás azonban nagyon hiányos, tudományos igényű munkához ma már nem elégedhetünk meg vele, így a Voltaire életében megjelent kiadásokhoz kell fordulnunk, amelyekből gazdag gyűjteményt őrzött meg a Bibliothèque nationale és az Institut et musée Voltaire (Besterman-gyűjtemény). Besterman Voltaire Füzeteinek egy újabb kiadásában[64] fontos dokumentumokat hozott nyilvánosságra. Lanson sikertelenül kutatott egy bizonyos füzet után, amelyet Voltaire a *Filozófiai levelek* előkészítéséhez használt; Besterman kiadja ezt a füzetet, mint ahogy a Cirey-i korszak idején írt füzetsorozat teljes szövegét is kiadja, a *Sottisier*-t. Számos kritikai kiadás — ezekhez a Lanson-féle *Filozófiai levelek* (1909) szolgált modellül — teszi lehetővé, hogy a különböző „Voltaire összes művei" hiányosságait pótolja. Példaként említsük meg a G. Ascoli gondozásában megjelent *Zadigot*[65] és az A. Morize-

[57] Ch. J. Beyer: Montesquieu et le relativisme esthétique, communication faite au Premier Congrès International sur le Siècle des Lumières, 1962. St. t. XXIV. 1963.

[58] Montes a ugieu: Essai sur le Goût. Ez a poszthumusz és befejezetlen munka annak idején csalódást okozott a legtöbb kritikusnak. De ha visszahelyezzük az életrajzi és történelmi kontextusba és a párhuzamos szövegek, a Spicilège, a Pensées, a Correspondance és a Voyages fényénél vizsgáljuk meg, kiderül, hogy Montesquieu esztétikai gondolkodása sokkal gazdagabb volt, mintsem első pillantásra hittük volna.

[59] Montesquieu: Pensées, 108—135. sz.

[60] A IIe section végén.

[61] J. Ehrard: Montesquieu, critique d'art, PUF 1965.

[62] Voltaire Correspondance. Genève 1953. és a rákövetkező évek.

[63] G. Desnoiresterres: „Voltaire et la société au 18e siècle," Paris, Didier 1867—1876., 8 kötetben.

[64] Voltaire's notebooks. Institut et musée Voltaire, Genève, 1952.

[65] Voltaire Zadig. Paris 1929. éd. critique par G. Ascoli.

féle *Candide*-ot.[66] Ez utóbbi helyébe René Pomeau új kritikai kiadása lépett.[67] Pomeau bevezetésében és kommentárjában egészen más elveket vall, mint. Morize, aki a *Candide*-ot „forrásai" és születésének „időpontja" szerint akarta megmagyarázni. Pomeau magyarázatai életrajzi és esztétikai szinten mozognak, közelebbről vizsgálja meg a szerző életét és a *Candide* születése idején fennálló körülményeket (hétéves háború stb.). A kritikai apparátus lényegbevágó újdonsága az Arsenalban, Wade által nemrégiben felfedezett kézirat nyilvánosságra hozatalában rejlik. Erre a kéziratra és más adatokra támaszkodva Pomeau bebizonyítja, hogy Voltaire nem 1758 júliusában improvizálta a *Candide*-ot, hanem egy egész éven át dolgozott rajta. Pomeau doktori disszertációjának egyik fejezete[68] természetes és szükséges kiegészítője a kritikai kiadásnak. A Desnoiresterres-t kiegészítő és helyesbítő tudományos munkák nagy része a delices-i és ferney-i időszakra vonatkozik; hogy csak a legfrissebbekről szóljunk, említsük meg L. E. Roulet munkáját.[69] René Pintard helyesbíti Voltaire-nek az Enciklopédiával való kapcsolatáról addig vallott véleményeket[70] és bizonyos pontokon kiegészíti Raymond Naves tanulmányát.[71] Jean Fabre könyve[72] a legsötétebb képet festi „az érdek, a hiúság és a hit háromszoros vakságában élő" Voltaire-ről. Raymond Naves, mielőtt eszméiért áldozatul esett volna a náciknak, kiadta a *Voltaire l'homme et l'oeuvre* című könyvet,[73] amelyet úgy tartanak számon, mint Lanson „Voltaire"-je óta a legjobb Franciaországban megjelent összegező művet. Jelezzük még a *Voltaire l'Impétueux*[74] című munkát, amely a néhai A. Delattre által hátrahagyott, Voltaire-ről szóló lélektani tanulmány elemeit foglalja magában és Pomeau gondozásában jelent meg.

Voltaire a jellemkutatók figyelmét is magára vonta. Emotív volta a szakemberek között sok vitára ad alkalmat.[75]

Voltaire vallási beállítottsága mint életének és művének egyik nagy kérdése szerepel. René Pomeau irodalomdoktori disszertációját ennek a témának szenteli.[76] Művének bevezetésében a szerző áttekintést ad az e témakörben két évszázad óta végzett munkákról, és arra a megállapításra jut, hogy századunk legtájékozottabb kritikusainak megfigyelései is számottevően eltérnek egymástól. Ez a helyzet Gustave Lanson Voltaire-jének esetében is, a filozófus vallásos érzelmeire vonatkozóan Lanson is habozik. Még egy olyan biztos ítéletű szakember is, mint Daniel Mornet, arra az eredményre jut, hogy „Voltaire lelke mélyén általában véve kétségtelenül ateista . . . de ez az ateizmus nem a kényszerítő erejű bizonyosságok közé tartozik, és úgy kell irnia, mintha deista lenne".[77] Naigeon magyarázata is megegyezik, néhány fenntartással, az imént idézett véleménnyel: szerinte Voltaire, aki lelke legmélyén ateista volt, eljátszotta a deizmus komédiáját.

A vita továbbra sincs lezárva. Két évszázad óta minden elképzelhető Voltaire-re volt már javaslat: szívtelen racionalista vagy egy új hit lánglelkű apostola? Emberbarát vagy ellensége az embernek? Titkos ateista vagy túl heves katolikus? Katolicizmusellenes keresztény vagy kereszténységellenes szabadkőműves? Pomeau, hogy valami, ha csak kevéssé is érvényes eredményre jusson, olyan módszert tesz magáévá, amilyenre eddig még nem történt kísérlet. „Teljes felsorolás" szerint kíván eljárni. Voltaire összes írását és életének minden eseményét egyenként számba veszi és megvizsgálja. Nem elégedhetett meg Beuchot és Moland „vulgáta szövegeinek" kiértékelésével, hanem kritikai kiadások hiányában a Voltaire életében megjelent kiadásokhoz kellett fordulnia: ily módon fedezhette fel például, hogy Voltaire milyen időponttól kezdve nem hitt már a szabadakarat tanában, vagy hogy mikor helyettesítette a deizmus meghatározást a teizmussal, és ez a változás nemcsak Voltaire szóhasználata szempontjából érdekes. Bizonyos esetekben Pomeau-nak egész a kéziratig kellett visszanyúlnia. A kutatást időrendi szempontok szerint végezték. Minden írás, minden tény a század és Voltaire történetében a megfelelő helyre került, és jelleme megvilágításában is elemezték. Abban, amit ír vagy tesz, egyéniségének állandó vonásai és a racionális imperatívuszok szorosan összefonódnak az eseményekkel: ezt a csomót kell minden esetben kibogozni. Pomeau jelzi, hogy amikor hozzákezdett a munkához, nem tudta, mit gondoljon Voltaire vallásáról,

[66] VOLTAIRE-Candide. Paris 1913. éd. critique par A. MORIZE.
[67] VOLTAIRE-Candide. Paris Nizet 1959. éd. critique par R. POMEAU.
[68] R. POMEAU: *La religion de Voltaire*. 1956, harmadik rész, II. fejezet.
[69] L. E. ROULET: Voltaire et les Bernois. Neuchatel. 1950.
[70] RENÉ PINTARD: Annales de l'Université de Paris. 1952. október, 39—56.
[71] R. NAVES: Voltaire et l'Encyclopédie. Paris, Presses modernes 1938.
[72] J. FABRE: Stanislas Auguste Poniatowski et l'Europe des Lumières. Étude de cosmopolitisme. Paris 1952.
[73] R. NAVES: Voltaire l'homme et l'oeuvre. Paris, Boivin 1942.
[74] A. DELATTRE: Voltaire l'impétueux, A. Colin 1957.
[75] LE SENNE: Traité de caractérologie, Paris, PUF 1946. et GASTON BERGER: Traité pratique d'analyse du caractère. PUF 1952.
[76] RENÉ POMEAU: La religion de Voltaire. Paris Nizet 1956.
[77] D. MORNET: Les origines intellectuelles de la Révolution Française. A. Colin 1933. 86.

és csak lassan-lassan jutott arra az eredményre, hogy Voltaire kereszténységellenessége a szentlélek megtestesülésének visszautasításában és egyben heves egyházellenes érzelmeiben rejlik, ugyanakkor azonban őszinte imádója egy Felsőbb Lénynek.

Egy bizonyos ponton Pomeau nagyon határozott: helytelenítjük-e vagy sem, Voltaire-ben semmiféle ateizmus gyökerét nem kereshetjük. Amikor meghalt, különböző perspektívák nyílnak az ateizmus vagy az érzelmi vallás, de soha a voltaire-i deizmus felé. Voltaire-ből, bár kereszténytellenes, nem hiányzik az istenség érzülete, és olyan vallásosságot vezet be, amely nem küzd a fennálló nyilvános hitvallás ellen, de nem is fogadja el azt. Az ő nyomán egyes emberek vallása amolyan törvényen kívüli vallás lett, egyéni lelkiállapot, amely nem a templomi szertartásokon való részvételben nyilvánult meg, hanem irodalmi kifejeződést nyert. Ez volt a helyzet Rousseau-nál, Lamartine-nél, Vigny-nél, és Hugónál és Lamennais-nél, sőt Péguy-nél is.

Voltaire politikai állásfoglalása olyan téma, amelynek érdekessége az idő múlásával egyre inkább megújul. Erről is újabb tanulmányok születnek, a legutóbbi René Pomeau *Politique de Voltaire* című munkája.[78] Valóban, sem a „tiszta gondolatok zűrzavara", ahogy Emile Faguet fogalmaz *Összehasonlító politiká*-jában, sem Lansonnak a Harmadik Köztársaság előfutárjaként bemutatott Voltaire-je ma már nem elégíthet ki minket. Pomeau Voltaire válogatott politikai írásai előtt erőteljes tanulmányt közöl 50 oldalon, ahol tíz pontban vázolja fel egy olyan filozófus gyakorlati és elméleti munkáját, aki mindvégig visszautasította, hogy politikai filozófiai rendszert alkosson. Tanulmánya végén a szerző idézi Voltaire aktualitását a XX. században.

A *Diderot*-szakértők ritkán mulasztják el megemlíteni, hogy Diderot-t csak nemrégen ismerjük. Különösen a születésének kétszázadik évfordulója alkalmából elhangzott teljesen értetlen megnyilatkozásokból derült ki, milyen keveset tudtak róla akkor és milyen erősek voltak az előítéletek. Azóta ötven év telt el, s most, a XX. század közepén Diderot-nak olyan tekintélye van, mint még soha. Teljes életrajza, mely végre megszületett Andre Billy tollából,[79] s levelezése, amely G. Roth gondozásában jelenik meg folyamatosan, felkeltette a nagyközönség érdeklődését. Jean Thomas tanulmánya[80] kimutatja, hogy a filozófus gondolatainak egyesítő elve, vezérfonala a humanizmus volt. Daniel Mornet[81] lerakta az objektív alapokat ahhoz, hogy megismerjük a filozófust saját közegében és korában. Legkiválót azonban Jean Pommier[82] mutatott példát a francia kutatóknak e témában az eddig hiányzó konkrétság és precizítás terén. Paul Vernière[83] és Yvon Belaval[84] jelentékeny mértékben járul hozzá a kutatáshoz. Három fontos disszertáció, Jean Mayeré,[85] Jacques Proust-é,[86] és Jacques Roger-é[87] felfrissíti Diderot-ra, a tudósra és a filozófusra vonatkozó ismereteinket és elképzeléseinket. A Diderot Studies kötetei gyors ütemben látnak napvilágot (1949 óta tíz kötet jelent meg), az „Europe" c. folyóirat pedig különszámot szentelt neki 1963-ban. Pierre Mesnard munkájával[88] bevonult az irodalomkutatásba a karakterológia. A szerző szerint az egész probléma a Diderot jelleme és viselkedése közötti ellentmondásokban rejlik (erkölcsi szenvedély és rendezetlen életmód). És, állapítja meg, ez a jellemtípus „egy bizonyos adott irodalmi műfaj normális kisugárzási központja" (48. l.). Rendkívül érdekes a könyvben az a fejtegetés (176—188. l.), amely szerint Diderot-ban fellelhető a meghasonlott tudatra való diszpozíció.

A Diderot-problémának ez a virágzása azonban még a kezdet kezdetén tart. Tervbe vették teljes műveinek új kiadását.[89] Ha figyelembe vesszük, hány disszertáció készül Diderot-ról és van már bejegyezve a Sorbonne-on, joggal állíthatjuk, hogy e pillanatban egyetlen XVIII. századi szerző, sőt egyetlen francia szerző sem gyakorol akkora vonzerőt, mint ő. Jean Fabre, az egyik legkiválóbb Diderot-szakértő, pompás tanulmányban[90] vizsgálja ezt a jelenséget, amely

[78] R. Pomeau: Politique de Voltaire. Paris, A. Colin 1963.
[79] André Billy: Diderot. Les Editions de France, Paris 1932.
[80] Jean Thomas: L'Humanisme de Diderot. Ed. Les Belles Lettres, Paris 1932. 2e éd. Paris 1938.
[81] Daniel Mornet: Diderot, L'Homme et l'oeuvre. Paris 1941.
[82] Jean Pommier: Diderot avant Vincennes. 1939.
[83] Paul Vernière: Spinoza et la pensée française avant la Révolution. t. II. chap. IV. 1954.
[84] Yvon Belaval: L'esthétique sans paradoxe de Diderot. Éd. Gallimard 1950. — A könyv kifejti a filozófus filozófiai gondolatait, hogy általuk világítsa meg esztétikáját és azon belül a Színészparadoxont. Álláspontjának lényege, hogy Diderot szerint a művészetnek az erkölcsöt kell szolgálnia, nincs művészet a művészetért. Diderot „sohasem tartotta a szépet érdeknélkülinek, a haladást kell szolgálnia" — vélte. „Mert a természet alakulásával az Igaz, a Jó, a Szép . . . együtt halad az emberrel" (299.) A művész az eszményi modellt hasonló módszerrel fedezi fel, mint a tudós a törvényeket: az „effektusok" törvényét keresi és nem egyszerűen az effektusokat. Diderot itt bizonyul a legeredetibbnek. Míg Leibniz az első filozófus, aki felfedezte a tudattalant, „az első rendszeres esztéta kétségkívül Diderot" (300.)
[85] Jean Mayer: Diderot homme de sciences. 1960.
[86] Jacques Proust: Diderot et l'Encyclopédie. 1962.
[87] Jacques Roger: Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siécle. 1962.
[88] Pierre Mesnard: Le cas Diderot. PUF 1952.
[89] A XIX. század folyamán (1875—1877) előállított Assézat—Tourneux-féle húszkötetes kiadás szükségképpen igen hiányos és számos tévedést tartalmaz.
[90] Jean Fabre: Actualité de Diderot. Diderot Studies, t. IV. 1963.

már határozottan nemzetközi méreteket ölt. Rámutat, hogy egyetlen XVIII. századi francia író sem volt „franciább" Diderot-nál, mihelyt azonban kezdetét veszi posztumusz sorsa, ez a par excellence aufklärista, vagyis egy olyan civilizációnak a hordozója, amelynek számára nem léteznek országhatárok, nyomban kicsúszik Franciaország kezéből, vagy Franciaország engedi kicsúszni a kezéből. Goethe, Schiller, Hegel, Carlyle egyaránt a magáénak tekinti. És ez a hagyomány fenn is maradt. Fabre az egész nemzetközi irodalmat áttekinti, s kimutatja, hogy Diderot-ra vonatkozó bibliográfia még legfontosabb elemeire redukálva sem ismer országhatárokat, és fel is sorolja a legnagyobb neveket, amelyekhez a külföldi Diderot-kutatás elsősorban fűződik. Végül mélyrehatóan megvizsgálja azokat az okokat, amelyek Diderot-t időszerűvé teszik, és óva int a túlzásoktól. Így például 1962-ben a *Rousseau és a modern ember* címmel Royaumont-ban tartott kollokviumon Lucien Goldmann párhuzamot vont Rousseau és Diderot között. Kifejtette, hogy Rousseau Kantba torkollik és ez a folyamat itt meg is reked, ezzel szemben Diderot Hegelnek adja meg a lökést, akiből Marx születik meg, akiből pedig Lenin . . ., és így kiderül, hogy Diderot nemcsak a modern gondolkodásnak az atyja, hanem azé a történelemé is, amelynek értelmét ez a gondolkozás megfejti. Fabre azt hozza fel e gondolatmenet ellen, hogy szerinte statisztikailag megállapítható, hogy Diderot *A szellem fenomenológiájá*ban csak mintegy esetlegesen szerepel, Rousseau viszont át- meg áthatja Hegel filozófiáját, s hogy a kutatásnak tulajdonképpen azt kellene megvizsgálni, mi az, amit Kant, illetve Hegel Rousseautól átvett és az ő gondolatai alapján kidolgozott. Vagy például „tucatszor is ki akarták mutatni, hogy Diderot már előlegezi Lamarck-ot és Darwint". S ezzel kapcsolatban Fabre, Jacques Roger már fentebb említett disszertációjára hivatkozik, aki kategórikusan cáfolja ezt a feltevést: a transzformizmusnak a leghalványabb nyoma sem található sem a *Levél a vakokról* c. írásban, sem *A természet értelmezésé*ben, sem a *D'Alembert álmá*ban, sem sehol másutt. Még Jean Rostand is, akinek megvolt a modern biológusoknál elég ritka bátorsága ahhoz, hogy elismerjen Diderot-nál egy bizonyos zsenialitást, kénytelen itt vigyázni. Diderot azzal, hogy a képzelőerőt mind a költő, mind a tudós legfontosabb tulajdonságának nyilvánította, s hogy a tapasztalatnak kizárólag azt a szerepet tulajdonította, hogy segítségével a hazárd hipotéziseket verifikáljuk, egyetlen lépéssel sem vitte előbbre a tudományt, hanem egycsapásra azoknak a problémáknak a kellős közepén találta magát, amelyekkel a tudomány most is küszködik. Azokon a tájakon, ahol d'Alembert álmodozott, a fizika és a biológia határmezsgyéjén, a XX. századi kutatók nagy erőfeszítéssel próbálják felfedezni az átmenetet a szervetlen anyagtól az élő szervezethez, az élethez.

Diderot vitathatatlan modernsége nem a problémákra adott megoldásaiban, még csak a problémák felvetésében sem rejlik, hanem abban a szellemi attitüdben, amely feltevésükre készteti őt, állapítja meg a szerző. Diderot-nak nem sikerült ugyan kidolgoznia az energia koherens fogalmát, de elég zseniális volt ahhoz, hogy megérezze, hogy a tudomány itt fogja keresni majd a világegyetem kulcsát. Megingathatatlan hittétel volt számára, hogy a mindenség a jelenségek látszólagos sokfélesége mögött egységes. Diderot materializmusa nem annyira ellenlábasa a spiritualizmusnak, mint inkább magába öleli azt, s ezáltal — legmerészebb konzekvenciái révén — érintkezésbe kerül egy bizonyos ponton azzal a spiritualista monizmussal, amelyet Claude de Saint Martin a maga részéről ugyancsak az energiára, de az energiának nem a fizikájára, hanem misztikájára próbált ráépíteni. Diderot, írja Fabre, ma ugyanúgy, mint a maga korában, hídat ver az olyan ellentmondó állásfoglalások között, mint a determinizmus vagy az elkötelezés szabadsága, a velünkszületettség vagy a modifikáció, a nem érdeke vagy az egyén megmaradása. Gondolatai kikényszerítik a dialógus szükségességének elismerését, de még inkább kedvet csinálnak hozzá. És ez azt jelenti, hogy mind személyes életünk szférájában, mind történelmi, politikai és társadalmi kontextusunkban a felszabadító és a fókusz szerepét játssza és fogja még játszani sokáig. Irodalmi szempontból pedig egészen nyilvánvaló Diderot modernsége. Hol találunk még egy figurát a világirodalomban, aki azzal a nyugtalanító idegenszerűséggel és plasztícitással köti le a szellemet és a tekintetet, mint Rameau unokaöccse? Hol találunk zavarba ejtőbb és mégis evidensebb remekművet, mint amilyen a *Fatalista Jakab*, melynek látszólagos szeszélyessége nem egyéb, mint a filozófiai vizsgálódás és az irodalmi játék, a naturalizmus és a szimbolizmus, a bizalom és az allegória egyensúlya? Az olvasó csapongva keresgél Rabelais-tól Joyce-ig, Scarrontól Kafkáig, Sterne-től Beckettig, de seholsem talál olyasmit, ami Diderot szándékait kimerítené, sőt, elkerülhetetlenül felmerül benne a sejtelem, hogy maga ez a páratlanság is szándékolt. Egyik úgynevezett „új" regény sem modernebb, mint a Diderot-é.

Diderot-t a szó legkifejezőbb értelmében vett társalgásnak a géniusza inspirálja, mint ahogyan Rousseau-t a visszahúzódás géniusza ihlette. Pályafutása közepén az Enciklopédia lehetővé tette számára, hogy tíz egynéhány éven át így társalogjon a múlt filozófusaival és századának élő filozófiájával. Diderot-nak az Enciklopédiában való személyes közreműködését feldolgozni annyi, mint kimutatni, hogy a XVIII. századról való minden elmélkedés, a „Was ist Aufklärung?" kérdésére adandó minden válasz szükségképpen Diderot-n át vezet. Éppen

ezért a századra vonatkozó kutatásnak egyik fontos tárgya kell, hogy legyen az Enciklopédia. Itt kell visszatérnünk egy már fentebb említett jelentékeny munkára, Jacques Proust *Diderot et l'Encyclopédie* c. disszertációjára, amelyet 1962-ben védett meg a Sorbonne-on.

A több, mint 600 oldalas munka minden eddiginél részletesebben elemzi az 1750 és 1765 közötti döntő időszakot. Fő érdeme, hogy elhelyezi Diderot-t kora valóságában. A fentebb említett átértékelési törekvések keretében ugyanis Diderot történelmi tevékenységét nem vizsgálták eléggé. Ez a munka már nem az Enciklopédia eseményszerű történetét beszéli el, hanem részint feldolgozza a kiadvány szociológiáját, részint nyomon követi Diderot gondolkodásának fejlődését az Enciklopédiában megjelent cikkei alapján.

A szerző megkérdőjelezi a XVIII. századi társadalmi osztályokról alkotott hagyományos sémát és azt a gondolkodás nélkül átvett képet, amely a harmadik rendet egy forradalmi szellemmel átitatott homogén rétegnek ábrázolja. A szerző Volguine nyomán, főként azonban az A. Soboul javasolta módszer alkalmazásával, igyekszik túllépni vizsgálódásában „az ancien régime alapvető antagonizmusán", a maguk bonyolult kölcsönhatásában vizsgálja a többi társadalmi antagonizmust is, hogy végül fényt derithessen az osztályharc alakulására. Aprólékosan elemzi a különböző társadalmi osztályoknak és az őket alkotó csoportoknak föld- és ingó vagyonát, gazdasági erejét, s módszerében alkalmazkodik a tárgy bonyolultságához. Proust két alapvető kritériumot használ annak megállapítására, hogy az Enciklopédia munkatársai mely társadalmi csoporthoz tartoztak: jövedelmeik eredetét és a termelésben való aktív szerep képességét. A munkatársak társadalmi osztályozásának legfontosabb konzekvenciája talán az, hogy a társadalom egész improduktív része kirekesztődött. Kiderül az is, hogy az enciklopédistáknak körülbelül egynegyede az államgépezetben dolgozott. Itt a kormányapparátusnak arról az 1730-tól kezdve kialakult gárdájáról van szó, amely elsősorban az ipar és a kereskedelem felügyeletével foglalkozik. Az illetők javarészt műszaki képzettségű emberek. Végeredményben az Enciklopédia egy vagyonos burzsoázia orgánumának bizonyul.

Proust előtt még senki sem tette vita tárgyává azoknak a cikkeknek a listáját, amelyeket Diderot-nak tulajdonít összes műveinek Assézat-féle kiadása. Proust feladatául tűzte ki annak tisztázását, hogy mi az, amit biztosan Diderot írt. Ezentúl, mielőtt Diderot-nak bármelyik Enciklopédia-beli írását idézni akarjuk, utána kell nézni J. Proust II. függelékében, hogy csakugyan a filozófustól származik-e.

A disszertáció utolsó fejezetei Diderot 1750 és 1765 közötti filozófiai és politikai gondolatait elemzik. A szerző minden eddiginél jobban mutatja ki azt az erőteljes materialisztikus hatást, amelyet Diderot-ra a német racionalista deista Brucker gyakorolt.

Ami Diderot-nak a keresztény erkölcsiséghez való viszonyát illeti, tudjuk, hogy a filozófus tagadta ezt az erkölcsöt, és tudományos szellemű természetes morált akart kidolgozni. Proust ezt nagyszerűen mutatja meg, egyben pedig konfrontálja Diderot és Rousseau eszméit annak a teljesen új alapokon álló elemzésnek a fényénél, amelynek keretében a szabadságról szóló, Condillac által kezdeményezett és Voltaire által továbbvitt nagy vitát boncolgatja. Proust a két barát nézeteltérését az *Egyenlőtlenség eredeté*-től kezdve kíséri nyomon. Diderot erkölcse egyébként nemcsak Rousseau idealizmusától különbözött, hanem legalább annyira La Mettrie merev biológiai determinizmusától is.

Végül három gazdag és árnyalt fejezet fejti ki Proust legfontosabb és teljesen eredeti tételét, hogy ti. Diderot egész munkásságát a politikum határozta meg. A szerző egy abszolutista Diderot-t fedezett fel, aki meg akarta reformálni a közgondolkodást, de nem akarta felforgatni az állami berendezkedést.

Felhívja azonban a figyelmet arra, hogy Diderot legjobb politikai írásai az Enciklopédia után keletkeztek. Proust munkája két értelemben is átértékelés: átértékel egy kollektív munkát, amelyet, miután egy ideig különbségtevés nélkül magasztaltak, sokáig mélyen alábecsültek, és átértékeli Diderot-t, az érett korszakába érkezett gondolkodót.

*

Rendkívül gyümölcsöző olvasmány J. J. Rousseau összes műveinek új, kitűnő kiadásában[91] a záró Jegyzetek, melyek terjedelemben meghaladják az eredeti szöveget. Magától értetődik, hogy ezeket a jegyzeteket nem írhatták volna 50 évvel ezelőtt. Minden amit a pszichoanalízis adott, megtalálható bennük — anélkül azonban, hogy más módszereket helyettesítene —; így Freud kiegyenlíti Rousseau-nál, amit neki köszönhet. Egyes kritikusok Rousseau újra felfedezését a század elején a pszichoanalízis létrejöttének tulajdonítják. Ha visszapillantunk az elmúlt két évszázadra, megállapíthatjuk, hogy már a XIX. század megkegyelmez a „romantika atyjának" — nem úgy Voltaire-nek és Diderot-nak —, és a század közepéig egy egész művész-

[91] J. J. Rousseau: Oeuvres complètes. B. Gagnebin és M. Raymond irányítása alatt adták ki a Pléiade sorozatban, eddig 3 kötetben. I. 1959, II. 1961, III. 1964.

generáció vallja magát utódjának. Aztán a XX. század hajnaláig megszakad az utódok sora. Kétszáz éven át a legtöbb tanulmányt neki szentelték Franciaországban, és nincs még egy francia író, aki olyan nagy hatást gyakorolt volna politikai téren *(Társadalmi szerződés)* az egész világra, mint Rousseau. Ez a hatás a mai napig is érvényes, és a XX. században ez jelenti Rousseau igazi aktualitását. A vita középpontjában a magántulajdon áll, Rousseau gondolatainak központi témája, ez teszi ma is időszerűvé.

Jean *Guéhenno* három kötetben nagyszerű Rousseau életrajzot ad.[92] Jól megalapozott és teljesnek mondható ismeretanyagot tartalmaz. A szerző pszichológiai megítélése azonban a morális megítélés felé hajlik. Inkább a lélek professzorává, mintsem a citoyen preceptorává — amilyennek Robespierre látta — tette Rousseau-t. Nem helyes a belső élet szimbólumává tenni azt, aki a közjóra szentelte egész életét. Az üldözési mániája — Guéhenno szerint — abból a politikai légkörből fakadt, amelyben kortársai kijátszották a hatalmat — és erre Rousseau képtelen volt. „Egy szabadságeszmény nevében egy embereszményt követelt . . . Őrülete sem volt más mint a megpróbáltatások által túlhevített egészséges gondolkodás" (278. l.). Jegyezzük meg még azokat a lapokat, ahol Jean Guéhenno szembeszáll néhány mai — főként katolikus — kritikus azon erőfeszítésével, „hogy kihangsúlyozzák Jean-Jacques gondolatvilágának mélységesen vallásos, sőt keresztény jellegét." (6., 123. és köv. l.)

B. *Groethuysen* munkája[93] nem ilyen típusú. Jean-Jacques gondolatainak központi témáiról írott kritikai előadásában kitart egy „laikus" (283. l.) Rousseau mellett, akiben nem volt meg a hit víziója, szemben az általánosan elfogadott nézettel, amely Jean-Jacques deizmusát tartja gondolatai gyökerének. Groethuysen-t megakasztja az alapvető ellentmondás, a rousseaui természetes ember-eszmény és a civilizált ember antinómiája. Ezt a jelenséget „Rousseau mélységesen ellentmondásos" jellemével és kizárólag személyes tapasztalatával magyarázza. Groethuysen már harminc évvel a kiadás előtt összegyűjtötte gondolatait és az *Origines de l'esprit bourgeois en France* utolsó köteteibe szánta.[94] A kéziratot halála után találták meg írásai között. Gondolatait L. *Goldmann* folytatta, hangsúlyozva, hogy a felvilágosodáson belül Rousseau fedi fel először a polgári tudat megkettőződését egy konkrét, egoisztikus magánszemélyre és egy absztrakt polgárra, aki a közérdek nevében cselekszik.[95]

Daniel *Mornet* tiszta és teljes képet ad Rousseau gondolatainak kialakulásáról és műveinek hatásáról.[96] Munkáját egy elvi nyilatkozat vezeti be, melyben leszögezi, hogy alapelveit Lanson-tól vette át. Ezek az elvek Mornet-nál kristályosodnak ki. Lansonnak a kétszáz éves évfordulóra írt döntő cikkével[97] történelmi és irodalmi téren tisztító hatása volt. Ő szabadítja meg Rousseau-t az inkoherencia vádjától. Lanson megállapításait igazolja az Annales de la Sté. J. J. Rousseau azóta megjelent 36 kötete.

Pierre *Kohler* egy ismertetés keretében[98] megállapítja, hogy ami Jean-Jacques lelkének és művészete jellegének magyarázatát illeti, Mornet nem nyilatkozik, vagy legalábbis jóval kevesebbet, mint az elméleti részek kifejtésénél. Jellemének finom szerkezetét elemezvén, a stílus hajlatait követvén attól tart, hogy áthágja a számára kijelölt „szűk területet", amelyből történeti módszere sehogyan sem tud kievickélni. „Véleményünk szerint — írja Kohler — egy Rousseau-tanulmány nem torpanhat meg ilyen akadály előtt. És ha a pszichológiai, sőt esztétikai kibővítés az objektív történelem természetétől idegennek tűnik, akkor a pusztán történeti módszer elégtelennek bizonyul az elme alkotásai elemzéséhez, amely filozófiai és morális jellegű — a szó tágabb értelmében — de egyben költészeti, tehát művészeti is." Ahogyan P. Kohler megfigyeléseiből kiviláglik, bizonyos vita folyik a „történeti módszer" úttörői és a „strukturális analízis módszerének" hívei között, amely már mintegy húsz éve nemegyszer a fenomenológia hatása alatt háttérbe szorította az irodalom történeti tanulmányozását.

R. M. *Albérès* kifejtvén nézetét a „belső struktúrák" tanulmányozásának új „módszeréről",[99] előrebocsátja, hogy a két módszer szembeállítása nem indokolt. „Valójában — bár kevésbé pontosan és módszeresen — a belső elemzés eljárását három évszázadon át szűntelenül széleskörűen alkalmazták, és még a mai hagyományos francia középiskolai oktatásban is érvényesül . . . A struktúra fogalma mindenképpen aláhúzza a mű belső tanulmányozásának és

[92] J. Guéhenno: Jean Jacques en marge des Confessions, Paris 1948., Roman et vérité, 1950 és Grandeur et misère d'un esprit, Gallimard 1952., vagy: Jean Jacques, histoire d'une conscience, 2 kötetben, 2. kiad. Gallimard 1962.

[93] B. Groethuysen: Rousseau. „Les Essais XXXVIII", 1949. Ed. Gallimard, Paris 1949.

[94] B. Groethuysen: Origines de l'esprit bourgeois en France. I. köt. L'Église et la Bourgeoisie Paris NRF, 1929. II. köt. Philosophie de la Révolution francaise, ibid. 1956.

[95] L'illuminismo e la societá moderna, Torino 1967. 58.

[96] D. Mornet: Rousseau, l'homme: et l'oeuvre. Paris, Boivin 1950.

[97] G. Lanson: L'unité de la pensée de J. J. Rousseau, Annales de la Sté. J. J. Rousseau – VIII. 1912. 1–31. Megjelent a Henri Peyre által kiadott G. Lanson, Essais de méthode de critique et d'histoire Ed. Hachette 1965. c. kötetben is.

[98] R. H. L. F. 1954. No 2.

[99] R. H. L. F. 1963. No 3.

magának az alkotásnak jelentőségét, és ezzel hozzájárul ahhoz, hogy az empíria területéről egy elementáris, de alapvető vizsgálati módszert elméleti szintre emeljen . . . " Ebben a szellemben végzi kutatásait M. Foucault és J. Starobinski.

Michel *Foucault* gondozásában megjelent a *Dialogues* új kiadása.[100] Foucault bevezetésében lépten-nyomon gyökeresen új megállapításokkal találkozunk. *A Dialógusok* struktúráját és stílusát vizsgálja. Radikálisan szembeállítja a művet *a Vallomások*kal: „*Ezek anti-Vallomások*" (VII. l.). *A Vallomások*, írja, lineárisak, melodikus írásmóddal. „Ezzel szemben a Dialógusok vertikális írásmóddal épülnek fel. Az a szubjektum, aki ezen a kínosan csiszolt harmonikusan strukturális nyelven beszél, egy önmagára szuperponált megbomlott szubjektum." A XVIII. század kutatói elégedetten állapíthatják meg a teljes rousseau-i életmű megismerése terén született eredményeket, például azt, hogy sikerült túllépni az „önéletrajzi" és a „politikai" szövegek merev ellentétén. Már a *Dialógusok* eredeti előszava is azt mutatta, hogy Rousseau e műben a *Társadalmi szerződés*éhez hasonló konstrukcióra törekedett. Foucault ezen az úton halad tovább, amikor megállapítja, hogy „a Dialógusoknak, ennek az önéletrajzi szövegnek alapjában véve ugyanaz a struktúrája, mint a nagy elméleti szövegeknek".

J. *Starobinski* már művének szimbolikus címével is[101] fényt kíván deríteni J. J. Rousseau gondolatvilágára. A szerző Rousseau személyiségének átfogó elemzése révén mutatja meg, hogy alapvető tudati adottságokban van Rousseau spekulatív gondolkodásának és egyben őrületének forrása. Az elemzés eredetisége abban áll, hogy nem használja a készen adott kategóriákat: már a *Vallomások* kezdetén a felmerülő korlátokból születik a transzparencia iránti nosztalgia, amikor az első igazságtalansággal megjelenik a „fátyol", megmutatkozik a valódi ártatlanságnak és a látszat-bűnösségnek ellentéte. Ezenfelül Starobinski kerüli a regresszív interpretációt (melynek az elterjedt pszichoanalízis a bevett formája). „Mély mechanizmusok rekonstrukciójának kutatása helyett, melyek rejtett módon Rousseau interpretáló rendszerét eredményezték volna, maradjunk inkább vallomásainál és viselkedésénél, egészen addig, amíg értelme koherens módon kibontakozik, de amelyet Jean-Jacques maga nem észlelt." (299. l.) Az üldöztetés gondolatát különböző aspektusaiból vizsgálja, mindenekelőtt az „ártatlanság visszakövetelésével" fonódik össze nála. Rousseau-t végigkíséri a vétség gondolata, retteg minden kezdeményezéstől, mivel a vétség lehetősége benne van a szabadságban. „Tehetetlenül vergődve az üldözött áldozat helyzetében, hogyan vétkezhetne?" (303. l.) A munkában felújul az egység problémája. Starobinski visszautasítja a szisztematikus egység kutatását. Starobinski hivatkozik M. Raymond, E. Cassirer és P. Burgelin tanulmányaira (ez utóbbival kapcsolatban Mauzi — teljesen tiszteletben tartva Starobinski művét, melyet az új kritika műfajának modelljeként kezel — megállapítja, hogy Burgelin műve híján,[102] amely Rousseau gondolatának egyedül igazi kifejtése — Starobinski könyve soha nem jöhetett volna létre.) Szép helyet szentel Hegel, Kant, Goethe és Hölderlin álláspontjai ismertetésének (például Kantot idézi, mint annak a kutatásnak inspirálóját, amely Clarens-nál, mint a természet és a kultúra szintéziséről szóló tétel teljesedett be). Ez a rövid összefoglaló csak a Starobinskit foglalkoztató lényeges kérdéseket tárgyalja, és ezeket Starobinski az áttetszőség iránti nosztalgiában ismerte fel, melyet az egész mű kulcsának tartott.

E tézisét Starobinski a *J. J. Rousseau et le péril de la réflexion* c. esszében egészíti ki.[103] Közelíti egymáshoz a fenomenológiát és a pszichoanalízist, hogy egyszerre tudjon magyarázatot adni az irodalmi művek külső vonásaira és mélységeire. Ilyennek tűnik az a kritikai módszer, melyet a szerző Corneille, Racine, Rousseau és Stendhal kapcsán is követ. Természetes, hogy Rousseau-nál ölti a legnagyobb méreteket a „l'oeil vivant" analízise. A szerző Jean-Jacques-kal kapcsolatban mindent felfed előttünk „elmenvén egészen a pszichológiai magyarázatig, azaz egészen addig a pontig, ahol a pszichológiai magyarázat felfedi a tudat összecsapását a külvilággal." (97. l.) Ezzel szemben Rousseau egyéniségének és művének társadalmi és történeti elemzése még hátravan, és — jóllehet Rousseau és kora tanulmányozásának csak kis részét képviseli — hosszadalmas vizsgálódást feltételez Genfről és a XVIII. századi kézművességről. J. *Fabre*, egy tanulmányban[104] bemutatja a *Contrat social* és a *Considerations sur le gouvernement de la Pologne* Rousseau-ját, akinek számára „a politika nem a spekuláció agyréme". És J. Fabre hivatkozik azokra a különböző véleményekre, amelyek a *Társadalmi szerződés* koncepciójának kialakulásában Genfnek mint valóságos politikai tényezőnek a szerepét tárgyalják, hogy aztán kihangsúlyozza a szülőháza intézményeinek biztos hatását Jean-Jac-

[100] Rousseau juge de Jean Jacques. Dialogues. Texte présenté par Michel Foucault, Paris, A. Colin 1962.

[101] J. STAROBINSKI: Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle, Ed. Plon 1957.

[102] P. BURGELIN: La philosophie de l'existence de J. J. Rousseau. PUF Paris 1952.

[103] JEAN STAROBINSKI: L'oeil vivant. Paris, Gallimard 1961., az esszé az Annales J. J. Rousseau-ban is megjelent; XXIV. 1956–1959. 139. és köv.

[104] J. FABRE: Lumières et Romantisme, Réalité et utopie dans la pensée politique de Rousseau. Paris 1963., az 1963-as Annales J. J. Rousseau-ban is.

ques politikai elképzeléseire. Ezen a téren túlzásokkal is találkozunk. Francois *Jost*[105] két hatalmas kötetben (900 lap) azt igyekszik kimutatni, hogy Rousseau egész filozófiája azzal magyarázható, hogy a helvét világhoz tartozik. Módszere különben közel áll Taine módszeréhez.[106] A determinista kategóriákról F. Jost a szubjektivizmusra tér át: „nélküle — (Rousseau nélkül) — az egész francia irodalom más irányt vett volna."[107] Azt viszont el kell ismernünk, hogy a szerző széles területen végzett kutatásokat a filozófus svájci orientációinak felderítésére.

Kimeríthetetlen téma Rousseau hatása a külföldi irodalmakra. A legújabb munka, Ch. Dedeyan műve,[108] az író, a rousseau-i filozófia főbb vonásainak bemutatása után feltárja előttünk a különböző európai irodalmakra gyakorolt hatását. Két doktori disszertációt is szenteltek a rousseau-i életmű angliai pályafutásának. Henri Roddier szintézise[109] felöleli a XVIII. század második felének angliai vonatkozásait és ezen belül tanulmányozza Rousseau hatását a filozófiában, politikában, pedagógiában stb. Amikor H. Roddier munkához látott, még csak két olyan mű létezett, amely kimondottan ezzel a kérdéssel foglalkozott.[110] Emeljük ki azokat az oldalakat, ahol a szerző rámutat, milyen különbözőképpen hatott a francia szellem Németországban és Angliában. M. J. Voisine tanulmánya[111] H. Roddier disszertációjának folytatása. Vizsgálódásának középpontjában az a cél áll, hogy összefoglaló képet adjon arról a hatásról, amelyet Rousseau önéletrajzi írásai gyakoroltak a halála után, 1778-ban éppen megszülető angol költői irodalomra — 1778 egyben a Rousseau-legenda születési éve is. A másik lényeges évszám az 1830-as lesz; alig valamivel előbb tűnik el a nagy angol romantikusok második nemzedéke: Keats, Shelley, Byron. Anélkül, hogy a szerző elfogadná azt a mítoszt, amely szerint Rousseau az angol filozófián és szenzibilitáson nevelkedett volna,[112] ugyanakkor visszautasítva azokat a véleményeket is, amelyek minimálisra csökkentik Rousseau hatását az angol irodalomra,[113] felfedi előttünk a rousseau-i életmű és az angol szellem között fennálló valódi kapcsolatokat, amelyeket Joseph Texte[114] már a múlt század végén megvilágított.

*

A francia materializmusnak, amely a felvilágosodás korszakában született, volt egy bátor fáklyavivője, Meslier atya. Egy kollokvium[115] hangsúlyozta, milyen nagy jelentősége volt ennek az elmének a század szempontjából. A közölt tanulmányok nem kérdőjelezték meg az eddigi kutatások eredményeit, de új adatokat hoztak nyilvánosságra Meslier gondolkodásának alakulására nézve. Megemlítjük E. Verley publikációját, aki kimutatta, hogy Meslier a leghatározottabban elutasította az állatgép paradoxonját.

A század végén magasodik fel a materialista filozófia másik nagy alakja. Az a filozófus, kinek művét kora legjobb szellemei becsülték és vitatták, ma másodrendű szerzőnek számít — ha ugyan nem veszett el egyszerűen az ismeretlenség homályában vagy jobbik esetben, Diderot dicsőséges szomszédsága következtében, gazdag életének halvány visszfényévé vált. Több mint egy évszázada hogy negyven műve egyikét sem adták ki. Ennek alapvető oka a következő: d'Holbach az egyedüli századában, aki koherens materialista rendszert épített ki. Nem mintha ő lett volna az egyedüli, akinek materialista meggyőződése volt, de az egyetlen volt, aki mindvégig megőrizte abszolút anonimitását, és eképp megengedhette magának, hogy mindent megmondjon. M. P. Naville erőteljes művében[116] a tanulmányt öt fő részre csoportosítja. A harmadik részben *A természet rendszere* elemzését találhatjuk, a

[105] F. Jost: Jean-Jacques Rousseau suisse. Éditions Universitaires 1961.

[106] A „faj" és „atavizmus" kifejezések mintha M. Jost számára magyarázat-értékkel bírnának — I. fej. 1, 2, 186, 380. o.; II. fej. 55, 70, 71.

[107] II. fej. 305.

[108] Ch. Dedeyan: J. J. Rousseau et la sensibilité littéraire a la fin du XVIIIe siecle. Société d'édition d'enseignement supérieure, Paris 1968.

[109] H. Roddier: J. J. Rousseau en Angleterre au XVIIIe siècle. Paris 1950.

[110] J. Pons: L'éducation en Angleterre au XVIIIe siècle. 1919. és Louis John Courtois: Le séjour de J. J. en Angleterre, Lausanne 1911.

[111] M. J. Voisine: J. J. Rousseau en Angleterre à l'époque romantique. Didier 1956.

[112] Hovelock Ellis és Irving Babbitt kritikusok véleménye.

[113] Marc Monnier, J. J. Rousseau et les étrangers in J. J. Rousseau jugé par les Genevois d'aujourd'hui. Höffding „Rousseau et le XIXe siècle", Annales de la Société J. J. Rousseau 1912.

[114] J. Texte: J. J. Rousseau et le cosmopolitisme littéraire en France et en Grande Bretagne. Paris 1895.

[115] Lásd jegyzet 2. sz. alatt.

[116] M. P. Naville: D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle 2. bővített és javított kiadás, Gallimard 1967. Az első kiadás 1943-as, a „Leurs figures" sorozatban jelent meg.

negyedikben d'Holbach eme főműve által gyakorolt hatást (Dechamps, Goethe, Hegel, Chénier) mutatja be. Az ötödik rész egyik fejezetében, amelyet d'Holbach morálfilozófiai és politikai koncepciójának szentel, a szerző a XVIII. századi materializmus jellemvonásait 14 pontban összefoglalva jeleníti meg, összekapcsolva ezek materialista interpretációjával. Megpróbálja Engels ítéletének néhány pontját kiigazítani, különösen a „mechanicizmus"-nak a XVIII. századi materialistákkal szemben szokásos vádját. Ez nem lényegi jellemző — írja P. Naville — ez a filozófia, mielőtt mechanikussá lenne, racionalista, azaz determinista, maga a „mechanicista" terminus is kifejlődött ötven év óta, („Magába foglalva a fizikai, kémiai és szerves jellegű folyamatok sorát" 411. l.), a XVIII. század filozófiája, különösképpen Diderot, előre látta ezt a fejlődést. Hasonlóképpen nem pontos az az állítás, hogy „a XVIII. század materialistái szerint az ember gép volt, ahogy az állat gép Descartes szerint". Diderot, La Mettrie maga, d'Holbach, Helvétius, Rousseau és Buffon ellenségesen viszonyultak ehhez a karteziánus nézethez.

A szerző kiemeli, hogy a hegeli és a marxi filozófia „historismus"-ának, történetiségének a megújulása mellett a filozófiatörténet hobbesi, diderot-i és holbachi „vonala" sem vesztette el jelentőségét — naturalista korlátai ellenére sem — az antropológia és a természettudományok metodológiája fejlődésében és fejlesztésében.

A munka magába foglalja d'Holbach, valamint a róla szóló irodalom teljes bibliográfiáját.

Sade művei hivatalosan csak napjainkban láttak napvilágot. Igaz, hogy több munkája még életében megjelent, de összes műveinek legújabban kiadott tizenöt kötetéből[117] — habár ezek sem összes művek, mert az *Oxtiern* kivételével nem tartalmazzák a színműveket és hiányzik a levelezés egy része is — több mint egyharmada posztumusz mű, amely között több 1962 előtt kiadatlan volt. 1800 és 1920 között is tudták, hogy léteznek a legfontosabb regények, a *Justine* és a *Juliette;* ám kevesen olvasták, és senki sem merte volna idézni őket vagy akár csak a címüket is megemlíteni nyilvánosan kiadott munkában. Tudjuk, hogy Flaubert, Beaudelaire, Maupassant olvasta Sade-ot, aki mintegy a föld alatt táplálja a XIX. századi irodalom nagy részét. Végül jött Apollinaire,[118] aki bőségesen idézett a *Justine*-ból, az *Aline*-ból és a *Valcour*-ból. Maurice Heine számos munkát szentel Sadenak és közrebocsát kiadatlan szövegeket, de a valódi Sade-kutatás Gilbert Lély igen tájékozott munkájával veszi kezdetét.[119] Jean-Jacques Brochier lényegében a Lély által kidolgozott Sade-életrajzot veszi alapul.[120] A márki életművét taglaló II. fejezet külön foglalkozik a *Szodoma százhusz napjá*val és a *Justine* és a *Juliette* három változatával, mondván, hogy ezek a művek tartalmazzák Sade gondolatainak velejét. A szerző a III., „A témák" c. fejezetben, Michel Foucault[121] munkáira támaszkodva, kimutatja, hogy Sade életművében az az őrület diadalmaskodik, amely tabula rasát kíván teremteni az egész nyugati gondolkodás helyén. J. Lacan[122] analitikus és filozófiai szemszögből elemzi Sade tragikus élményeinek gyökereit.

J. M. Coulemot a Sade-dal foglalkozó munkákról írt beszámolójában[123] rámutat, hogy Brochier könyvéből hiányzik Sade oly sok kétértelműséget rejtő politikai gondolkodásának elemzése, és nem tartja kielégítőnek a Sade-féle univerzum és a náci koncentrációs táborok közötti különbség kifejtését (113. l.). Lélyt illetően a kritikus sajnálja, hogy a szerző J. de Maistrehez folyamodott a forradalmi erőszak megítélésében és hogy a jakobinus Terrort azonosította a „náci borzalom" megnyilvánulásaival (176. l.).

[117] LE MARQUIS DE SADE: Oeuvres complètes, Club du Livre Précieux 1962—1964. Edition — non critique — dirigée par G. LÉLY. Mindegyik művet egy vagy több előszó vezeti be. Ezek között néhány figyelemreméltó is van. Így J. FABRE-é, P. NAVILLE-é, A. ADAM-é és M. BLANCHOT-é. Utóbbival kapcsolatban megemlítendő, hogy „Lautréamont et Sade" c. könyve (Ed. de Minuit 1949) igen világosan elemzi Sade erkölcsi rendszerét és metafizikáját.

[118] G. APOLLINAIRE: Introduction, essai bibliographique de l'oeuvre du Marquis de Sade. Coll. Les Maîtres de l'Aurore 1909. Ez az első írás, amely elismeri a márki jelentőségét.

[119] GILBERT LÉLY: Vie du Marquis de Sade. Accompagnée de nombreux documents inédits, en deux vol. Paris, Gallimard 1952—1957., rééditée en un vol. chez J. J. Pauvert 1965; továbbá Sade. Etudes sur sa vie et sur son oeuvre Paris, Gallimard. Ez utóbbi a nagyközönségnek készült, és nem tartalmazza az előbb említett kiadvány kritikai apparátusát.

[120] JACQUES BROCHIER: Sade. Collection Classiques du XXe siècle 1966.

[121] M. FOUCAULT: Folie et Déraison. Histoire de la Folie à l'âge classique, Plon 1961.

[122] J. LACAN: Kant avec Sade. Critique, avril 1963. n. 191.

[123] J. M. COULEMOT: R. H. L. F. 1968. 3—4. sz.