

Sós Csaba

MONTAIGNE, A (NON-)KONFORMISTA GONDOLKODÓ¹

Absztrakt: Egyes értelmezések Montaigne-t a kényelmes élet apológétájának (Pascal), mások a sztoikus beletörődés és kiegyensúlyozottság filozófusának tartják. Az általam elemzett szövegrészek ellenben azt hivatottak demonstrálni, hogy az esszék zavartalan tünő felszíne alatt az ellentétek dinamikája működik. Montaigne nem szisztematikusan kifejtett episztemológiai nézetrendszerére ez éppúgy igaz, mint életfilozófiájára. Esszéi egyrészt tele vannak irreálisnak tünő alakzatokkal, másrészt meglepően gyakran tematizálják a közvetlen megélés kudarcát olyan elemi aktusok tekintetében, mint a szexualitás, a sírás vagy a beszéd. Valamennyi értelmezőjével ellentétben Montaigne gondolkodásának non-konformista vonásaira, az esszé műfajában rejlő kockázatra és lehetőségekre igyekszek rávilágítani.

Kulcsszavak: esszé, dinamika, episztemológia, irreális, kockázat

Montaigne, the (non-)conformist thinker

Abstract: Some interpretations regard Montaigne as an apologist for a comfortable life (Pascal), others as a philosopher of stoic resignation and equilibrium. The passages I have analysed, on the other hand, are intended to demonstrate that beneath the seemingly undisturbed surface of the essays, a dynamic of opposites is at work. This is as true of Montaigne's unsystematically developed epistemological view as it is of his philosophy of life. On the one hand, his essays abound in seemingly unrealistic figures, and on the other, they astonishingly often thematise the failure of direct experience in terms of elementary acts such as sexuality, crying or speaking. In contrast to most of his interpreters, I am trying to highlight the non-conformist features of Montaigne's thought, the inherent risk and possibilities of the essay as a genre.

Keywords: essay, dynamic, epistemology, unrealistic, risk

Bevezetés

Michel de Montaigne-t a mai napig úgy tartjuk számon, mint az esszéirodalom megteremtőjét, akinek öröksége tetten érhető a műfaj jelentős művelőinek írásaiban,

¹ Jelen tanulmány a 2019-ben megvédett, *Distancia és ellenirányúság Montaigne, Diderot és Sade gondolkodásában* című disszertációm egyik, mindezidáig publikálatlan fejezetének átdolgozott változata.

Ralph Waldo Emersontól Michel Leirisig. Zavarba jövünk azonban, mihelyt feltesszük magunknak a kérdést, vajon Montaigne filozófus-e, abban az egyszerű – jóllehet meglehetősen naiv – értelemben, hogy például Descartes-hoz hasonlóan egy szuverén gondolkodói tendencia képviselőjeként beszélhetünk róla. Legalább két körülmény jelentősen megnehezíti e kérdés megválaszolását. Egyfelől vitathatatlanul kevés azoknak a reflexióknak a száma, amelyek egyáltalán kísérletet tettek Montaigne „filozófiájának” körvonalazására.² Másfelől esszéi kiterjednek a filozófia legáltalánosabb alapkérdéseire és az emberi létezés legapróbb mozzanataira egyaránt, miközben nem könnyű megmondani, van-e bármiféle összefüggés a megismerés határait rákérdező filozófus és az emberi létmód sajátosságait megvilágító esszéista között. Beszélhetünk-e filozófiáról egy olyan szerző vonatkozásában, aki olvasói számára nemritkán szokatlanul közvetlen betekintést enged gondolatainak intimszférájába?

A képzelet erejéről című esszé csupán egy a számos jellemző példa közül. Ebben Montaigne több olyan esetet tár elénk, amelyekben grófok és királyok a kulcsfontosságú pillanatban kudarcot vallottak. *A tapasztalatról, A szomorúságról, A kegyetlenségről, Az erényről, A hiú elméncségekről, Az állhatatosságról* mindössze néhány azon esszék közül, amelyek a *vénuszi gyakorlatok* közben jelentkező gyöngeségre figyelmet fordítanak. A téma ismétlődő felbukkanását az indokolja, hogy egyrészt jól példázza az emberi test váratlan pillanatokban megmutató misztériumát („csodálom élénk és ficáncoló tüzét, mely egy pillanat alatt oly tompán kihűl és kialszik”),³ amit Montaigne előszeretettel hangsúlyoz valamennyi esszéjében, másrészt aktualizálja a természetes élvezetekben való részvétel és a másiktól való elfordulás közti dilemmát.

Az ellentmondónak látszó példák felsorolása helyett szorítkozzunk a már idős korban lévő Montaigne ugyanazon tárgyban tett két különböző megnyilvánulására. *A tapasztalatról* című esszéjében létünk megvetését a *legvadabb betegség*ként aposztrofálja, azt javasolja, hogy „a lélek segédkezzen és kedvezzen a testnek, ne utasítsa vissza a részvételt természetes élvezeteiben”.⁴ A *Vergilius sorairól*-ban

2 Vö. például Marc Foglia ehhez kapcsolódó észrevételét: „Ahogy azt Önök is tudják, Montaigne az esszé műfajának megalkotója. E műfaj sajátos filozófiai vetületeinek figyelmen kívül hagyása azonban az *Esszék* tisztán irodalmi elemzéseinek túlsúlyba kerülését eredményezte.” (Foglia, 2007, p. 129)

3 Montaigne, 2013c, p. 116

4 Montaigne, 2013c, p. 363. Montaigne olyannyira fontosnak tartja létünk és egészségünk megbecsülését, hogy kíméletlenül elmarasztalja azokat, akik „utálták az egészséget, mert azon nincs mit sajnálni” (Montaigne, 2013c, p. 217), akik számára a fizikai kiteljesedés megvetése csupán eszköz, amellyel kiprovokálják mások sajnálatát és az ebből fakadó fokozott odafigyelést, ami összességében a magánytól, elszigetelődéstől való rettegetésre vezethető vissza. Montaigne az örömet és az egészséget a szeretteivel való kapcsolatteremtés alapvető normájának tekinti, miközben betegségével nem kíván mások terhére lenni. A törődést olyasfajta visszaélésnek aposztrofálja, amellyel a beteg ember megfosztja szeretteitől az örömet, megnehezítve ily módon az élet igenlését: „ésszerűbbnek látom

viszont a természetet rágalmozza („azon tűnődtem, nincs-e okom a természetet hibáztatni inkább”),⁵ miközben csodálkozik azon, „[a]ki képes másnap elviselni gyengesége és kudarcra tanúit, e szép szemek megvető pillantását anélkül, hogy belehalna a szégyenbe”.⁶ Egyszóval: a természetes élvezet egyszerre az életigenlés és a neheztelés forrása.

Bizonyosan nem ez az egyetlen tényező, ami megnehezíti e gondolatok értelmezését. Úgy tűnhet, Montaigne már az esszék címeivel is csapdát állít értelmezője számára. Többször téveszti szem elől tárgyát, amelynek jelentősége formálissá válik az elbeszélte történetek kavalkádjában. Mi az összefüggés a képzelet ereje és a kudarc között? Ez alkalommal viszonylag egyértelmű választ kapunk, mely ugyanakkor szokatlan meggyőződésről tanúskodik: „valaki, [...] miután hallott egy ismerősének mesélt esetet egy egészen rendkívüli felsüléstről, amely akkor esett meg valakivel, amikor a legkevésbé kellett volna, hasonló helyzetbe kerülve az elmesélt szörnyűség hirtelen olyan durván hasított képzeletébe, hogy ő is hasonló sorsra jutott.”⁷ Az alkalmatlanság okát illetően két tényező jöhet szóba, mindkettő mögött Montaigne gondolkodásának két alapvető vonását találjuk. Egyrészt arról van szó, hogy az emberrel szemben frontálisan jelentkező igény megnehezíti az elvárásoknak való megfelelést: „E balesettől csak olyankor kell félnünk, ha lelkünk a vágytól vagy a tisztelettől mértéken fölül megfeszül, és főként ha előre nem látott és sürgető alkalom adódik”.⁸ A mértéktelen szenvedélytől és a felkészültség hiányától az ember valósággal mozdulatlaná válik. Végso soron ez az, ami Montaigne-t a szabadság természetének vizsgálatára ösztönzi. Ha az *Esszéknek* tulajdoníthatunk bármiféle egységes küldetést, az alighanem annak feltárásában ragadható meg, miként tehetünk szert szenvedélyeink megélésének szabadságára. Másrészt mindezen folyamat középpontjában a képzelet valóságteremtő ereje áll, ami a kudarcot vallott férfi esetében a negatív képzelgés zsarnokságaként mutatkozik meg. Azok a példák pedig, amelyek nem kapcsolódnak ennyire közvetlenül a szexualitáshoz, jellemzően nagyobb hatást tudnak kiváltani, és néhol Freud pácienseinek félelmeit juttatják az eszünkbe. Egy asszony szemmel látható tünetek hiányában elviselhetetlen torokfájásának okát képzeletben annak tulajdonította, „hogy egy tút nyelt le a kenyérével”.⁹ Csak úgy volt képes meggyógyulni, hogy egy alkalommal hányásába tút csempésztek, ami egy ellentétes képzelgés nyomát hagyta benne.

Mindebből arra következtethetünk, hogy Montaigne gondolatvilága alapvetően a fikció tartományán belül bontakozik ki. A szerző által említett példák a képzelet erejének nyomatókosítására szolgálnak, legyen szó a józan ítélőképesség

nyomorúságomat elvonni az emberek szeme elől, és magamban kotlani rajta, visszahúzódni és elrejtőzni páncélomban, mint a teknőc.” (Montaigne, 2013c, p. 220)

5 Montaigne, 2013c, p. 117

6 Montaigne, 2013c, p. 116

7 Montaigne, 2013a, p. 114-115

8 Montaigne, 2013a, p. 115

9 Montaigne, 2013a, p. 120

elvesztéséről,¹⁰ a rémület által kiváltott halálról,¹¹ az érzőképeség elragadtatás általi felfüggesztődéséről,¹² vagy olyan különös transzformációkról, amelyek révén az ember állattá lesz vagy neme megváltozik.¹³ Alighanem azonban elhamarkodott lenne „a bolondságnak mondott bölcsesség paradox gondolatát” említenünk,¹⁴ és Montaigne-t olyan gondolkodóként értelmeznünk, akinek egyik legfőbb szándéka az ész megbotránkoztatása volt. Fontos hangsúlyoznunk, hogy Montaigne nem racionalitás és irracionalitás kettősségében gondolkodik. Nem az értelem tekintélyével száll szembe, hanem azzal a prekoncepcióval, amely megfellebbezhetetlennek véli a világról alkotott jelenlegi tudásunkat, ami lényegében inkább hátráltatja az értelmi fejlődés dinamizmusát. Az értelem autoritásával szembeni szkepszis helyett az ismeretek állandóságát előtérbe helyező attitűd bírálatáról beszélhetünk. Montaigne szkepticizmusa nem az intellektuális haladást kérdőjelezi meg, hanem azt a gondolkodói mentalitást, amely igazságaink megállapodottságát hangsúlyozza. Ez a fajta szkepticizmus, ha nem is épp irracionális, de egy kétségtelenül excentrikus gondolkodást eredményez. Az excentrikusság itt mindenekelőtt abban rejlik, hogy aktuálisan érvényes ismereteink paradigmaváltó mozzanatok, kopernikuszi fordulatok sorozatának távlatába helyeződnek. Kopernikusz megdöntötte ugyan Ptolemaiosz nézetét, azonban „ki tudja, hogy ezer esztendő múltán egy harmadik vélekedés meg nem dönti-e a két előbbit?”¹⁵ Egyedülálló kísérlet ez arra vonatkozóan, hogy a gondolkodás mértékadó centrumába a lehetséges kerüljön a reálissal szemben, a felgyorsult (jövőbe vetített) jelen statikus jelenképünkkel szemben. Racionalitás és irracionalitás ellentétének helyébe aktualitás és potencialitás kettőssége lép.

Ebben a konstellációban a lehetséges válik az igazság kritériumává: „Szokásainkat és tetteinket vizsgálván a mesés tanúságtételeket is igaznak tekintem, feltéve, hogy lehetségesek.”¹⁶ Ez egyben ki is jelöli a gondolkodás és az írás Montaigne szerint követendő irányvonalát: „Sok írónak egyetlen célja az események elmondása. Az enyém, ha meg tudnám tenni, annak elmondása volna, ami megtörténhet.”¹⁷

Ismeretelméleti megközelítések és pürrhonikus keretek

A fentiekben vázolt gondolkodásmód természetesen nem minden előzmény nélkül való, és voltaképpen összhangban áll a megismerés határait illető elképzelésekkel, Montaigne többnyire szétszórtan, legnyilvánvalóbb módon a

10 Vö. Montaigne, 2013a, p. 112

11 Vö. Montaigne, 2013a, p. 112

12 Vö. Montaigne, 2013a, p. 114

13 Vö. Montaigne, 2013a, p. 113

14 Merleau-Ponty, 2005a, p. 210

15 Montaigne, 2013b, p. 274

16 Montaigne, 2013a, p. 121

17 Montaigne, 2013a, p. 122

Raymond Sebond mentségében körvonalazódó episztemológiai nézetrendszerével. Egy helyen kulcsfontosságú kérdést fogalmaz meg: „ki tudja, mi nem vagyunk-e híjával egy, két, három vagy több érzéknek?”¹⁸ Valamint: „Ki tudja, nem hasonló ostobaságot művel-e az emberi nem valamely érzék híján, mert több érzékszerve hiányzik, és nincs-e rejtve előttünk a dolgok ábrázatának nagyobbik része e hiány következtében?”¹⁹ Eszerint elbizakodottság lenne azt állítani, hogy a megismerés kulcsát jelentő abszolút mércét a kezünkben tartjuk. A dolgok számunkra hozzáférhető ábrázata szükségképpen behatárolt, mivel ismereteink meglévő érzékekhez, illetve érzékeink aktuális kondíciójához igazodnak. Tapasztalataink kevésbé egy meglévő ismeret bizonyosságát, mint inkább egy lehetséges ismeret távlatait hordozzák magukban.²⁰ Érdekes felhívni a figyelmet arra is, hogy a „ki tudja?” kérdése más megközelítésmódot implikál, mint a jobban elhíresült „mit tudom én?”. Utóbbi mögött egy olyan gondolkodó portréja sejlik föl, aki ugyan eredeti módon világított rá a megismerés alapvetően relativisztikus jellegére, ám ez a belátás nála egyfajta tunyasággal párosult, híján a kísérlet iránti bárminemű elkötelezettségnek. Maurice Merleau-Ponty *Montaigne-t olvasva* című írásában – melyre a későbbiekben még visszatérünk majd – figyelmeztet bennünket arra, hogy a szkepticizmusnak két arca van: egy, ami a „semmi sem igaz” megállapítással hozható összefüggésbe, és egy másik, ami a „semmi sem hamis” kijelentéssel azonos.²¹ Az utóbbinak köszönhetően a „mindenre nyitott én” fokozatosan a mindentől elzárkózó én helyébe kerül.²²

18 Montaigne, 2013b, p. 296

19 Montaigne, 2013b, p. 297. Faragó-Szabó az *extra érzékszerv hipotézisének* hívja e feltevést, mely számos más gondolkodónál (például Locke-nál is) előfordul. (Vö. Faragó-Szabó, 2005, p. 122)

20 Fontenelle a világok sokaságáról elmélkedve, perspektíváját az univerzum beláthatatlan határáig kiterjesztő okfejtésében Montaigne-nél is határozottabban fogalmaz: „Még az is lehetséges, hogy valójában számos érzék létezik, de a többi bolygó lakóival való osztozkodásnál nekünk éppen ez az öt jutott, és elégedettek is vagyunk velük, mivel a többit nem ismerjük. Ismereteinknek vannak bizonyos határai, melyeken az emberi szellem még sohasem tudott túljutni, van egy pont, ahonnan nincs tovább; amit mi nem tudunk, azt más világokon tudják, ahol viszont azt nem tudják, amit mi tudunk.” (Fontenelle, 2005, p. 72)

21 Merleau-Ponty tanulmányának kezdő sorai ezek: „Azt hisszük, mindent elmondunk Montaigne-ről azzal, hogy szkeptikus, hogy kérdéseket tesz fel magának, de nem ad választ rájuk, sőt még azt sem hajlandó elismerni, hogy nem tud semmit; [...] Ha ezt hisszük, nem jutunk messzire. A szkepticizmusnak ugyanis két arca van. Nemcsak azt mondja, hogy semmi sem igaz, de azt is, hogy semmi sem hamis.” (Merleau-Ponty, 2005b, p. 323) Továbbá arról is szó lehet itt, hogy a „nem tudom” egy nem kevésbé asszertórikus, állító jellegű megállapítás, mint a „tudom”, csak épp ez utóbbival szemben egy ellenkező előjelű, negatív bizonyosságot előfeltételez. (Vö. Faragó-Szabó, 2005, p. 127)

22 „Ám talán ebben a kétértelmű, mindenre nyitott *énben* – amelynek kutatásával sohasem hagyott fel – találja meg végül minden homályosságának, a misztériumok misztériumának a helyét, és valami olyasmit, mint a végső igazság.” (Merleau-Ponty, 2005b, p. 324)

Él egy sztereotípiát a szkeptikus gondolkodókkal szemben. Eszerint radikális kívülállóság jellemzi őket, vagyis nem hajlandóak közösséget vállalni semmivel és senkivel; minden igazságot megbénítanak, kiszípolozzák az életet. A szkepticizmus bírálói előszeretettel hangoztatják, hogy a megállapodott tudásról való lemondás berekeszti a gondolkodást, akadályt gördít az igazságra törekvők aktivitása elé.

A legfőbb gond ezzel a megközelítéssel az, hogy elvakítja az egyoldalú ítélkezést, mivel figyelmen kívül hagyja, hogy a minden ítélet felfüggesztésének eljárása a választás lehetőségét hordozza magában. Ebben a választásban két irányvonal rajzolódik ki. Az egyik az elfogadott ítéletek olyasfajta felfüggesztését jelenti, amely a gondolkodás passzivitását, a minden igazságról való hanyag lemondást eredményezheti. A másik viszont a nem elfogadott igazságok érvényességét helyezi kilátásba, lényege ekképpen a minden igazság iránti nyitottságban rejlik.

Az ez utóbbi irányvonalnak leginkább megfelelő gondolkodói irányzat Montaigne értelmezésében a pürrhonizmus, amelynek középpontjában az igaz és hamis ítéletek abszolút kiegyenlítettsége áll: „Nem állítok semmit; nincs inkább így, mint amúgy, vagy sem így nincs, sem amúgy; nem értem; mind egyformán valószínű; hasonló joggal szólhatunk ellene és mellette. Semmi sem tűnik igaznak, ami hamisnak nem tűnhet. [...] Aki a tudatlanság szakadatlan megvallását képzeli maga elé, részrehajlás és kedvezés nélküli ítéletet minden lehető alkalommal, az felfogta a pürrhonizmust.”²³ Néhány sorral ezután pedig, amikor Pürrhón gondolkodói szerepvállalásának leírására kerül sor, Montaigne az előítéletek irányának megváltoztatását szorgalmazza: „Ezért nem tudom beilleszteni ebbe az elmélkedésbe azt, amit Pürrhónról mondanak. Ostobának és lomhának festik, mint aki különc és társtalan életmódot választott, [...] Ezzel tanait túlozzák el. Nem akart kővé vagy fatuskóvá válni; eleven, elmélkedő és okoskodó emberré akart válni, aki minden természetes élvezetben és kényelemben örömét leli, [...] Azokról a fantasztikus, képzeletbeli és hamis kiváltságokról mondott le jó szívvvel, amelyeket az ember bitorol, hogy uralja, elrendezze és megállapítsa az igazságot.”²⁴

Montaigne ennél is tovább megy, amikor a pürrhonizmust, mint az igazság és hamisság közti végső eldöntetlenséget, a gondolkodás elidegeníthetetlen vonásaként értelmezi. Ezúttal kérdések formájában fogalmazza meg gondolatait: „Hányfajta mesterség van, mely hivatását inkább feltevésre, mint tudásra alapozza; mely nem dönt igaz és hamis között, hanem csupán a látszathoz igazodik?”²⁵ Mindebből két fontos következtetés vonható le. Az egyikben Montaigne a szkeptikus-pürrhonikus ember istentelenségének és törvényen kívüliségének cáfolatát adja. A tudásában elbizakodott ember gőgösebb. Ezzel szemben az, „aki megsemmisíti saját ítéleteit, hogy helyet adjon a hitnek; [...] alázatos, engedelmes, tanulékony, szorgalmas; az

23 Montaigne, 2013b, p. 195

24 Montaigne, 2013b, p. 196

25 Montaigne, 2013b, p. 196

eretnység esküdt ellensége, következésképpen mentes a hamis iskolák által bevezetett hiú és vallástalan vélekedésektől.”²⁶ Másrészt hangsúlyozza, hogy filozófiai iskolák között nem azáltal tehetünk különbséget, hogy melyikük jutott közelebb az igazsághoz, vagy ami ugyanaz, melyikük bizonyult meggyőzőbbnek a hamisság leleplezését illetően, mint inkább azáltal, hogy az egyes irányzatok miként viszonyulnak igazság és hamisság megkülönböztethetlenségéhez. Míg a pürrhonikus gondolkodó „kifejezett hivatása a kételkedés és a tudatlanság”, addig a dogmatikusok „Nem annyira gondolják, hogy bizonyossággal szolgáltak számunkra, mint inkább mutatják nekünk, meddig jutottak az igazság hajszolásában”.²⁷ Montaigne a félrevezetésre való hajlamot tekinti a dogmatikusok legfőbb tulajdonságaként. A dogmatizmus egyfajta attitűd, melynek képviselői azon fáradoznak, hogy elhitessék velünk: ők azok, akik a legközelebb jutottak az igazsághoz.

Montaigne lényegében szemléletváltást szorgalmaz. Arra tesz kísérletet, hogy elhárítsa az ítéletfelfüggesztés sztereotip megközelítéseit. Az *epokhé* nyomán jelentkező radikális elfogulatlanságot a vallás és morál vonatkozásában nem ürességként, hanem feltétlen nyitottságként, filozófiai iskolák vonatkozásában nem egyszerű tudatlanságként, hanem az abszolút tudás hiányának reflektált belátásaként tárja elénk. Szókratész, akinek „nincs tudománya az ellentmondás tudományán kívül”,²⁸ számára sokkal inkább példakép, mint az önkényes Platón, aki „azért szeretett párbeszédében filozofálni, még pedig szándékosan, hogy saját képzelgésői sokféleségét és változatosságát illő módon adhassa különböző személyek szájába.”²⁹

Közismert, hogy a pürrhonizmus elméleti megalapozása Sextus Empiricus nevéhez kapcsolódik, aki *A pürrhonizmus alapvonalaiban* számos tényező felsorolásán keresztül érvel az ítéletfelfüggesztés szükségessége mellett. Példái egyöntetűen azt hivatottak alátámasztani, hogy a természeti hatások mértékét és érzékeink működését sokféleség jellemzi, ennél fogva az ítéleteink abszolút érvényességébe vetett bizonyosság alaptalan. Sextus Empiricus az igazságokat olyan átmenetileg rögzült rétegeknek tekinti, amelyek a folyton áramló idő következtében cserélik egymást (*az adott időpontban* egyike a leggyakrabban ismétlődő szófordulatoknak). Szkepticizmusa nem vállal közösséget az Új Akadémia képviselőivel, akik biztosak abban, hogy minden megragadhatatlan, viszont meglévő igazságaink mellett fontosnak véli fenntartani a kihagyottak lehetőségét.³⁰ A szkeptikus semmit sem állít határozottan, azt sem, hogy semmit sem állít határozottan. Az ataraxia ebben a megközelítésben nem jelent mást, mint a gögtől való zavartalanságot, amely nem összeegyeztethető a közöny negatív

26 Montaigne, 2013b, p. 197

27 Montaigne, 2013b, p. 197

28 Montaigne, 2013b, p. 200

29 Montaigne, 2013b, p. 201. Természetesen nem ez az egyetlen a Platón elmarasztaló kijelentések közül. Néhány oldallal később például Montaigne a következőket írja: „Amikor a törvényhozót játssza, fölényes és kijelentő stílust használ”. (Montaigne, 2013b, p. 204)

30 Vö. Empiricus, 1998, p. 221

attribútumaival (például az igazság hiányába való beletörődéssel). Maga Empiricus írja le úgy a dogmatikus meggyőződést, mint „szenvedélyes odaadás nélküli belenyugvást”.³¹ Nem az a legfőbb célja, hogy bebizonyítsa valamely igazságkritérium alaptalanságát, hanem hogy szembeszálljon a dogmatikusok szemléletmódjával: „a bizonyítás nem inkább létezik, mint nem létezik.”³²

A lehetőségessel való számvetés

Montaigne, azáltal hogy – a pürrhonizmus irányvonalát követve – a megismerésről való gondolkodásba bevezeti a hiány fogalmát, a végességek zárt dimenziójából átvezet minket a transzformációk, lehetőségek világába. Végül odáig merészkedik, hogy felszámolja a teremtmények közti – sokaknál állandósult – hierarchiát: „A természet egyetemesen felkarolta minden teremtményét [...] a világ berendezkedésében nagyobb egyenlőség és kiegyensúlyozottabb viszony érvényesül.”³³ Máshol kifejezetten az emberi létmód kitüntettségére nézve demisztifikáló megállapítással találkozunk: „nincs a világon olyan állat, mely sebezhetőbb volna az embernél [...] a tetvek képesek voltak megszüntetni Sulla diktatúráját; egy apró féregnek egy ebédre való egy nagy és győzedelmes császár szíve és élete.”³⁴ Végső soron ennek köszönhető, hogy az *Apológiában* is számos hihetetlen metamorfózisról és létezésalakzatról olvashatunk. Az egyik legszebb példa a szerves élet tisztátalanságait nélkülöző ember képzetéhez kapcsolódik, és állítólag Plutarkhosztól ered, aki azt állította, „hogy az Indiák valamely vidékén száj nélküli emberek élnek, akik bizonyos illatokkal táplálkoznak”.³⁵

Az igazságkritérium szemmel láthatóan háttérbe szorul; ami irracionálisnak tűnik, az a lehetőségessel válik egyenlővé. Ezt hivatott kifejezni az alábbi megállapítás is: „Az elmélkedések enyémek, és az ész, nem pedig a tapasztalat bizonyításán alapulnak; mindenki hozzáteheti a maga példáit: és akinek nincs, az esetek nagy számosságára és változatosságára való tekintettel az se szűnjön meg hinni létezésükben.”³⁶ A retorikai regiszterek figyelemre méltó változását követhetjük nyomon (a burkolt megszólítástól a nyílt felhívásig). A mondatot legalább három részre érdemes felbontanunk, hogy feltárjuk a benne foglalt következtetést. A pontos vesszőig terjedő első részt az önmegegerősítés és a

31 Empiricus, 1998, p. 229

32 Empiricus, 1998, p. 277

33 Montaigne, 2013b, p. 137

34 Montaigne, 2013b, p. 145. A szóban forgó demisztifikációnak létezik egy kifejezetten esztétikai aspektusa is. Montaigne egy helyen az állatok szépségét mérlegelve az alábbi megállapításra jut: „Amelyek a leginkább ránk hajaznak, azok a legcsúfabbak és a legvisszataszítóbbak az egész társaságból: hiszen külső megjelenésüket és arcformájukat tekintve a majmok azok, belsőnket és létfontosságú szerveinket tekintve pedig a disznók.” (Montaigne, 2013b, p. 170)

35 Montaigne, 2013b, p. 220

36 Montaigne, 2013a, p. 121

meggyőzés retorikája uralja. Ez a rész kiemelt figyelmet érdemel, mivel megértése előfeltételezi az egész mondat megértését. Montaigne elsőként azt hangsúlyozza, hogy az elmélekedések sajátlagosak, majd értésünkre adja, hogy érvényességük alapját az ész bizonyítása képezi. Mintha azokhoz a hitetlenekhez szólna, akik kételkednek a példák igazolhatóságában. Pimaszul eléjük veti, hogy a példák hitelességét az ész garantálja, márpedig az észben – amihez az általános igazolhatóság eszméje kapcsolódik – nem lehet kételkedni. Ezzel a példákra vetett stigma átszáll a kétkedőkre, akik az implicit megszólítás értelmében esztelennek bizonyulnak. Az elmélekedés sajátlagos természetének és az ész fontosságának egyidejű hangsúlyozása azonban óhatatlanul feszültséget teremt. Felmerül a kérdés, vajon az ész (objektív) bizonyítása mely ponton esik egybe az elmélekedés szubjektivitásával. Egyáltalán lehet-e ennyire hivalkodóan enyémnek titulálni egy elmélekedést, ha az az ész (általános) bizonyításán alapszik? Ez az ellentmondás arra ösztönöz bennünket, hogy újragondoljuk az ész szerepét. Először is fontos figyelembe vennünk, hogy az ész valamiképpen a tapasztalattól való különbsége szerint van meghatározva. Montaigne állásfoglalása egyértelmű: a bizonyítás adekvát mércéje nem a tapasztalat, hanem az ész, nem a közvetlen átélés, hanem az elgondolhatóság. A tapasztalás a megismerés szűkebb horizontját foglalja magában, míg az ész a dolgok univerzális megragadását teszi lehetővé. A hangsúly elsődlegesen nem általános és egyedi konfliktusára helyeződik, mint inkább a behatároltság és a példák számossága közti mennyiségi eltérésre. Az ész egy másik arcát mutatja felénk, funkciója nem redukív, működése nem a dolgok közös nevezőre hozására irányul, mintha inkább a képzelet értelemkonstellációja kapcsolódna hozzá. Az általános érvényűség ebben az esetben egyetlen elvre korlátozódik: a dolgok természetéről alkotott tudás nem lehet annyira totális, hogy kételkednem kelljen a „semmi sem hamis” elvében. Ebben a tudás mindenhatóságát megkérdőjelező radikális szkepticizmusban rejlik az excentrikus példák iránti nyitottság értelme. Csak ebben az összefüggésben válik érthetővé a mondat második része: „mindenki hozzáteheti a maga példáit”. A sajátlagos példák hozzátételének lehetősége tovább fokozná az ellentmondást, ha az ész nem az iméntiekben leírtak szerint gondolnánk el. A példák tehát eltérőek, és az ész nem azok egyneműsítésében érdekelt. Ráadásul az, hogy mindenki hozzáteheti a magáét, arra utal, hogy a diskurzust nem lehet kisajátítani valamely általános és kényszerítő erejű törvényszerűség alapján, aminek csak egyesek képesek megfelelni. A diskurzus nyitva áll, bárki által folytatható. A kettőspont után következő harmadik szakasz ismét a kétkedőkhöz szól, azokhoz, akik figyelmen kívül hagyják az „esetek nagy számosságát és változatosságát”, a megismerés expanzív irányultságát. Esetükben tapasztalat és ész nem különülnek el egymástól. Tudásukat a dolgok reális ábrázatából merítik. Nem kérdés, miért válik szükségessé a hit ebben az esetben: a rendkívüli alakzatok nemlétezése éppúgy nem bizonyított, mint létezésük. A viszonyulás szükségképpen radikális. Ahhoz, hogy beszéljünk róluk, szükséges annak a határnak az átlépése, amely a „semmi sem igaz”-tól a „semmi sem hamis”

állításig terjed. A hit ilyen értelemben a szkepticizmus önmeghaladása. A hitre való felszólításon keresztül Montaigne lényegében perspektívaváltást szorgalmaz.

Ebből a szempontból válik érthetővé, miért az erő fogalma kerül előtérbe. Egy alakzat reális megalapozottsága, egy gondolat vagy emlék igazságértéke nem befolyásolja az erő mértékét. Egy gondolat vagy képzet által kiváltott hatás független igazságértékétől. Montaigne teremtő erőt tulajdonít azoknak az elképzeléseknek, amelyeknek nincs reális, a tapasztalás révén adott megalapozottsága. Jól kifejezi ezt a kudarcról szóló ominózus történet is. Tulajdonképpen nem is emlékről van itt szó (hiába aposztrofálja Montaigne az *alkalmatlanság hitvány emlékeként* az esetet),³⁷ nem a tapasztalaton keresztül megszerzett emlékről, hanem egy többszörösen közvetett elbeszélés által rögzült kényszerképzetéről: „miután hallott egy ismerősének mesélt esetet.”³⁸ A negatív folyamat háttérben kizárólag egy jelöletlen automatizmus áll: „Mert tapasztalásból tudom, hogy valaki, akiért úgy felelek, mint magamért, és akihez bármiféle gyengeségnek a gyanúja sem férhet, de a babonáságé sem, miután hallott egy ismerősének mesélt esetet”.³⁹

Montaigne és Pascal: átfedések és elmarasztaló ítéletek

Megállapítható, hogy a példa érvényességét nem a közvetlen megtapasztalás adja, hanem a hit, a lehetőségessé váló számvetés.⁴⁰ Ez talán nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy Pascal érdeklődést mutasson Montaigne gondolkodása iránt. Egyfelől nem hagyható figyelmen kívül, hogy Pascal volt Montaigne első említésre méltó értelmezője (a *Gondolatokban* a Szentírásnál kívül Montaigne-re hivatkozik a leggyakrabban),⁴¹ másfelől érdemes emlékeztetnünk Pascal elhíresült fogadásargumentumára. Pascal Montaigne-hez hasonlóan a kiterjedt tér perspektívájából tekint az időre. Nem tudhatjuk, hol kezdődött el a múlt, és hol ér véget a jövő. Az idő egy folyamatosan táguló térhez hasonlítható, amelyen belül az emberi élet apró pontnak minősül. Pascal szerint áthidalhatatlan szakadék húzódik az emberi halandóság és az isteni halhatatlanság között. Az emberi halhatatlanság lehetősége korántsem bizonyos, csupán fogadni lehet rá. Az igazán lényeges kérdés

37 Vö. Montaigne, 2013a, p. 115

38 Montaigne, 2013a, p. 114

39 Montaigne, 2013a, p. 114

40 Mivel a hit jellemzően inkább a bizonyossággal hozható összefüggésbe, szokatlannak tűnhet a hitet a lehetőségessé váló kontextusban említeni. Erre azonban éppen Montaigne – pürrhonikus keretekre épülő – gondolkodása ad számunkra alapot. Ebben a keretben – ahogy azt már korábban is igyekeztünk megvilágítani – a hit az értelem abszolút hozzáférését kérdőjelezi meg. Az értelem mindenhatóságának szkeptikus megtagadása teszi lehetővé azt, hogy higgyünk a még feltáratlan alakzatok létezésének lehetőségében.

41 Mint tudjuk, többnyire meglehetősen elmarasztaló kijelentések ezek. Pascal zavarosnak, nehezen követhetőnek, bujának, szabadosnak, rövidlátónak és gyávának titulálja Montaigne-t, aki megítélése szerint szinte csak önmagáról beszél. Vö. Pascal, 1983, p. 28-29, 111, 121, 155, 159

nem az, vajon Isten ténylegesen létezik-e, hanem az, milyen hatással bírhat a létezésébe vetett hit az ember létezésére. Az ontológiai bizonyítás helyébe a létmódok közötti választás igénye lép. Deleuze ezt így fogalmazza meg: „A választás nem ezt vagy azt a fogalmat érinti, hanem annak a létmódját, aki választ. Ez volt Pascal fogadásának értelme is: a probléma nem Isten léte vagy nemléte, hanem az Istenben hívő és az Istenben nem hívő ember létmódja közötti választás volt.”⁴²

Az ember Pascal által hangsúlyozott boldogtalansága mögött a halandóság áll. Ebben az esetben a boldogság szorosan összefügg a birtokolt idő mennyiségével. Isten azért tekinthető abszolút boldognak, mert az idő totalitását birtokolja. A fogadásargumentumban érvényre jutó kérdés tehát a következő: mit tehet az ember mint halandó lény? Fogad Isten létezésére, a halhatatlanság lehetőségére, megelőlegezve önmaga számára a boldogságot (ez a fajta megelőlegezés állandóan jelen van Montaigne gondolkodásában is). A halandóság a lehető legnagyobb veszteség, a fogadás pedig a tiszta nyereség lehetőségét hordozza magában (látni fogjuk, Montaigne hasonlóképpen egy olyan pont megtalálására törekszik, ahonnan csak nyerni lehet).

A *Gondolatok* egészére nézve mindazonáltal nem feltétlenül egyértelmű, miért szükséges a fogadásargumentum felvetése. Úgy tűnhet inkább, az argumentum bevezetése egy fordulópont a mű egészén belül. Ezt megelőzően ugyanis Pascal a szórakozásról (*divertissement*) ír, melynek specifikus értelmet tulajdonít. A szórakozás nem más, mint eltérítés az önmegismerés végső következtetésétől, a halandóság gondolatától. Éppen ezért – a köznapi felfogással ellentétben – a munka vagy a háborúskodás éppúgy szórakozásnak minősülhet, mint az udvarlás vagy a lovaglás. A *divertissement* lényege nem a kikapcsolódásban, hanem az önismerettől való menekülésben rejlik: a szakadatlanul aktív és az elmélyült reflexiót nélkülöző ember létmódjának felel meg. A létmódok ezen ütköztetése révén *vita contemplativa* és *vita activa* szembekerülnek egymással. Ez a szembeállítás azonban már teljességgel hiányzik Montaigne gondolkodásából, amely – amint arra a fentiekben már rámutattunk – inkább gondolat és tett, képzelet és cselekvés intenzív egymásra hatására helyezi a hangsúlyt.

Ugyanakkor kétségkívül fellelhetőek átfedések a két gondolkodó között, például a létezésről alkotott aktuális tapasztalat szerepének leértékelésében, a tiszta nyereség problematikájának bevezetésében, vagy egy gondolat valószínűségének felértékelésében igazságértékével szemben. Ezek a hasonlóságok rendkívül fontosak, ám úgyszólván inkább fizikai természetűek, vagyis csak akkor észlelhetőek, ha, miközben a szövegekben végbemenő mozgásokra összpontosítunk, figyelmen kívül hagyjuk a két gondolkodó közti nyilvánvaló (ha úgy tetszik, ideologikusnak nevezhető) különbségeket. Pascal ugyanis az átfedések ellenére több

42 Deleuze, 2008, p. 212. Vö. továbbá: „Hisz Pascal fogadása egyáltalán nem Isten létezésére vagy nem-létezésére vonatkozik. A fogadás antropológiai jellegű, pusztán kétféle emberi létmódon alapul, annak az embernek a létmódján, aki azt állítja, hogy Isten létezik, és annak az embernek a létmódján, aki azt állítja, hogy Isten nem létezik.” (Deleuze, 1999, p. 66)

ízben elégedetlenségét fejezi ki Montaigne-nyel szemben. Meglehetősen ellenszenvesnek találja Montaigne gondolkodói karakterét. A fő különbség talán abban rejlik, hogy az aktualitás pontszerűségként történő meghatározása Montaigne-nél az alakzatok pluralizmusát, míg Pascal esetében végső soron egy másik autoritás (a Szentírás tekintélyének) bevezetését eredményezte. Megfigyelhető, hogy a *Gondolatok* fogadásargumentumot követő részében egyre nagyobb számban jelennek meg a Szentírásból vett idézetek, amelyek egyre kevésbé egészülnek ki kommentárokkal, egyéni észrevételekkel. Ugyanaz az előfeltevés tehát két különböző gondolkodói karakter kialakulását segítette elő.

Pascal szemében Montaigne az a gondolkodó, aki a végletek közt hánykolódik, aki egy személyben megtestesít valamennyi negatív mozzanatot. Számára ő a 16. század gentilhomme-ja, aki imád szórakozni, szertelenül aktív, igényt tart a társaságra (legyen szó barátságról, szerelemről vagy olvasásról), akinél az entuziazmus gyakran összekeveredik a szkepticizmussal, akinek érdeklődése kiterjed a létezés legváltozatosabb jelenségeire. Ebben a kavalkádszerű aktivitásban Pascal nem lát semmiféle kockázatot. A kontemplatív ember mozdulatlanságát többre tartja a szórakozó ember mozgalmasságánál. Ez irányú kifogásait leghatározottabb módon a – röviddel a *Gondolatok* előtt íródott – *Beszélgetés de Saci úrral Epiktétoszról és Montaigne-ről* című szövegben foglalja össze.

A szöveg jelentős része Montaigne-ről szól, hozzá képest Epiktétoszról aránytalanul kevés szó esik. Legfőbb témája az, Pascal mely okokra hivatkozva tartja szükségesnek a filozófia meghaladását a teológia irányába.⁴³ A Pascal és de Saci (a Port-Royal papja) közt zajló párbeszéd során világossá válik, hogy de Saci a teológiai törekvések elkötelezett támogatója. Epiktétosz és Montaigne pedig úgy jelennek meg, mint a filozófia két különböző, ám egyaránt negatív tendenciájának (Pascal megfogalmazása szerint: szektájának) képviselői, noha – Szent Ágostonnal egyetemben – bevallottan nagy hatást gyakoroltak Pascal gondolkodására. Epiktétosz és Montaigne filozófiája pozitív és negatív tulajdonságokkal egyaránt rendelkezik. Epiktétosz filozófiájának pozitívuma az, hogy „kiválóan ismerte az ember kötelességeit”,⁴⁴ míg negatívumként az róható fel ellene, hogy nem ébredt tudatára az ember tehetetlenségének, ti. „képességeinket illetően mégiscsak az elbizakodottság hibájába esett”.⁴⁵ Az erkölcsösség ebben az esetben göggel, az érett morálfilozófia egy éretlen episztemológiával párosult. Montaigne-nél mindez fordítva történik. Éles elméjűen világít rá az ember tehetetlenségére, az eszközök korlátozottságára, megrendíti az emberi egzisztencia mindenhatóságába vetett hit alapjait, viszont egy morális szempontból kifogásolható szemléletmódot képvisel. Minden igazságot elfogadhatónak vél, ismeretelméleti relativizmusán keresztül

43 Vö. „a filozófia észrevétlenül elvezetett a teológiához. Nehéz nem átlépni e területre, tárgyaljunk bármilyen igazságot, hiszen a teológia minden igazság középpontja”. (Pascal, 1999, p. 95)

44 Pascal, 1999, p. 82

45 Pascal, 1999, p. 82

kétségbe vonja a törvények és bármiféle autoritás létjogosultságát.⁴⁶ Ezzel a morális közömbösség – Pascal kifejezése szerint – egy tunya morálfilozófia reprezentánsává válik.⁴⁷ Egyszóval: az érett episztemológia morális konformizmussal párosul.

Pascal a személyeskedésbe torkolló kritikától sem riad vissza. Egy helyen például kijelenti, hogy Montaigne még a házastársi hűséget sem tévesztette szem elől, csak hogy elkerülje a kicsapongással járó kellemetlenségeket (eszerint a házasság is csupán a konformizmus következménye).⁴⁸ Hogy érvényt szerezzen Pascal Montaigne filozófiájáról vallott nézeteinek, de Saci Szent Pál állásfoglalását idézi föl, aki „[o]lyan mérgező húsokhoz hasonlítja ezeket (ti. a Montaigne-éhez hasonló gondolatokat), amelyeket díszes tálakon szolgálnak fel, de ahelyett, hogy táplálnák, inkább kiüresítik az ember szívét. Olyan alvóhoz hasonlítunk ekkor, aki azt álmodja, hogy eszik, de ezek az álombeli húsok ugyanolyan üresen hagyják gyomrát, mint amilyen előtte volt.”⁴⁹ De Saci Pascalénál is kíméletlenebb – a morális konformizmuson túlmutató – vádja szerint Montaigne gondolatai alkalmatlanok a szellemi telítődésre. Szerinte semmi szükség Epiktétosz vagy Montaigne olvasására, mivel gondolataik könnyen összezavarhatják azokat, akikből hiányzik a kiforrott ítélőképesség.⁵⁰ Pascal megengedőbbnek bizonyul. Úgy véli, hogy a negatív tendenciákkal való szembesülés elengedhetetlen a teológia megtalálásához. Végül mindketten egyetértésre jutnak abban, hogy Szent Ágoston filozófiája a követendő előkép. Ez onnantól kezdve válik igazán nyilvánvalóvá, amikor de Saci szánakozására utalva a mű elbeszélője Montaigne-t a megtérés előtti Ágostonnal azonosítja: „Megegett a szíve ezen a filozófuson, aki összevissza szurkálta magát az önmagából növesztett tövisekkel, amiként azt Szent Ágoston is mondja magáról, hasonló állapotáról szólván.”⁵¹

46 „Egyszóval Montaigne vérbeli pürrhonista volt. [...] a valószínűségek mindkét oldalon egyenlőek lévén, sohasem tudhatjuk biztosan, miben higgyünk. Ennek szellemében minden bizonyosságot kigúnyol: példának okáért elítéli mindazokat, akik Franciaországban törvények sokaságával és azok állítólagos igazságosságával kívánják elejét venni a pereknek...” (Pascal, 1999, p. 84)

47 Vö. „A másik (ti. Montaigne) viszont jelenlegi nyomorúságunkat érezte át, de mivel nem vett tudomást a kezdeti méltóságról, a természetet szükségszerűen sérültnek és javíthatatlannak látta, ami arra sarkallta, hogy a legfőbb jót a reménytelenségben lelje meg. Ez egyszersmind végtelen tunyasághoz vezetett.” (Pascal, 1999, p. 93)

48 Vö. „örzi a házastársi hűséget is, attól a fájdalomtól tartva, amely minden rendetlenség velejárója [...] mivel cselekedetei mértékéül mindenben a kényelem és a nyugalom szolgál.” (Pascal, 1999, p. 92)

49 Pascal, 1999, p. 90

50 „Annak alapján, ahogyan eddigi életemet leéltem – ön is láthatja –, szinte sohasem tanácsolták nekem e szerző olvasását, akinek életműve semmi olyant nem tartalmaz, amit Szent Ágoston előírásai alapján olvasmányainkban keresnünk kellene, hiszen úgy tűnik, szerzőnk okoskodásai nem az alázat és a jámborság forrásaiból fakadnak.” (Pascal, 1999, p. 89)

51 Pascal, 1999, p. 88

Összegzésképpen talán nem túlzás kijelentenünk, hogy Pascal értelmezése nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy a kötelezettségvállalás és a tartalmi elmélyültség hiánya a Montaigne gondolkodásához való közelítés irányadó alapjává vált olyan későbbi gondolkodók számára is, mint például Sesztov, aki Montaigne-ben a puha vánkos filozófusát látja,⁵² vagy Hans Blumenberg, aki szerint Montaigne a kényelmes élet apológétája, aki nem mer hajóra szállni, mivel fél a tenger közelségében támadt viharoktól. A takarékoskodó altruizmus mögött Blumenberg szerint a szemléltői attitűd dominanciája áll: „[Montaigne] jóérése inkább afféle természet csele, mely megjutalmazza az életben a legkevesebbet kockáztatót, a távolságtartást pedig élvezettel honorálja.”⁵³ Érdekes még megemlítenünk Leo Löwenthal is, aki a művészet és tömegkultúra vitáját elemezvén lesz figyelmes a Montaigne és Pascal szerepvállalása közti eltérésekre. Mindketten egy bizonytalanságokkal terhelt időszakban éltek, a történelem egy-egy fordulópontján. Montaigne korában, melyet a *középkori mértékek széttörése* jellemez, a dolgok igazságértéke elveszítette relevanciáját. Ebből a kiúttalanságból Montaigne a költött alakok sokoldalúságához fordult, szórakozásba menekült, és ezzel a modern tömegkommunikáció történelmi előképévé vált. Pascal a szórakozással szemben az *ember nemesebb erőit*, a társas élet helyett a magányt, az önfelejtő szertelenség helyett a könyörtelen önvizsgálatot helyezte előtérbe, és így a *modern társadalom-és kultúrreformerek* előfutárát üdvözölhetjük benne. Ismerős felállás: a szórakozásba menekülő Montaigne, a tömegkommunikáció védelmezője, és vele szemben Pascal, a *nonkonformista társadalomkritikus*. Bár Löwenthal értelmezése nélkülözi az értékítéletet (például szerencsésen elkerüli az ún. magas művészet elitista felmagasztalását), alapvetően ugyanoda lyukadunk ki, ugyanazzal a Pascal óta meghonosodott előítéllettel szembesülünk: Montaigne gondolkodását áthatja az eszképipista-konformista irányultság.⁵⁴

Montaigne hitvallásának körvonalai

A következőkben szorítkozzunk továbbra is Montaigne és Pascal kettősére, és néhány sor erejéig játszunk el a gondolattal, vajon Montaigne, ha erre lehetősége lett volna, milyen gondolatokat hozhatott volna fel mentségül legfőbb bírálója számára! Kezdjük az istentelenség vádjával, és idézzük Montaigne megállapítását a túlvilági kompenzáció legitimitására vonatkozóan: „igazságtalanság volna, ha [az embert] a kényszer alatt és korlátok között töltött időben tanúsított gyengesége és betegsége alapján ítélnék örökkön tartó büntetésre; és arra szorítkoznánk, hogy csak ezt a rövid időt vegyük figyelembe, mely a végtelenséghez mérve csak egy pillanat, alkalmasint egy-két óra, vagy a legrosszabb esetben egy évszázad, hogy aztán e röpke tartam alapján rendelkezünk és határozzunk véglegesen létéről. Méltatlan

⁵² Vö. Sesztov, 2002, p. 36

⁵³ Blumenberg, 2006, p. 20

⁵⁴ Vö. Löwenthal, 1973, p. 31-33, 47-52

aránytalanság örök kárpótlást nyerni ilyen rövid életért.”⁵⁵ Az emberi élet végeessége és a (világ)idő végtelensége közti nyilvánvaló aránytalanság Montaigne-t arra ösztönzi, hogy a kárpótlásgondolat jogosultsága feletti elmélkedésbe beiktassa a mértékbecslés műveletét. Valójában azt kérdezi, mi kölcsönözhet a pont számára olyasfajta autoritást, amely megítélhetővé teszi azt a végtelen idő relációjában. Ebből a szemszögből egyszerűen túlzásnak véli az örök kárhozat vagy kárpótlás lehetőségének számbavételét. Ésszerűbbnek és méltányosabbnak tartja Platón javaslatát, aki „azt kívánta, hogy a jövődöbéli fizetség az emberi élet tartamától függően legfeljebb száz esztendeig tartson”.⁵⁶

Említettük, hogy Pascal számára fontos a teológia csaknem kritikátlan tiszteletéből származó tekintély. Montaigne ezzel szemben határozottan úgy véli, a halhatatlanság ígérete nem szolgálhat a morális törvénykezés alapjául, mivel a megalkuvás lehetőségét hordozza magában: „Miféle hitvallás lehet az, amelyet a szív gyávasága és gyengesége ültet és telepít belénk?”⁵⁷ Az a hitvallás, amely a halálfélelmen alapul, nélküli a feltétlenséget, az életben tanúsított jóságot az üdvözülés hiányától való félelemmé fokozza le. Ezzel kiolthatatlan feszültséget teremt az evilági boldogulás és a túlvilági kompenzáció között. Montaigne kompromisszumos javaslata a következő: „Nem kell, mint mondani szokás, kicséplelt szalmával áldozni az Úrnak. Ha hinnénk őt, ha nem is hitvallással, de egyszerű hiedelemmel, mi több (még ha meg is ütközünk ezen), ha csak legalább annyira hinnénk és ismernénk, mint holmi históriát, mint akármelyik társunkat, akkor mindennél jobban szeretnénk végtelen jóságáért és a benne ragyogó szépségért; legalábbis ugyanúgy vonzódnánk hozzá, mint a gazdagsághoz, az élvezetekhez, a dicsőséghez és barátainkhoz.”⁵⁸ Montaigne a kicséplelt szalmával áldozók aszketikus szemléletmódjával ellentétben olyan életközpontú hitvallást javasol, amely affirmatív az evilági javakkal, a „megengedett örömmel” szemben.⁵⁹ A tekintély szerinte nem alapozható meg az önmegtartóztatás által. Kétkedik a vágyak elutasításán alapuló megtérés hatékonyságában. A legnagyobb veszélyt nem az autoritás hiánya jelenti, hanem a legelemibb igények megtagadásából fakadó elégedetlenség. Ez ugyanis képes megingatni a hit stabilitását, és a természetes, ám elfojtott késztetések nem várt pillanatban bekövetkező kitörésével fenyeget. Talán nem volna túlzás azt mondanunk, hogy Montaigne a morál szempontjából elővigyázatosabb álláspontot képvisel, mivel a hitvallás számára egy biztos és feltétel nélküli alapot sürget. Elképzelése szerint az életnek és az erénynek egymás szövetségeseivé kell válniuk. Így lesznek képesek hatékony ellenállást kifejteni a halhatatlanság ígéretével szemben, amely az életet

55 Montaigne, 2013b, p. 249. Ugyanezen mű egy korábbi szöveghelyén pedig az alábbi kérdés olvasható: „miért gondoljuk életnek ezt a pillanatot, amely villanás csupán az örök éjszaka végtelen folyásában...?” (Montaigne, 2013b, p. 221)

56 Montaigne, 2013b, p. 249-250

57 Montaigne, 2013b, p. 125

58 Montaigne, 2013b, p. 124

59 Seneca, 1967, p. 14

mozdulatlanná teszi, türelmetlen várakozássá dermedti. Montaigne a deaktiválás és intolerancia veszélyét ismételten egy szokatlannak tűnő megvilágításban fejezi ki. A legenyhébb szenvedés a legádázabb neheztelés tárgyává válhat. Ez történt Platón bizonyos tanítványainak esetében, akik a várakozást megelégtelve tüstént a halálba menekültek: „Platón elmékedésének ereje a lélek halhatatlanságáról valóban sok tanítványát halálra készítette, hogy az általa keltett reménységet minél előbb élvezhessék.”⁶⁰ Az egyik ilyen tanítvány Cleombrotus volt, „aki Platón *Phaidónját* olvasván, olyan nagy kedvet kapott az eljövendő életre, hogy egyéb alkalom híján a tengerbe vetette magát”.⁶¹ Montaigne kifogása voltaképpen egybecseng azzal, amit bírálói fogalmaznak meg vele szemben: a kényelem apoteózisával, ami a pihenés, az életben végzett munka megtakarításának vágyából ered.

A halhatatlanság ígéretével szembeni kritikának van egy másik lényeges vetülete is. Azzal, hogy az élet meghosszabbítására vonatkozó igény alapjaként az evilági létezéssel való elégedettség mértékét tünteti ki, Montaigne-nek sikerül lelepleznie a halhatatlanság iránti vágy lényegében önellentmondó abszurditását. A túlvilágra úgy tekint, mint az evilág folytatására, felszámolja a létezésdimenziók közti különbségeket és az ebből származó kompenzatorikus viszony lehetőségét. Ezzel teremt meg kérdése számára az abszurditás kontextusát: miért vágyik az ember a halhatatlanságra, ha evilági létezésével sem elégedett? Továbbá ebben az összefüggésben fejezi ki saját álláspontját: „mindig ugyanilyen lennék [...] mostantól ezer évig ugyanazt tenném hasonló körülmények között.”⁶²

Montaigne a szenvedélyek megélésének képességéről

Hibát követünk el, ha azt gondoljuk, hogy az élet e csaknem hivalkodóan fesztelen elfogadása mögött valamiféle zavartalan konformizmus és felelőtlenség rejlik. Nem lehet figyelmen kívül hagynunk, hogy Montaigne esszéi számos ízben az evilági létezés fájó kényelmetlenségeit tárják elénk. A természetes élvezetek elfogadása a legkevésbé sem magától értetődő körülmény. Amint arra már utaltunk is, az *Esszék* számos szöveghelye a megélés problémáját tematizálja, nem kizárólag a szexualitás vonatkozásában. A szexuális aktus több olyan aktussal kerül analóg viszonyba, ahol a cselekvésképtelenségből fakadó zavar következhet be. Ilyen például a sírás és a beszéd. A képtelenség a szorultság állapotában jelentkezik, és egyfajta „sziklaszilárdságként” mutatkozik meg, amely csupán a szó vagy a könny akadálytalan kiáramlása révén lazulhat fel: „rossz hír vételekor dermedten, szinte a földhöz szögezve állunk, mozdulni sem bírunk, mígnem a lélek, a könnyektől és panaszoktól ellazulván, magához tér”⁶³ Beszéd közben a „pillanatnyi

60 Montaigne, 2013b, p. 125

61 Montaigne, 2013b, p. 37

62 Montaigne, 2013c, p. 31. Máshol – az asszonyokkal való viszonyát összegezve – ezt mondja: „ha nekem kellene újrakezdenem, bizonyonnan ugyanúgy járnám végig ugyanazt a pályát, bármily kevéssé gyümölcsözőn is számomra.” (Montaigne, 2013c, p. 120)

63 Montaigne, 2013a, p. 12

leleményesség” kudarcot vall: „kevésbé hagyatkozhatom pillanatnyi leleményességemre: az enyém nehézkes és homályos, nem képes hirtelen szorultságban és fontos ügyben helytállni”⁶⁴

A megélés hiánya mindhárom esetben a szenvedély intenzív jelenlétére, a spontaneitás kényszerére vezethető vissza. A szexualitás vonatkozásában Montaigne egy meglehetősen túlzó leírással jellemzi a szóban forgó folyamatot: a kudarcot vallott férfi a „nemzés tetőpontjára” hág, ahol összeomlik „az öröm súlya alatt, és [...] teljességgel képtelen ilyen tiszta, ilyen szakadatlan és egyetemes kéjt elviselni”⁶⁵. Ezen túlmenően, mintha a megélés szabadsága összefüggésben állna a két nem közötti különbségek egyikével: „miközben [a természet] úgy akarta, hogy a mi étvágyunk látható és szembeötlő módon adjon hírt magáról, az övéket rejtetté, belsővé tette, és olyan testrésszel látta el őket, mely nem feltűnő és egyszerűen védelmezhető.”⁶⁶ Bár az idézet kifejezetten egy rejtőzködő és (ön)védelmező stratégia igényét sejteti, Montaigne-t egyetlen pillanatra sem ejti kísértésbe az önerotizmus iránti készletelés, amelyre az egyébként nem túl szemérmes *Esszé*kben még csak utalás sem történik. A szabadság hiányának megtapasztalása nem vezet a másik képzelet általi (önkényes és egyetemes) kisajátításának vágyához. A beszéd egy kimerítő labdajáték, ahol dobásaimat csupán a másikkal igazítva hajthatom végre, mivel „[a] szó félig azé, aki mondja, félig azé, aki hallja”⁶⁷ A dobás metaforája mindazonáltal máshol is felbukkan, méghozzá egy vakon született ismerős leírásában: „a labdát megfogja bal kézzel, és elüti az ütőjével; az íjjal találomra lő, és figyel azokra, akik megmondják neki, hogy fölé vagy mellé ment-e.”⁶⁸ A vakság állapotára tett utalás rávilágít arra a tényezőre, amely a megélés lehetősége mögött áll. Pótlékszerűség helyett ugyanis a szabadság alapját a szenvedély paradoxnak tűnő feltételrendszere képezi, amely szerint a képtelenség a képesség kritériumává válhat. Montaigne pórul járt ismerőséről írja a következőket: „Ismerek olyant, akin az segített, hogy akkor alkalmazta a tagot, amikor már ernyedni kezdett, hogy elaltassa az ádáz hevet, és aki a korral képesebbé vált attól, hogy kevésbé volt képes.”⁶⁹ Továbbá: a negatív „képzeltetés ellenszerét egy másik képzelgésben lelte meg. Nevezetesen ő maga megvallotta és előre bejelentette ebbéli kiszolgáltatottságát, és lelke feszültsége fölengedett azáltal, hogy a várható bajt hírül adván kötelezettsége csökkent és kevésbé nyomasztotta”⁷⁰

A szabadság ezenfelül egy transzformatív elemet is tartalmaz: a képzelet erejének szándékos kiaknázását, oly módon, hogy a negatív képzelgés erejét egy másik képzelgés hatástalanítja (a hit abban, hogy a megelőző vallomás elegendő a kötelezettség elhárításához). E folyamat tagadhatatlanul magán hordozza a

64 Montaigne, 2013c, p. 200

65 Montaigne, 2013b, p. 393-394

66 Montaigne, 2013c, p. 125

67 Montaigne, 2013c, p. 337

68 Montaigne, 2013b, p. 297

69 Montaigne, 2013a, p. 115

70 Montaigne, 2013a, p. 115

szakralitás visszfényét. A vallomás, akárcsak a gyónás, a megkönnyebbülés eszköze, lehetőség arra, hogy az eljövendő negatívumot – verbális aktualizáció révén – áthelyezzük a jelen dimenziójába. Ez egyben azt is jelenti, hogy a kudarc szó nélkül hagyott lehetősége sokkalta fenyegetőbb, mint tényleges megvalósulása. A vallomás végső soron egy ravasz te(le)ológia szolgálatában áll (a *le*-től való átmeneti megfosztottság a teológia teleológiájának alapja), és mindenekelőtt a szabadság tehermentesítésében érdekelt. A Montaigne értelmezői által hiányolt kockázat ez esetben a negatívum előzetes felvállalásában és a pozitívum előzetes elutasításában rejlik.

E filozófia középpontjában egy olyan transzparens individuum áll, aki a rossz kendőzetlen hírül adásával semmit sem ígér és semmivel sem tud kecsegtetni. Montaigne – tudatosan alkalmazott – dezilluzionizmusa számos egyéb helyen nyilvánvalóvá válik. Montaigne megvetette az ígéretet, mely a betartás,⁷¹ a titkot, mely az őrzés kényszerét rója birtoklójára,⁷² a tudással való kérkedést a reflektált tudatlansággal szemben (ehhez kapcsolódik a nem nélküli Szókratész képzete, aki nemzés helyett bábáskodik),⁷³ az apologikus beszédmódot, amit szívesebben cserélt föl az önváddal,⁷⁴ az erkölcsös személyiség imázsát (ezzel szemben sokkal inkább szerette volna, ha erkölcstelennek könyvelik el, hogy esetleges jóságával meglepetést okozzon mások számára),⁷⁵ végezetül pedig magát az – egészséges és zavartalan – életet, amit kockázatosná kellett tennie, hogy a veszély vállalása révén megnyugtató kompromisszumot kössön a halállal.⁷⁶

Ebben a folyamatban a nyelv – megelőző vallomások, demisztifikáló (ön)jellemezések, hajmeresztő helyzetleírások formájában – központi szerepet tölt be, és egyfajta mágikus hatalommal ruházódik fel, akárcsak a név, amelyről a primitív ember – Freud leírása szerint – úgy hitte, képes feltámasztani az elhunyt szellemét.⁷⁷ Montaigne-nél persze nem a primitív szellemiség megelevenedéséről van szó. A mágiának pedig létezik egy komplexebb megközelítése is, melyet Freud *A kísértetiesről* című tanulmányában körvonalaz. Ebben a „gondolatok mindenhatóságába vetett hitről” beszél, határátlépésről, amelyben a *pszichikai valóság* felülkerekedik az *anyagi valóságon*: „A mágikus hatásnak ez utóbbi, miként oly sok más példájában, a távolság nem játszik szerepet...”⁷⁸ Az általa említett példászerű esetekben bizonyos embereknek „»sejtéseik« vannak, amelyek

71 Vö. Montaigne, 2013c, p. 203

72 Vö. Montaigne, 2013c, p. 67

73 Vö. Montaigne, 2013b, p. 233

74 Vö. Montaigne, 2013c, p. 289 Vö. továbbá az alábbi kijelentést, melyben eklatánsan kifejeződik a megelőzésen alapuló demilitarizálás stratégiája: „A nagylelkű és szabad vallomás élet veszi a vádnak, és lefegyverzi a sértést.” (Montaigne, 2013c, p. 218)

75 Vö. Montaigne, 2013c, p. 66

76 A szerencse és az élet vonatkozásában vö. pl. Montaigne, 2013c, p. 179-197

77 Vö. Freud, 2011, p. 61

78 Freud, 2001, p. 85-86

»legtöbbször« igaznak bizonyulnak». ⁷⁹ Például egy ártatlan káromkodás, amelyben a másik halálát kívántuk, ténylegesen a másik halálát okozza. Freud szerint ez az állapot arra a fejlődési szakaszra emlékeztet, amikor „korlátok nélküli nárcizmus[unk még] szembeszállt a realitás félreismerhetetlen ellenkezéseivel”. ⁸⁰ Az első említésre méltó különbség a szándékosságot illetően mutatkozik meg. A pillanatnyi felindultságban kiejtett szó és a reális következmény találkozása, a dolgok ésszerű rendjének felbomlása Freud neurotikus számára egy felforgató esemény, amely az *unheimlich* (kísértetiesség/otthonalanság) érzését kelti. Montaigne, aki számára alapvető norma a dolgok kiszámítható rendjében való kételkedés, nemcsak hogy nem ütközik meg az effajta eseményeken, hanem a mágiát tudatos törekvés szolgálatába állítja. Kísértetiesség helyett inkább opportunizmus jellemzi e folyamatot. A kudarc nem neurotizálja Montaigne alakjait, akik a negatív mágikus hatás pozitívvá alakításának lehetőségét a frontális szembenézés aktusában fedezik fel, még azelőtt, hogy a pótlékszerűség mechanizmusa (szexuális értelemben az inverzív vagy regresszív törekvés) aktualizálódhatna. A pótlék veszélye elsődlegesen abban rejlik, hogy a feltétlen afirmáció sikertelenségéről tanúskodik (az önrendelkezés például kioltja a közvetlen eggyé válás iránti természetes vágyat). A mágia Montaigne-hez talán közelebb álló leírásával találkozhatunk Sartre az *Egy emóció-elmélet vázlat*a című írásában, ahol a mágia úgy jelenik meg, mint haladék, csel, melyet például a kezdő ökölvívók vetnek be, akik szemüket csukva tartva „meg akarják szüntetni [az erősebb küzdőtárs] ökleinek létezését”. ⁸¹ A mágia akkor lép működésbe, amikor „normális úton és determinista összefüggések láncolata révén képtelen voltam elkerülni a veszélyt, tagadtam azt”. ⁸² Az elsőre is nyilvánvaló különbség az, hogy míg Sartre-nál a mágia egy tagadó mozzanat, addig Montaigne-nél a veszély elhárításának módja a veszély halmozása, a licit, amint ez az apologetikus magatartáshoz fűzött megjegyzésből is kitűnik: „nemhogy meghátrálnék a vádak előtt, hanem inkább elébük megyek és tréfás és gunyoros önváddal rájuk licitálok”. ⁸³ Ezen egyszerre defenzív és önkítárulkozó beszéd célja mintha más sem lenne, mint a mentegetőzés – mindig csak utólagosan bekövetkező – szükségszerűségének előzetes kiiktatása. Aki nem tartja be ígéretét, óhatatlanul mentegetőzni kényszerül. Nyugodt körülmények között a kudarc szembeszökőbb, mint a felfokozott veszély állapotában (ezért is javasolt az aktust meglepetésszerűen és rossz körülmények között végrehajtani).

Joggal jegyezhetjük meg, hogy a dolgok pozitív kimenetelével, az elrettentő mídászi adomány feszítőerejével szembeni tartózkodás nyomai más szerzők műveiben is felbukkannak. ⁸⁴ Chamfort szerint például „a szerencse sokszor olyan,

79 Freud, 2001, p. 266

80 Freud, 2001, p. 267

81 Sartre, 1976, p. 70

82 Sartre, 1976, p. 69-70

83 Montaigne, 2013c, p. 289

84 Vö. például: „A keresztények is azért könyörögnek Istennek, hogy legyen meg az ő akarata, nehogy az a kellemetlenség érje őket, mint a költők szerint Midasz királyt. Azt kérte

mint a gazdag és költsékes asszony, aki romlásba dönti azt a családot, amelybe nagy hozományt hozott.”⁸⁵ Francis Bacon *A nyomorékságról* című esszéjében írja a következőket (Montaigne-hez hasonlóan utalva a negatívumból előnyként származó transzparenciára): „A rangban fölötte állókban nincs iránta féltékenység, hiszen ezek úgy érzik, kényükre-kedvükre lenézhetik, ami viszont elaltatja konkurensait és vetélytársait, hiszen ezeknek meg sem fordul a fejében, hogy a nyomorék feljebb juthat, amíg csak magas poszton nem látják.”⁸⁶ *A késlekedésről* című esszéjében pedig azt olvashatjuk, hogy „A Szerencse olyan, mint a piac: ha van idő egy kissé várakozni, az árak gyakran csökkennek.”⁸⁷ Ezek pedig már Vauvenargues szavai: „Nem viselkedhetünk oktanabbul, mint amikor hivalkodunk valamivel: ez az oka a legtöbb ember szerencsétlenségének [...] Figyelje csak azokat, akik egyre hivalkodnak, milyen gazdagok: bármi kis zavar legyen ügyeikben, mindjárt azt hiszik róluk, hogy szegényebbek, mint a valóságban.”⁸⁸ A siker kulcsa a pozitívummal szembeni tartózkodás, a semmivel sem felruházzható individuum, aki egyfajta fordított eszkatológia szolgálatába szegődik. Mindig kevesebbnek mutatkozik, nem kötelezi el magát felelőtlenül. Az arányok voltaképpen ökonomizálása révén az egész folyamat jó és rossz dolgok közti cserék, adósságok és törlesztések közti tranzakciók formájában megy végbe. Ralph Waldo Emerson, a nagy amerikai esszéista, aki Montaigne-t egy helyütt csodálatos pajtásának nevezi,⁸⁹ több dologban is igazodni látszik francia elődjéhez. Létezni például Emerson számára is annyit jelent, mint kereskedni, kalkulálni, meghatározni az adó és a tartozás mértékét. Emerson piacán is lehetőség van arra, hogy az ember előre törlesszen, hiteleket fizessen vissza. *Kompenzáció* című esszéjében a következőket írja: „Tedd adósoddá Istent! Minden csapás vissza lesz fizetve. Minél többet késik a fizetés, annál jobb számodra, mert ez a pénztáros kamatos kamattal számol.”⁹⁰ Szerinte a jó tett az egyetlen, amely adómentes, „nincs adó az erény jóságára.”⁹¹ Ezzel szemben két dologra vethető ki adó vagy vám: a rossz tette, mely a megtorlás veszélyével jár együtt, és a váratlan szerencsére, amiért az ember nem dolgozott meg, és amelynek így jogos következménye a szerencsétlenség.

Montaigne gondolkodásának sajátossága az, hogy nála a pozitívummal szembeni székszis – mindenekelőtt a feltétlen szabadság jegyében – a negatívum kifejezett akarásában csúcsosodik ki. A meglévő rossz politikai rendszerek megváltoztatására irányuló törekvésekről például a következőt mondja: „a rosszra nem szükségképpen

az istenektől, hogy amihez csak ér, arannyá változzon. [...] és elviselhetetlen kellemességben volt része.” (Montaigne, 2013b, p. 281)

85 Chamfort, 1960, p. 10

86 Bacon, 1987, p. 194

87 Bacon, 1987, p. 97

88 Vauvenargues, 1977, p. 199

89 Vö. Emerson, 1978, p. 50

90 Emerson, 1995, p. 59

91 Emerson, 1995, p. 61

következik jó, egy másik rossz is követheti, mégpedig gonoszabb”.⁹² Az *Esszék* kavalkádjában azonban ennél szélsőségesebb megnyilvánulásokat is találhatunk. Megemlíthetjük például a kasztráció aktusát, amit Montaigne egyes szereplői önként hajtanak végre annak érdekében, hogy megelőzzenek olyan kellemetlenségeket, mint a kérdőre vont hűség vagy a szégyenből fakadó neheztelés.⁹³ Az ígérethez hasonlóan a férfi nemi szerv is a mentetetőzés kényszerét rója birtoklójára („szívesebben teszek bizonytalan és feltételes ígéretek”),⁹⁴ így a kasztráció és az ígértől való óvakodás lényegében ugyanannak az igénynek hivatott megfelelni. Az öncsonkítás mozzanata megjelenik Spurina történetében is, aki tökéletes szépsége folytán sokakat gyűjtött reménytelen szerelemre, és emiatt érzett büntudatában szanaszét vagdalta arcát.⁹⁵ Az önvakítás igénye pedig a szabad bölcselkedés tökélyre fejlesztése kapcsán merül fel. Narcissus és Pygmalion esete, valamint a tériszonyból fakadó félelmek mind azt bizonyítják, hogy elmélkedésünk az érzékek hatalmától függ, és valaha megesett, hogy „egy derék filozófus kivájta saját szemét, hogy szabadabban bölcselkedhessen, ám ezzel az erővel a fülét is betömhette volna, végül pedig minden érzékétől, vagyis lététől és életétől is meg kellett volna fosztania önmagát.”⁹⁶ Az önként kioltott érzékek skáláján végighaladva a vakságtól eljutunk a halálig, pontosabban a totális dezorganizáció állapotáig, amely itt a bölcselkedés tökéletes szabadságának a szinonimája.

A fenti példákban az emberi test mindinkább metaforikus értelme kerül előtérbe. Ehhez előzetesen szükséges az, hogy a test mint megismerésünk tárgya kimeríthetetlen és viszonylagos struktúrával rendelkezzen. Amikor Montaigne testről beszél, valójában mindig egy hasonlósági viszonyt tételez fel. Eszerint a test

92 Montaigne, 2013c, p. 194

93 Vö. Montaigne, 2013b, p. 428-429

94 Montaigne, 2013c, p. 203. Montaigne lényegében ugyanezen okból tartózkodik a szívesség elfogadásától is: „szívesebben fogadok el olyan szolgálatot, amelyet pénzért adnak.” (Montaigne, 2013c, p. 203) A pénz ily módon lép be az emberek közti viszonyok alakításának folyamatába. Ahol mindennek ára van, ott a viszonyok tisztázottak, ott nincsenek elvárások, harag vagy kimondatlan neheztelés, mely adott esetben a szívesség elmaradt törlesztéséhez kapcsolódhat. A pénz a viszonyok transzparenciáját eredményezi. Mindamelllett a szabadság és függetlenség garanciája, mivel a kiegyenlített szolgálat megóv bennünket attól, hogy lekötözödjünk mások számára, elejét veszi annak, hogy a függőben hagyott adósság észrevétlenül kizsákmányolja szabadságunkat.

95 Vö. Montaigne, 2013b, p. 458. Azt, hogy itt a csonkítás elsősorban metaforikus értelméről beszélhetünk, nem pedig a test lélekkel szembeni leértékeléséről, jól tanúsítja az alábbi megállapítás is: „Nagy hitványságnak és árulásnak tűnik, ha meggyalázzuk és megrontjuk testünk oktalan és szolgai működéseit, csak hogy lelkünknek megtakarítsuk ésszerű kormányzásuk fáradságát.” (Montaigne, 2013b, p. 217)

96 Montaigne, 2013b, p. 303. Christian Morgenstern allegorikus kifejezését adja e gondolatnak a bölcsességet (nevezetesen Zsófiát) hóhérleányként aposztrofáló versében. A 3. strófa értelmét feltáró kommentárban ezt olvashatjuk: „Hogy Bölcsesség belenézzen a koponyádba, más szóval, ha meg akarod ismerni önmagad, előbb ki kell hogy egye a szemed a Sas, vagyis a Kétely szelleme.” (Morgenstern, 1989, p. 11)

maga a titok, és nem kevésbé grandiózus, mint az univerzum. A relativizálás alapját az arányok közötti elcsúszás, elfordulás képezi.⁹⁷ A test a legkézzelfoghatóbb entitás, amely ugyanakkor a legtávolabbi is egyben. Olyan, mint egy „képzeltbeli köztársaság”, működését tekintve pedig bonyolultabb egy égitestnél: „Nincs annyi retrogradáció, trepidáció, akcesszió, visszafolyás, vonzás az égitestek alakzataiban, mint amennyit e nyomorult kis emberi testben kiagyaltak.”⁹⁸ A megismerés számára leghozzáférhetőbbnek vélt alakzat válik a legproblematikusabbá, a legcsodálatraméltóbbá. Az énnel ki sem kell lépnie önmagából ahhoz, hogy a létezés nagy misztériumával találja szembe önmagát. A hozzánk legközelebb álló adottságok (beszéd, sírás) legalább ugyanakkora kihívás elé állítják az embert, mint a világűr a maga bolygóival és galaxisaival.

Ahelyett azonban, hogy elhamarkodottan a primitív tudásból fakadó naivitásra következtetnénk, fontos hangsúlyoznunk, hogy ezen excentrikusnak tűnő előfeltevések mögött sokkal inkább az az alapgondolat rejlik, miszerint szenvedélyeink megélése nem egy magától értetődő adottság, hanem olyasvalami, amit újra és újra lehetővé kell tenni. A nyelv működésében ugyanaz a mechanizmus érhető tetten, mint a fiziológiai folyamatok természetében. Az *Esszék* szövegszerűségének elengedhetetlen feltétele a testi működés sikerét is megalapozó distancialisálás (például az ígélet elhárítása). Egyfelől a szöveg maga is egy ígélet, amelynek Montaigne több ízben csak úgy képes eleget tenni, hogy olyan címet ad írásának, mely feltűnően lazán kapcsolódik a sugallt tartalomhoz; olyan elvárásokat kelt, amelyekhez képest a szöveg meglepetésként hathat. Montaigne méltatja, hogy eszméi „a véletlen jóvoltából megannyi filozófiai példával és elmélkedéssel egyezőnek bizonyulnak”.⁹⁹ A szöveg ahhoz a szándékkal megvakított szerzőhöz tartozik, aki találmányra lő, nyilai mégis a meglévő eszmék valamelyikébe fúródnak bele. E kitérített pályán szerveződő diskurzus egyik kitűnő példája az *Arról, hogy a fiúk apjukhoz hasonlítanak* című esszé, mely az elvárás horizont középpontjába a genealógia, az apához fűződő viszony kérdését állítja. Az esszé azonban sokkal inkább a betegség témáját bontja ki, miközben kiderül, hogy a szövegnek a címhez, a fiúnak az apához való – lényegi helyett inkább csak formális-fiziológiai – kapcsolódásának az alapja nem más, mint a vesebaj, amit Montaigne az apjától örökölt, aki „úgy halt meg, hogy egy nagy kő gyötörte szörnyen”.¹⁰⁰

97 Montaigne *Esszéiben* számos olyan – eltérő kontextusokban megfogalmazott – észrevételt találhatunk, amelyek az arányok (legapróbb és legnagyobb) közötti különbség viszonylagosságát hangsúlyozzák. Vö. többek között: „Ugyanolyan étvágyak mozgatnak egy atkát, mint egy elefántot.” (Montaigne, 2013b, p. 161) Valamint: „Aligha van szükség több hivatalra, szabályra és törvényre a mi közösségünkben, mint a darvaknak vagy a hangyáknak az övében.” (Montaigne, 2013b, p. 174) Továbbá: „mintha a gondviselés másképpen működne egy csata kimeneteléről vagy egy bolha ugrásáról döntvén!” (Montaigne, 2013b, p. 224)

98 Montaigne, 2013b, p. 235

99 Montaigne, 2013b, p. 246

100 Montaigne, 2013b, p. 491

Ralph Waldo Emerson egy helyen találóan jegyzi meg, hogy Montaigne szavai olyanok, akár az *eleven véredények*.¹⁰¹ A prokreációs folyamat sikere, textuális és fiziológiai értelemben egyaránt, nem nélkülözheti negatívum és pozitívum együttállását. Ami az *Esszék* nyelvét illeti, mindez leginkább a francia főszöveg és a latin, illetve görög idézetek váltakozásában követhető nyomon. Montaigne *Vergilius sorairól* című esszéjében megállapításokat tesz e nyelvek materiális tulajdonságaira vonatkozóan. Nyelvtipológiájában a francia nyelv az erőtlen, kiszípolozott nyelv szerepét tölti be, amely „egy hatalmas elgondolás alatt rendszerint összeroskad [...], hajlik alattunk, és ereje fogytán a latin igyekszik segítségére, másszor pedig a görög.”¹⁰² A két nyelv vegyítése egymással tudatos szerzői elhatározáson alapszik, és elsődlegesen arra a felismerésre vezethető vissza, miszerint a textuális megnyilvánulás sem egy magától értetődő adottság.

Az előzőekből következően a halál is inkább metaforikus és nem szó szerinti értelemben van jelen. Elsősorban potenciális halálként értendő. Nem egyszerűen a létezésből a nem-létezésbe történő átlépés mozzanata, hanem egy folyton kilátásba helyezett lehetőség. Jelentősége nem a létezés transzcendenciájában, mint inkább a megélés, megnyilvánulás immanenciájában ölt testet. Ebben a megvilágításban javasolt értelmeznünk Montaigne – Cicerótól kölcsönzött – kijelentését is, mely szerint „a bölcselkedés nem más, mint a halál előkészítő iskolája”.¹⁰³ A merész elébe menetel egyúttal magában foglalja a halál megszelídítésének a programját is: „Minél jobban elmerülök a betegségben, annál jobban kezdem utálni az életet. Egészségesen sokkal nehezebben szokom hozzá a halál gondolatához, mint ha magas lázam van. Többé nem ragaszkodom úgy az élet kellemességeihez, mert kezdek letenni az élvezésükről, viszont egyre kevésbé félelmetes előttem a halál képe. Ez feljogosít egy reményre: minél jobban távolodom az élettől és közeledem a halálhoz, annál könnyebben belenyugszom a cserébe.”¹⁰⁴ A halálra való felkészülés egy szüntelen kondicionálást jelent. Az életnek állandóan tekintettel kell lennie a halálra. A bölcselkedés pedig annál szabadabb, minél közelebb merészkedik a halálhoz, amely mintha rosszállóan tekintene arra, aki könnyelműen figyelmen kívül hagyja őt. A halál, mint afféle uzorás, kölcsönbe adta az életet, amelynek így törlesztenie kell. E törlesztés legkézenfekvőbb módjai a betegségek. Kétfajta rossz létezik: egy, ami már megvalósult, és egy, ami még a megvalósulás előtt áll. Az utóbbi azért veszedelmesebb az előzőnél, mert megbéklyózza a szabadságot. Montaigne ezzel szemben azt tanítja, hogy a legtisztább jó a rossz után következik. A bölcselkedés szabadsága ezért előfeltételezi a *halál tenyerének* a közelségét, melyre Montaigne a kólíka és a vesekő révén tesz szert: „a homok kiürítésének műveletét már régóta folytatom, hihető hát, hogy a természet nem fog változtatni menetén, és nem áll be annál rosszabb fordulat, mint amit már ismerek.”¹⁰⁵

101 Vö. Emerson, 1978, p. 55

102 Montaigne, 2013c, p. 100

103 Montaigne, 1983, p. 47

104 Montaigne, 1983, p. 56-57

105 Montaigne, 2013c, p. 342

Montaigne-t olvasva talán Maurice Merleau-Ponty volt az első, aki felismerni vélte, hogy „nincs igazi szabadság kockázat nélkül”.¹⁰⁶ Rávilágít arra, hogy Montaigne rendkívül érzékeny volt a „világ esztelenségébe” való belépés nehézségei iránt.¹⁰⁷ Átlátta ugyanis a társasági élet kaotikusságát, az egyéni hitvallások pluralitásából és az ehhez alkalmazkodni képtelen törvényekből fakadó visszasságokat. Úgy tekintett a közösségi életre, mint rontásra (*maléfice*).¹⁰⁸ Ennek ellenére nem tért ki a nehézségek elől, hanem egyenesen megsokszorozta azokat, miközben úgy vélte, a kockázat vállalása együtt jár a – szabadság előfeltételeként értelmezett – láthatatlansággal. Montaigne „jobban és többet szolgál, ha semmilyen rangja nincs.”¹⁰⁹ Merleau-Ponty különbséget tesz távoli (*lointaine*) és közeli (*présent*) halál között: „a távoli halál, mely jövőnket mindenütt áthatja, kíméletlenebb, mint a közeli halál, mely szemünk láttára halad előre az események formájában.”¹¹⁰ Montaigne a közelivé tétel révén igyekszik megszelídíteni a távoli halál spontán kegyetlenségét. Ez a domesztikáció megszemélyesítést is jelent. A halál tárgyalópartnerre (felbőszült uzsorássá vagy elégedett üzlettárrá), de mindenekelőtt diszkurzív elemmé válik. Elégedettségének mértékét a törlesztett adósság mértéke szabja meg. Montaigne gondolkodása a törlesztés igényével összhangban taszít el magától mindennemű pozitívumot: megnyerő morális önképet, másokat magával ragadó szépséget, meggyőző erejű tudást, kecsegtető ígéretet.

Összegzés, lehetséges távlatok

Ez volna hát Montaigne konformizmusa? Montaigne semmitől sem tart jobban, mint a rossz előre nem látható megvalósulásától. A betegség lényegében nem más, mint a halál felett gyakorolt felügyelet, megnyugtató kellemetlenség. Joggal mondhatnánk, hogy ez bizonyosfajta konformizmusra vall. Ám méltánytalan volna nem hozzátenni, hogy ez a kényelem rendkívül felemás, hiszen csak a rossz folytonos napirenden tartása, vagyis kockázatos lemondások árán kaparintható meg. Mít kockázatot Montaigne az effajta szabadsággal? Nem kevesebbet, mint mások bizalmát, illetve általában az élet belső megélésének fesztelenségét. Ezzel máris felszínre kerülnek az esszé bizonyos sajátosságai. Egyrészt, úgy tűnhet, mintha a montaigne-i kísérlet kizárólag individuális haszonnal kecsegtetne, hiszen a másokkal való kapcsolatteremtésben semmi sem rontja jobban esélyeinket, mint az, ha mindjárt elsőként saját alkalmatlanságunkról teszünk tanúbizonyságot. Ez a stratégia alkalmas lehet az individuum megnyugtatóására, ám aligha teremt kedvező körülményeket mások bizalmának elnyeréséhez. A meglepetés lehetőségénél biztonságosabb és épp ezért általában vonzóbb az ígéret. Ha továbbra is cél az izoláció elkerülése, az individuum szabadsága kockázatos tényezővé válik. Másrészt

106 Merleau-Ponty, 2005b, p. 348

107 Merleau-Ponty, 2005b, p. 338

108 Vö. Merleau-Ponty, 2005b, p. 336

109 Merleau-Ponty, 2005b, p. 346

110 Merleau-Ponty, 2005b, p. 330

világos, hogy ez a szabadság a legkevésbé sem fesztelen, mivel hallatlan önfegyelmet és felkészültséget feltételez. Innen üzenhetjük Pascalnak, hogy alighanem az egyoldalú ítélkezés hibájába esett, mivel nem vette észre, hogy Montaigne szabadsága egyszersmind szakadatlan önreflexió, amely megköveteli, hogy az individuum sohase feledkezzen meg önmagáról. Sohase, vagyis azokban a kitüntetett pillanatokban sem, amelyek a legtöbb ember számára az önfelejtés lehetőségét nyújtják. Ez a szabadság talán már nem is annyira a megélés szabadsága, hiszen immáron csak a reflexió és a beszéd, a másikat elbizonytalanító önvallomás képes tiszta helyzetet teremteni. Megszűnik a teljességgel szabadjára engedett cselekvés, és ezzel egyre távolabb kerülünk a reneszánsz életélvezet gondolatától. Gondolhatjuk persze azt is, hogy az élvezet pillanataiban tanúsított éberség csupán eszköz, amely biztos alapot teremt a megélés számára. De hová lesz a megélés fesztelensége akkor, ha a szenvedély csak a reflexió, a minden pillanatban megnyilvánuló racionalitás közreműködése mellett képes kibontakozni? Ez a kérdés azért is vetődik fel joggal, mert Montaigne az *Esszék* számos helyén ad hangot a testiség feltétlen igenléséről. Főlöszleg e passzusok mindegyikét egyenként számba vennünk. Beérjük *A tapasztalatról* című esszé egy fontos pontjával, ahol Montaigne hosszan ostorozza azokat, akik megvetik az ember fizikai szükségleteit, akik a természetes folyamatok érzéketlenítését célzó javaslatokat fogalmaznak meg, például azt, hogy „az ujjunkkal vagy a sarkunkkal csinálhassunk gyereket”.¹¹¹ Montaigne *hálátlan és méltatlan sirámoknak* nevezi ezeket a képtelen elgondolásokat, és azt szorgalmazza, hogy szellem és test legyenek inkább egymás segítségére, egymás *kölcsönös szolgálatára*: „A szellem serkentse és élénkítse a test nehézségét, a test fékezze és kösse meg a szellem lengességét.”¹¹² Montaigne egyszerre képviseli a ráció szigorúságát és az élvezet szabadságát. Itt mindössze a szövetségre vonatkozó javaslat tényét rögzítjük. Ám minden bizonnyal külön vizsgálatot érdemelne annak a kérdésnek a megválaszolása, vajon mennyiben problematikus szellem és test, racionalitás és élvezet szövetsége.

Egy dologban azonban biztosak lehetünk. Az esszék szerteágazó és látszólag fesztelenül imbolygó mozgása mellett szigorú racionalizmust, az individuum önmegtartó képességének próbáját találjuk. Montaigne távolról sem tagadja meg a szókratikus gondolkodást, amit inkább túlságosan is magáévá tesz. A legapróbbnak vélt mozzanatok szintjén racionalizálja a természet kiszámíthatatlanságait. Imperatívusza szerint semmi sem maradhat megmagyarázhatatlanul. Ebből kifolyólag kell szóra bírnia a halál misztériumát, és szavakkal telekürtölnie a szexuális aktus befolyásolhatatlannak mutakozó pillanatait. Montaigne egyszerre tűnhet merész játékosnak és a racionalitás *par excellence* képviselőjének. Gondolkodásában ugyanis a racionális mozzanat olyannyira felnagyítódik, hogy a túlzott azonosságot (a szókratikus eszményképpel) hajlamosak lehetünk inkább különbségként érzékelni. A racionális-teoretikus és az önfelelt-irracionalis jelleg

¹¹¹ Montaigne, 2013c, p. 366

¹¹² Montaigne, 2013c, p. 367

közi különbség szinte észlelhetetlenné válik, ami jelentős terhet ró az *Esszék* értelmezőjére.

Merleau-Ponty némileg alábecsüli e gondolkodás horderejét, amikor következtetésként az élet egyszerre ironikus és komoly, szabad és hűséges titkát vonja le,¹¹³ mintha e gondolkodás kimerülne csupán a negatívummal kötött kompromisszum magánjellegű, különc, ám végső soron békés intimitásában. Holott az *Esszék*, miközben látszólag szertelen könnyedség jellemzi őket, állandó bizonytalanságban tartják értelmezőjüket. Rétegük nyálkás, ezáltal rendre kicsúsznak az értelmező kezei közül. Megbénítják a gondolkodás attitűdjét feltárni igyekvő kritikafilozófiai törekvést: úgyszólván kettős látással sújtják a filozófia kalapácsütését, a filozófus értékbecslő pillantását.

Ez a bizonyos kalapácsütés legalább két jelentésárnyalattal bír. Az egyiket Deleuze-től kölcsönözzük, aki Nietzsche-ről szóló könyvének bevezetőjében a kalapácsütést a *totális kritika* megfelelőjeként említi: „az értékfilozófia [...] a kritika igazi megvalósítása, az egyedüli módja annak, hogy megvalósuljon a totális kritika, vagyis hogy a filozófiából „kalapácsütés” legyen. [...] egy értékítélet értékeket feltételez, amelyekből kiindulva értékeli a jelenségeket.”¹¹⁴ A kalapácsütés másik, szubtilisabb megközelítését Nietzsche *Bálványok alkonyának* előszavában látjuk körvonalazódni. Itt a kalapács lényegében a *hangvillával* kerül analógiás viszonyba. Mindkettő arra szolgál, hogy a bálványok üregességét kihallgassuk. Eszerint a bálványokat épségben kell hagyni, hogy üregességük lelepleződjön, hogy az esetlegesen „kiszállt” tartalom misztifikáló gyanúja se férhessen hozzájuk. A kritika ebben az esetben nem a törés művelete, hanem a megkopogtatásé, a leleplezés finoman végrehajtott mozzanatáé. Egyfajta interrogatív eljárás, a fogékony fül akusztikai állapotfelmérése.¹¹⁵ Ez a fajta kritika a közvetlen erőszak helyett, a deleuze-i intenciótól is eltérően, az ellenszegülés másfajta módjait helyezi előtérbe, például a hiperbolikus megvilágítást vagy a szarkasztikus leírást. A túlzás és a gúny olyan eszközök, amelyek nem semmisítik meg azt, amit kritikával illetnek. Nem jóhíreműségből, hanem merő taktikai megfontolásból. Ha ugyanis porrá zúznák a nem kívánatos nézeteket, többé nem láthatnánk a fonák oldalakat, az otromba kitüremkedéseket, és így továbbra is fennállhatna a nosztalgikus kötődés lehetősége. A kritika ebben az esetben destruktív-filozófiai helyett sokkal inkább demonstratív-esztétikai formát ölt.

Arra szeretnénk itt rávilágítani, hogy az esszé műfajának van egy csakis rá jellemző sajátossága, amely haszonnal kiaknázható bizonyos célok érdekében. Az esszé talán nemcsak magánjellegű műfaj, hanem az individuum céljain túlmutató elkötelezettség kapcsolódhat hozzá. Legfőbb sajátossága egy szerencsés adottság. Ez pedig nem más, mint bizonyosfajta eldöntetlenség, elfogulatlanság, ami nem csupán öncélú játék, hiszen mindezen tulajdonságai révén az esszé képes lehet az

113 Vö. Merleau-Ponty, 2005b, p. 349

¹¹⁴ Deleuze, 1999, p. 13

¹¹⁵ Vö. Nietzsche, 2015, p. 5-6

emberi gondolkodást a kelleténél többször meghatározó ellentételezések, meggyökeresedések felszámolására. David Hume, a megannyi rövidlátó értelmezéssel szemben, pontosan ezeket a vonásokat és lehetőségeket ismerte fel az esszé műfajában, amelyre kifejezetten úgy tekint, mint ami társadalmi, és ekképpen a legkevésbé sem magánjellegű, célok szolgálatába állítható. Elhíresült esszéjében az esszéről Hume az emberiséget két nagy csoportra osztja fel, *állatias* és *szellemi* emberekre. Ez a felosztás önmagában nem volna túl eredeti, viszont figyelmét mindenekelőtt az utóbbiakra összpontosítva, Hume egy további distinkciót vezet be gondolatmenetébe, és a szellemi emberek csoportján belül megkülönböztet ún. *tudós* és *társasági* embereket. A tudós ember a szellemi tevékenységek *magasabbrendű* és *fáradtságosabb* formái iránt kötelezi el önmagát, „amelyek szabadidőt és egyedüllétet kívánnak”. Ezzel szemben a társasági ember „a szellem gyakorlásának könnyedebb és finomabb formáit” alkalmazza.¹¹⁶ E két világ elkülönülését Hume „az újabb idők egyik legsúlyosabb bajának” tekinti.¹¹⁷ Miért is? Elsőként azért, mert a szellemi világon belüli megosztottság egy kettős veszteséggel fenyeget. Egyrészt a beszélgetések kiüresedhetnek, másrészt a szépírás és a filozófia is életidegenné, vagyis csak kevesek számára befogadhatóvá válhat. Az egyik esetben a szellem hiányáról, a másikban a szellem öncélúságáról beszélhetünk. Hume kísérletet tesz a szellem társadalmán belüli egység előmozdítására, és a tudós és társasági elemeket egyaránt magában foglaló esszére hárítja azt a feladatot, hogy amolyan közvetítőként, *követként*, *ügyvivőként* járjon el a két világ között. Egyszóval az esszét egy társadalmi funkcióval ruházza fel, miközben szó sem esik e műfaj pusztán individuális hozadékairól. Ettől fogva az a legfontosabb kérdés, hogy az esszé milyen szolgálatot tehet az emberiség számára. Hiszen tovább faggatózhatunk: miért szükséges a szóban forgó közvetítés, szövetség? Milyen veszélyekkel kell szembenéznie a szellemnek, ha a megosztottságból adódó küzdelmekre pazarolja erőit? Ez a fajta ellenségeskedés valójában a szellem vakságáról tanúskodik. A szellem képviselői ugyanis hajlamosak megfeledezni arról, ami körülveszi őket, és Hume kötelességének érzi, hogy felnyissa szemüket, hogy észrevétesse velük a közös ellenséget, melynek leküzdéséhez elengedhetetlen az erők összpontosítása. Küldetését rendkívül világosan fogalmazza meg: „küldetésem csak arra terjed ki, hogy egy véd- és dacszövetség létrehozásán munkálkodjam közös ellenségeinkkel, az ész és a szépség ellenségeivel, a tompaagyúak és hidegszívűek hadával szemben. Mostantól fogva üldözzük hát őket a legszigorúbb hévvel.”¹¹⁸ Hume retorikájának militarista hangsúlyai nyomatékosítják, hogy az esszé műfajával fémjelzett gondolkodás feladata immáron az, hogy határozottan fellépjen a butasággal és az érzéketlenséggel szemben, azaz két olyan haderővel szemben, melynek megengedhetetlen stratégiai előnyt biztosít a szellem képviselői közti marakodás. Ez persze cseppet sem egyszerű feladat. A legnagyobb nehézséget Hume a nőkn

¹¹⁶ Hume, 1994, p. 291

¹¹⁷ Uo.

¹¹⁸ Hume, 1994, p. 293

keresztül világítja meg, akiknek ugyan fontos szerepet szán az említett szövetségben, viszont egyúttal figyelmeztet is legnagyobb hibájukra, ti. arra, hogy a *szerelmi rajongás* és *hitbuzgalom* könnyedén magával ragadja őket, „megrontja ítélőképességüket”.¹¹⁹ Ez a mai társadalmi körülmények között sokak számára talán sztereotípiának minősülhet, de Hume nem a nőket hibáztatja ezért, hanem a társadalmat, egészen pontosan a *tudós férfiakat*, akik nem töltenek elég időt a nők társaságában. Egyszóval Hume a nőkön keresztül figyelmeztet a megtévesztés veszélyére. A butaság és az érzéketlenség, bármennyire is egyszerűek, az álcázásra mégiscsak képesnek bizonyulnak. A buta és érzéketlen ember képességeihez képest sokkal jobb cégére önmagának. Bár izgalmas kérdés, azt pontosan nem tudjuk meg, milyen az önmagát álcázó butaság. Hume a továbbiakban a *hagyományos hódolókat* említi példaként, vagyis elsősorban érzelmi húrokat penget. Ők azok, akik csak teszik a szépet, de valójában képtelenek az *őszinte vonzalomra*. Valahogyan vonzóbbá kellene tenni a nők szemében a *tanult férfiak* erényeit, a *lényeket* a *látszattal* szemben.¹²⁰ Az esszének jut az a nemes feladat, hogy leleplezze a csalást, amit csak folyamatában lehet tetten érni, hogy lehámozza a lényegről a látszatot, hogy vonzalmat ébresszen a tudás iránt, hogy a kívánatos erények számára nyilvánosságot biztosítson. Hume szerint az emberiség működését két ártalmas mozgás hatja át: szakadás keletkezik ott, ahol egyesülésnek kellene lennie, és egyesülés jön létre ott, ahol szétválásnak kellene bekövetkeznie. Az esszé ezen mozgások megfordítására hivatott, és ennek megfelelően egy kettős lehetőséget hordoz magában: az egyesülését a szembenálló erények között, illetve a szétválasztását, például a nők elkülönítését a széptevő hódolók rossz társaságától. Az esszé egyszerre a szövetség előmozdítására és a csaló leleplezésére tett kísérlet. E kísérlet végrehajtásában pedig sajátos helyzetelőnnel bír, mivel képes a tudós értekezést a társasági beszédmód könnyedségével ötvözni. Az esszé elszalaszthatatlan esély a tudás nyilvánosságának megteremtésére. Világos, hogy ebben a formájában lényegesen több mint pusztán magánjellegű, excentrikus megnyilatkozások összessége.

Ezzel voltaképpen egy, a továbbiakban ránk váró feladat küszöbéig jutottunk el. Úgy tűnhet, némileg elkanyarodtunk Montaigne-től, miközben csak egy további vizsgálódás alapjait igyekeztünk lefektetni. Hume szemszögéből nézve ugyanis elengedhetetlenné válik bizonyos kérdések megválaszolása. Mennyiben tekinthető az esszé kulturális attitűdnek, kritikai eljárásnak? Hogyan működik az esszé az ismeretelméleti felvetéseken és a személyes reflexiós túlmutató kontextusban? Vannak-e Montaigne esszéinek közéleti vonatkozásai? Melyek azok a nem kizárólag individuális célok, amelyek mellett Montaigne állást foglal? Melyek voltak Montaigne korának legfőbb visszasságai, melyekről az *Esszék* kíméletlenül rántják le a leplet? Kísérletet kellene tennünk e kérdések megválaszolására.

¹¹⁹ Hume, 1994, p. 294

¹²⁰ Vö. Hume, 1994, p. 295

Irodalom

Bacon, Francis (1987): A nyomorékságról (Julow Viktor fordítása). In: Bacon, Francis: *Esszék*. Budapest: Európa. 193-195.

Blumenberg, Hans (2006): Hajótörés nézővel (Király Edit fordítása). In: Blumenberg, Hans: *Hajótörés nézővel*. Budapest: Atlantisz. 7-105.

Chamfort (1960): *Aforizmák* (Gábor György fordítása). Budapest: Európa.

Deleuze, Gilles (1999): Nietzsche és a filozófia (Kovács András Bálint fordítása). Debrecen-Budapest: Gond Alapítvány – Holnap Kiadó.

Deleuze, Gilles (2008): *Az idő-kép - Film 2* (Kovács András Bálint fordítása). Budapest: Palatinus.

Emerson, Ralph Waldo (1978): Montaigne vagy a szkeptikus (Wildner Ödön fordítása). In: Emerson, Ralph Waldo: *Esszék*. Bukarest: Kriterion. 39-72.

Emerson, Ralph Waldo (1995): Kompenzáció (Doubravszky Sándor fordítása). In: Emerson, Ralph Waldo: *Esszék*. Budapest: Bagolyvár. 42-65.

112

Empiricus, Sextus (1998): A pürrhonizmus alapvonalai (Kendeffy Gábor fordítása). In: *Antik szkepticizmus – Cicero- és Sextus Empirikus szövegek*. Budapest: Atlantisz. 171-375.

Faragó-Szabó István (2005): Az akadémiai szkepticizmus és a pürrhonizmus hatása a 16. században: Sanches és Montaigne. In: *Az újkori szkepticizmus története*. Budapest: Áron Kiadó. 108-130.

Foglia, Marc (2007): Montaigne, az esszé filozófiája (Varga Péter fordítása). *Különbség* 2007 IX. évf. 1. szám. 129-142. o.

Fontenelle, Bernard le Bovier (2005): *Beszélgetések a világok sokaságáról* (Lakatos Mária fordítása). Budapest: Helikon.

Freud, Sigmund (2001): A kísérteties (Bókay Antal és Erős Ferenc fordítása). In: *Sigmund Freud művei IX. Művészeti írások*. Budapest: Filum. 245-283.

Hume, David (1994): Az esszéírásról (Takács Péter ford.). In: *David Hume összes esszéi II*. Budapest: Atlantisz. 291-297.

Löwenthal, Leo (1973): *Irodalom és társadalom* (Kárpáti Zoltán ford.). Budapest: Gondolat.

Merleau-Ponty, Maurice (2005a): Mindenhol és sehol (Sajó Sándor fordítása). In: Merleau-Ponty, Maurice: *A filozófia dicsérete*. Budapest: Európa Könyvkiadó. 168-240.

Merleau-Ponty, Maurice (2005b): Montaigne-t olvasva (Sajó Sándor fordítása). In: Merleau-Ponty, Maurice: *A filozófia dicsérete*. Budapest: Európa Könyvkiadó. 323-350.

Montaigne, Michel Eyquem de (1983): *Esszék* (Kürti Pál fordítása). Bukarest: Kriterion.

Montaigne, Michel Eyquem de (2013a): *Esszék I.* (Csordás Gábor fordítása). Pécs: Jelenkor.

Montaigne, Michel Eyquem de (2013b): *Esszék II.* (Csordás Gábor fordítása). Pécs: Jelenkor.

Montaigne, Michel Eyquem de (2013c): *Esszék III.* (Csordás Gábor fordítása). Pécs: Jelenkor.

Morgenstern, Christian (1989): Akasztófacimbora dala Zsófihoz, a hóhérleányhoz (Kálnoky László fordítása). In: Morgenstern, Christian: *Akasztófadalok*. Budapest: Móra Ferenc Ifjúsági Könyvkiadó. 10-11.

Nietzsche, Friedrich (2015): *Bálványok alkonya – avagy hogyan filozofálunk kalapáccsal* (Horváth Géza fordítása). Budapest: Helikon.

Pascal, Blaise (1983): *Gondolatok* (Pődör László ford.). Budapest: Gondolat

Pascal, Blaise (1999): Beszélgetés de Saci úrral Epiktétoszról és Montaigne-ről (Pavlovits Tamás ford.). In: Blaise, Pascal: *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*. Budapest: Osiris.

Pavlovits Tamás (2008): A szkepszis helye Montaigne és Descartes gondolkodásában. *Világosság*. 2008/11-12. 59-72.

Sartre, Jean-Paul (1976): Egy emóció-elmélet vázlatja (Nagy Géza fordítása). In: Sartre, Jean-Paul: *Módszer, történelem, egyén*. Budapest: Gondolat. 25-95.

Seneca, Lucius Annaeus (1967): *Vigasztalások* (Révay József fordítása). Budapest: Magyar Helikon.

Sesztov, Lev (2002): *Pascal* (Csabai Tamás fordítása). Felsőörs: AETERNITAS Nyelvi-Irodalmi Műhely.

Vauvenargues (1977): Tanácsok egy fiatalembernek (Szávai Nándor fordítása). In: *Ima az Akropoliszon – A francia esszé klasszikusai* (Gyergyai Albert válogatása). Budapest: Európa. 195-209.