

Szécsényi Endre

A LÁTHATATLAN ESZTÉTIKÁJA: GEORGE BERKELEY ÉS EDMUND BURKE A NYELVRŐL

„The Four Senses are the Four Faces of Man &
The Four Rivers of the Water of Life”
(William Blake: ANNOTATIONS TO BERKELEY’S *STRIS*)

„Ha Vergilius Laokoónja kiáltozik, kinek jutna eszébe, hogy a kiáltozáshoz szélesre tátott száj szükséges, és hogy a szélesre tátott száj csúnya [häßlich]? Elég, hogy a »clamores horrendos ad sidera tollit« [rémült ordítással bög az egekre] *emelkedett mozzanat* [erhabner Zug] a hallás számára, bármilyen legyen is a látvány. Aki itt szép képet [schönes Bild] kíván, arra hatást tévesztett a költő művésze.” (Lessing, 1766/1982: 208.) E Lessing LAOKOÓN-jából vett idézet felvillantja azt a filozófiai problémát, amelyet szó és kép, hallás és látás, irodalmi és képzőművészeti ábrázolás, fenséges hatás és szép látvány egymással kapcsolatba hozható kettősségei és az azokból levonható következtetések jelentenek több XVIII. századi gondolkodó számára. Köztük annak a két kitűnő írnek a számára is, akivel itt foglalkozni szeretnék. Mindketten jelentős és sokrétű hatást tettek korukra és utókorukra, a Brit-szigetekre és a kontinensre egyaránt. George Berkeley (1685–1753) kortársai szemében még elsősorban nem filozófus volt, hanem a keresztény vallás és egyház védelmezője, a szabadgondolkodók legfélelmetesebb ellenfele, aki Cloyne püspökségét is apologetikus erőfeszítései jutalmaként nyerte el 1734-ben. Edmund Burke (1729–1797), whig párti képviselő a század egyik legeredetibb politikai gondolkodója volt, akit elsősorban a brit (liberál)konzervativizmus atyjaként tartunk számon. Berkeley elsőként illeti a modern természettudományok filozófiai alapjait éles elméjű kritikával, s – ettől nem függetlenül – vallási kérdésekben a szabad kritikai észhasználat veszélyeire hívja fel a figyelmet; Burke pedig elsőként ír vitriolos bírálatot a francia forradalom általa is világtörténelminek tartott eseményéről, s – ettől nem függetlenül – a „meztelen ész” elszabadult politikai alkalmazásának romboló hatásaira figyelmeztet.

Hőseink között persze mintegy kétnemzedéknyi korkülönbség van, s elméleti érdeklődésük és gyakorlati tevékenységük is alapvetően különbözik. Mégis van legalább egy közös témájuk, amely a fenti kettősségek felismerése és tárgyalása alkalmával bukkan fel náluk, s alapvetően a nyelvvel, a nyelvhasználattal kapcsolatos. Berkeleyt persze elsősorban a vallási nyelv, Burke-öt pedig a kultúra és a politika nyelve érdekli. Szempontunkból mindenesetre egy-egy olyan munkájuk érdemel majd kitüntetett figyelmet, amely életműveik hagyományos értékelésében általában csak perifériális szerepet kap: Berkeley 1732-ben publikált *ALCIPHRON, AVAGY AZ APRÓLÉKOS FILOZÓFUS* című vallásfilozófiai dialógusa (Berkeley, 1732/1915; 1732/1993), valamint Burke először 1757-ben, majd két évvel később kibővítve megjelent *FILOZÓFIAI VIZSGÁLÓDÁS A FENSÉGES ÉS A SZÉP IDEÁJÁNAK EREDETÉRŐL* című esztétikai értekezése (Burke, 1759/1998). Berkeleyről ugyanis azt szokás mondani, hogy az igazán fontos műveit fiatalon, még az 1710-es években írta, Burke-nél viszont az érett, sőt kései politikai művek álltak mindig

is az érdeklődés középpontjában. Emelt írásaikban mindkettőjüknél a nyelv emotív funkciói kerülnek előtérbe, s egyúttal szembe az információközlő és képi-reprezentatív működéssel. Berkeley a kinyilatkoztatás misztériumainak értelmezésekor beszél erről, Burke pedig a szavakból szőtt emotív-retorikai világ kulturális és politikai jelentőségének a felismerésekor. Kissé sematizálva azt is mondhatnám, hogy a metafizikai érdeknek az esztétikaiba (és politikaiba) való átalakulását – vagy másképpen: a látható mellett a láthatatlan esztétikai tapasztalatának megjelenését – figyelhetjük meg a nyelvre vonatkozó reflexiók tükrében.

I

Úgy gondolom, célszerű Berkeley nyelvvel kapcsolatos filozófiai megjegyzéseit három csomópont köré rendezni, s ezek mentén áttekinteni. Felfigyelhetünk (1) általános nyelvkritikai szólamára, (2) optikai nyelvelméletére, amely egyre nagyobb részletezettséggel bontakozik ki műveiben, végül (3) – s ez lesz itt a legfontosabb – az emotív nyelvhasználattal kapcsolatos tanításra, amely átvezet majd Burke-höz.

(1) Már a TANULMÁNY AZ EMBERI MEGISMERÉS ALAPELVEIRŐL azzal kezdődik, hogy mindeleke előtt „*a nyelv természetéről és a vele való visszaélésről*” kell szót ejteni. Berkeley szerint ugyanis a világ által elfogadott hamis alapelvek fő forrása a nyelv. Eddigre a nyelvkritikai szemléletnek persze már elég hosszú filozófiai hagyománya van – a humanisták-tól John Locke-ig.¹ Ami érdekessé teszi Berkeley gondolatmenetét, az az, hogy kritikájának fő célpontja az absztrakt általános ideák koncepciója. Ezekről általában úgy vélik, hogy „*a dolgok megnevezése céljából jöttek létre; amiből világosan következik, hogy ha nem volna beszéd és nem léteznének egyetlen jelek, akkor soha senki nem gondolt volna absztrakcióra*”. (Berkeley, 1710/1985: 154. és 167.) Az általános nevekhez nem lehet egyetlen pontos jelentést, azaz elkülönült ideát kapcsolni: Berkeley szerint számos különös ideát jelölhet ugyanaz a név – hasonlóan az algebraiban használt betűkhöz, amelyek más-más lépésben más-más különös mennyiséget jelölhetnek. (Berkeley, 1710/1985: 168. k.) Ezzel szemben az általános nevek azt sugallják, hogy mögöttük határozott idea van, pedig az valójában elgondolhatatlan, s ami itt ugyanaz: elképzeltetlen, mint például „*a háromszög*” absztrakt általános ideája. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy Berkeley-nek a határozott jelentés nélküli szavakat és a belőlük következő verbális vitákat ért nyelvkritikája alapvetően az ilyen közlések képnélküliségére hivatkozik. Ami értelmes, az látható.²

Mindenestre „*a tudás legtöbb területe furcsán összekuszálódott és elhomályosult a kifejtésükhöz használt általános beszédmódok és a szavakkal való visszaélés folytán*”. A szavak tehát gyanúsak, mert félrevezethetnek bennünket, ezért a filozófusnak meg kell próbálnia pusztán önmagában szemlélni az ideákat: így kerülheti el a verbális vitákat, szabadulhat meg „*az absztrakt ideák finom és szövvényes hálójától*”; s azzal, hogy „*a szavakból ki*

¹ Itt jegyzem meg mindjárt, hogy az alábbiakban Berkeley-t nem Locke nyelv- és ismeretelméletének tükrében fogom vizsgálni, ezért nagyrészt mellőzni fogom a „kötelező” fejtegetéseket Locke és Berkeley viszonyáról. Annál is inkább, mert – ahogy lejjebb is utalok erre – Berkeley-nek a témánk szempontjából fontos kritikai érvei inkább a deisták leegyszerűsítő Locke-olvasatára vonatkoznak, semmint magára Locke-ra.

² Később, az ALCIPHON hetedik beszélgetésében így ír: „*bizonyos, hogy elképzelünk, mielőtt reflektálnánk, érzékileg észlelünk, mielőtt elképzelnénk, s hogy minden érzékünk közül a látás a legtisztább, legkülönböztetebb, legváltozatosabb, legegyszerűbb és legátfogóbb. Ennél fogva természetes, hogy a képzelőerő segíti az értelmet [intellekt], az érzék a képzelőerőt s a látás az összes többi érzéket*”. (Berkeley, 1732/1993: 138–139.)

vetköztetett [divested of words]” saját ideáira korlátozza gondolatait, számos tévedést kerülhet el. Ez utóbbi metafora nagyon tetszik Berkeleynek: hogy világos képet kapjunk a vizsgált ideákról, meg kell szabadulnunk „*a szavak*” ítélőképességünket elvakító „*mezétől és terhétől* [dress and incumbrance of words]”; másként: félre kell vonnunk „*a szavak függönyét* [curtain of words], *hogy szemünkbe tűnjön a tudás szépséges fája* [fairest tree]”. (Berkeley, 1710/1985: 171. és 173.)

A metafora később is visszatér, szintén nyelvkritikai kontextusban. Az ANALIZÁLÓ-ban Berkeley igényt tart a szabadgondolkodók előjogára, hogy ugyanolyan szabadon vizsgálja meg kora matematikájának alapelveit, ahogy ők teszik ezt „*a vallás alapelveivel és misztériumaival*”. (Berkeley, 1734/1985: 506.) Berkeley szerint a modern analízis híveinek nem kellene annyira finnyásnak lenniük a kinyilatkoztatás titkait illetően, hiszen miért ne lehetnének a misztériumok a hit tárgyai, ha olyan „*homályos misztériumok*”, mint a másod-, harmadrendű fluxiók vagy a másod-, harmadrendű differenciák a tudomány tárgyai lehetnek. Egyik sem ésszerűbb a másiknál. (Berkeley, 1734/1985: 510. k.) A modern matematikai analízissel nem az a baj, hogy nem használható nagyon is eredményesen, ahogy A MATEMATIKAI SZABADGONDOLKODÁS VÉDELMEBEN írt vitairatában is mondja, hanem hogy elvi-tudományos hiányosságai vannak. (Berkeley, 1735/1985: 569.) Ez azonban még a matematikusoknak sem feltétlenül tűnik fel, mert az általuk használt szimbólumok és jelölések: „*...világosak és áttekinthetők* [clear and distinct], *s az elme számára semmiféle nehézséget nem okoz felfogni, hogy előállításukat minden megjelölhető határon túl folytatni lehet. Amint azonban fellebbentjük a fátylat* [veil], *és mögéje nézünk, amint félretéve a kifejezéseket arra törekszünk, hogy figyelmesen megvizsgáljuk magukat a dolgokat, amelyeket a feltevés szerint kifejeznek vagy jelölnek, akkor csupán ürességet, sötétséget és zűrzavart találunk; sőt ha nem tévedek: egyenesen képtelenségekre* [impossibilities] *és ellentmondásokra bukkanunk*”. (Berkeley, 1734/1985: 511. k.)

A *clara et distincta* kifejezések könnyen érthetők, de olykor nem vonatkoznak „*magukra a dolgokra*”, s ezért éppilyen könnyen félre is vezethetnek. E nyelvkritika nem a matematikai analízis diszkreditálására törekszik, csak elvitatja a racionális bírálat jogalapját a – hasonlóképpen homályos, de nem homályosabb – vallási titkok esetében. Hiszen ha nem a jelölésekre, hanem az ideákra alkalmazzuk a *clare et distincte* kritériumot, kiderül, „*a modern analízis nem tudományos*”. (Berkeley, 1735/1985: 550.)

E szavak nem idéznek fel bennünk képet, azaz határozott ideát, de míg az absztrakt általános ideák nevei csak megtévesztenek, addig a matematikai jelölések használhatónak bizonyulnak. Mindenesetre egyaránt függönyként vagy fátyolként takarják el szemünk elől a valóságot: az első esetben a tudás karnyújtásnyira lévő legbőségesebben termő (*fairest*) fáját, a másodikban önnön homályosságukat, jelentésük racionális megragadhatatlanságát. Ezzel szemben Burke-nél a (hatásos) szavak öltözte, meze, a belőlük szótt kárpit vagy fátyol már egészen más szerepet fog játszani: éppen az a gazdagság és bőség lesz, az a felettebb értékes tartalom, amely a civilizáció előrehaladásával halmozódott fel, s amelyet a kultúra esetében inkább a fenséges, a politika esetében pedig inkább a szépség kategóriájának segítségével fejt ki. Berkeleynél csak az ALCIPHON-ban olvassuk majd részletesebben arról, hogy bizonyos szavak, amelyek nem valamilyen idea helyett állnak, mással nem helyettesíthető érzelmi tartalommal rendelkeznek: ott azonban már nem a tudásról, hanem a hittitokról van szó.

(2) Berkeley mindjárt az ÉRTEKEZÉS A LÁTÁS ÚJ ELMÉLETÉRŐL című művében kifejti optikai nyelvelméletét, ahogy arra – közel negyed század távlatából visszatekintve – maga is utal: „*azzal a konklúzióval kezdem, hogy a Látás a Természet Alkotójának Nyelve;*

ebből vezetem le a jelenségekre vonatkozó tételeket és megoldásokat, s ebből magyarázom meg a látható dolgok és látóképesség természetét". (Berkeley, 1733/1985: 473.) 1709-ben még fordított utat járt be, a jelenségek és a látás képességének magyarázata vezette el a látás isteni nyelvéhez. 1733-ban a korábbi „*analízis konklúziói*” képezik a „*szintézis alapelveit*”. A „*különböző és erre a célra alkalmas önkényes jelek sokasága nyelvet alkot*”: a hangok módosulásai az emberi mesterséges nyelv számára szolgálnak a jelek kifogyhatatlan forrásaként; a fény módosulásai a Természet Alkotója természetes – noha éppúgy önkényes – nyelvének jelei. A hallott szavak teljesen más neműek, mint az általuk jelölt tartalmak, miként a látott fény és színek különböznek a tapintás ideáitól, amelyeket jelölnek. (Berkeley, 1733/1985: 473. k.) Már a korai műből is tudjuk, hogy „*a látás tulajdonképpeni tárgyai egy univerzális nyelvet alkotnak, amellyel a természet alkotója útbaigazít bennünket a tekintetben, hogyan szabályozhatjuk úgy tetteinket, hogy megszerezzük azokat a dolgokat, amelyek testünk fenntartásához és jólétünkhöz szükségesek*”; sőt „*ezek az információk irányítanak bennünket életvitelünkben és minden ügyes-bajos dolgunkban*”. (Berkeley, 1709/1985: 135.)

A látás tárgyai, az általunk észlelt színek és fények olyan egyetemes nyelv szavaiként szólnak hozzánk, amely alapvetően hasznos információkat nyújt, s a világban való tájékozódásunkat, fennmaradásunkat és jólétünket segíti elő. A látás észleleti aktusában maga az aktív és mindenütt jelen lévő isteni szellem beszél az emberhez.³ Ez összhangban van Berkeley más, itt most nem részletezett, metafizikai és ismeretelméleti tanaival, különösen az anyagi szubsztancia tagadásával s észleleti ideáink passzivitásának feltételezésével, amelyek így, mint okozatok, mindig valamilyen aktív mentális okot igényelnek. Az ALAPELVEK végén így fogalmaz: „*...aki akár a legcsekélyebb reflexióra is képes, annak mi sem lehet nyilvánvalóbb, mint Isten létezése, azaz egy olyan szellemé, aki elemünk számára bensőségesen jelenvaló, mert ő hozza létre bennünk az ideáknak vagy érzeteknek azt a sokaságát, amely folyamatosan hat ránk, s akitől teljességgel és abszolút módon függünk, egyszóval: akiben élünk, mozgunk és vagyunk*”. (Berkeley, 1710/1985: 267.)

Az ÉRTEKEZÉS azt igyekszik bizonyítani, hogy a látás és a tapintás ideái tökéletesen elkülönülnek, nem is hasonlítanak egymásra, így kapcsolatuk, amelyet a kontingens tapasztalat alapoz meg, önkényes, miként a nyelvben a szavak és jelentéseik kapcsolata.⁴ Az ALAPELVEK-ben már nem általában a látás – mint hasznos információt közlő univerzális nyelv – hivatott bizonyítani az isteni szellem létezését, hanem a világban észlelhető rend és tervezés. Ezek győznek meg Isten létezéséről és attribútumairól. A természeti tárgyakat nem mi okozzuk, nem állhatnak fenn maguktól, tehát valami-

³ A „*minden dolgot Istenben látunk*” ismert elgondolása juthat erről eszünkbe, amelyet ekkortájt különösen Nicolas Malebranche nevével kapcsoltak össze: míg azonban a kitűnő abbé nyugodtan nevezhető hagyományos értelemben metafizikus gondolkodónak, akinek, például, sohasem jutott volna eszébe, hogy teológiai tételek esetében a józan ésszel való összhang kritérium lehetne, addig Berkeley – aki helyenként kifejezésre is juttatja, hogy nem kedveli a franciát – gyakran kéri számon ezt az összhangot. (Vö. Warnock, 1982: 122. kk.)

⁴ Ahogy az ALCIPHON negyedik beszélgetésében ismét elmondja: „*úgy tűnik, a látás igazi tárgyai: a fény és a színek, különféle árnyalataikkal és fokozataikkal; mindegyikük – lévén végtelenül változatos és kevert – egy nyelvet alkot, amely csodálatosan alkalmas arra, hogy a tapintható tárgyak távolságait, alakjait, helyzeteit, kiterjedéseit és különféle minőségeit sugallja és bemutassa nekünk: nem hasonlóság, nem is szükségszerű kapcsolatból származó következtetés alapján, hanem ahogy a Gondviselés önkényesen kiszabta – éppen úgy, ahogy a szavak sugallják az általuk jelölt dolgokat*”. (Berkeley, 1732/1993: 96.) Berkeleynél a látás nyelvi modelljének kidolgozása egyúttal a Descartesnál és Malebranche-nál olvasható geometriai modell bírálata. (Vö. Atherton, 1990: 200. k.)

féle aktív szelleminek okoznia kell őket. „[A] *természeti dolgok szülárd szabályosságát, rendjét és láncolatát, a teremtés bámulatos nagyszerűségét, szépségét és tökéletességét a nagyobb dolgokban, és nem mindennapi ötletességét a kisebbekben, valamint az egésznek a pontos harmóniáját és illeszkedését, mindenekfölött pedig az élvezet és fájdalom soha eléggé nem csodálható törvényeit, az állatok ösztöneit vagy természetes hajlamait, vágyait és szenvedélyeit[.]*” (Berkeley, 1710/1985: 264. k.)⁵ Nos, aki ezt tekintetbe veszi, s Isten szokásos attribútumait is gondolja, az világosan észreveszi a végtelen, mindenütt jelen lévő, aktív isteni szellemet. Itt tehát inkább a látható világban észlelhető rend, harmónia, illeszkedés, a teremtés részeinek összehangoltsága győz meg egy értelmes alkotó létezéséről, bölcsességéről és jóságáról, nem egyszerűen a távolságok, alakok, kiterjedés, mozgás stb. észlelése és megértése. A tetszetős és célszerű rend – tapasztalataink alapján – csakis értelmes alkotótól származhat. Ezt a tapasztalatot analogikus úton kiterjesztve jutunk el a Természet Alkotójának fel- és elismeréséhez.⁶ Ez a korszak új filozófiai beszédmódjával kompatibilisnek tartott istenérv: a tervezési ér.⁷

Az analogia elvére épülő tervezési ér egyre nagyobb teret kap Berkeley gondolkodásában, az ALCIPHON negyedik beszélgetése is erről folyik. Itt az az igény fogalmazódik meg, hogy Isten létezését tény(állás)ként kell belátni, tehát megfigyelésen alapuló bizonyítékára van szükség. Tényre viszont csakis érzéki ideáink jellegéből lehet következtetni, hiszen kizárólag az érzéki ideáinkkal vagyunk közvetlen ismeretségben, amelyek külső tárgyakként mint okoknak az okozatai vagy jelei (*sensible tokens*). Azt kellene belátnunk, hogy Isten létezésében ugyanúgy hihetünk, mint bármely észlelt tény létezésében. Tehát pontosan úgy, ahogy Nagy-Britannia királyának vagy Spanyolország királyának létezéséről meg lehetünk győződve – ezek a „szabadgondolkodó” Alciphronnak (Lord Shaftesbury és Anthony Collins tanai minuciózusan kritikus, „aprólékos” képviselőjének)⁸ a példái a dialógusban –; s ehhez kell ismét az analogikus tervezési ér. Hurlbut megállapítja, hogy Berkeley igyekszik jóval kevésbé metafizikus

⁵ Burke szerint is az isteni bölcsesség megnyilvánulását ünnepelhetjük a test részeinek és a szenvedélyeknek – mint a lélek szerveinek – funkcionalitásában. (Burke, 1759/1998: 98.)

⁶ Szokás, ezért én is megemlítem e helyütt, hogy ezeknek az előfeltevéseknek és argumentumoknak (amelyek egyáltalán nem csak Berkeleynél olvashatók), valamint más hagyományos és a korban divatos istenérvnek a szellemes és megsemmisítő kritikáját David Hume írja meg BESZÉLGETÉSEK A TERMÉSZETES VALLÁSRÓL című dialógusában még az 1750-es években. (Hume, 1779/1947.) Továbbá, hogy Hume okfogalma felől nézve Berkeleynek a hagyományos, „metafizikai” kauzalításra épülő érvei sem tarthatók.

⁷ Egy Pál-hellyel volt szokás ennek a megközelítésnek az érvényességét megalapozni a kinyilatkoztatás felől: „Mert ami megismerhető az Istenből, az nyilvánvaló előttük [ti. az emberek előtt], mivel Isten nyilvánvalóvá tette számukra, mégpedig úgy, hogy ami nem látható belőle: örök hatalma és istensége, az a világ teremtésétől fogva alkotásainak értelmes vizsgálata révén meglátható.” (Róm, I: 20.)

⁸ Az „aprólékos filozófus” (*minute philosopher*) kifejezés már a dialógus címében szerepel. Az első beszélgetésben két értelmezésével is találkozhatunk, ellenkező előjelűekkel: a kifejezés egyrészt jelölheti a kisszerű, a halhatatlanság helyett a pillanatra figyelő, minden megismerést az érzéki tapasztalatra, az emberi természetet pedig az állati ösztönökre és vágyakra visszavezető filozófust; másrészt (ahogy Alciphron érti) a körülötte lévő dolgokból kiinduló, azokat aprólékosan mérlegelő és éleslátóan megkülönböztető gondolkodót. (Vö. Berkeley, 1732/1993: 37. k.) Antik előzményként Cicerót említik a beszélgetésben, s noha Berkeley helyet nem ad meg, a TUSCULUMI DISPUTÁCIÓ-ról van szó (I. xxiii), ahol a Szókratész és Platon magasságaiba eljutni képtelen, a szellemi finomságok iránt érzéketlen „*omnes plebei philosophi*”, tehát „*az összes középszerű-közönséges filozófus*” kifejezés olvasható. (Cicero, 2001: 64.) Berkeley korábban a „szabadgondolkodó” minősítést használta szkeptikus és deista ellenfeleire, de az 1730-as évekre ennek a szónak már inkább pozitív csengése lett, s így nem felelt meg Berkeley céljának. Mindenesetre ez a pedáns módon „aprólékos” (*minute*) nem keverendő össze a sokak (köztük Lord Shaftesbury) által emlegetett vaskalapos, tudóskodó filozófussal (*pedant*).

lenni, mint korábbi műveiben,⁹ így ismert metafizikai posztulátumai háttérbe szorulnak, vagy egyáltalán nem is említi azokat: nem hangoztatja érzékelt ideáink passzivitását – tehát azt, hogy nem mi hozzuk létre őket; sem azt a tényt, hogy anyagi szubsztancia nem alapozhatja meg ideáink előfordulásának rendjét – tehát a természeti törvényeket, amelyeket szintén nem mi alkotunk. Továbbá nem tartja fenn azt az álláspontját, hogy minden ismert ok szellemi természetű. Ugyanakkor azt igen, hogy mindennek lennie kell okának, s hogy az ideák rendje okozatnak minősül, amelyből Isten létezésére és attribútumaira következtethetünk. (Hurlbutt, 1957: 112.) Majd Berkeley előáll egy korábban még nem említett érvel: „[B]ár testi szememmel nem pillanthatom meg a láthatatlan Istent, mégis az összes érzékemmel a szó legszigorúbb értelmében igenis megpillanthatok és észlelhetek olyan jeleket és jelzéseket [signs and tokens], olyan okozatokat és működéseket, amelyek egy láthatatlan Istent sugallnak, jeleznek és bizonyítanak olyan bizonyosan, legalább ugyanazzal az evidenciával, mint ahogy más, érzékileg észlelt jelek egyértelműen a te lelked, szellemed, gondolkodó princípiumod létezését sugallják nekem...” (Berkeley, 1732/1993: 90.) Isten létezését olyan bizonyosan és közvetlenül (sőt, mivel művei számosabbak, még nyilvánvalóbban) ismerjük fel, mint a magunktól különböző bármely más elmét vagy szellemet. A már az ALAPELVEK-ből is ismerős tervezési érv ezen a ponton túlhalad hagyományos keretein, s felhasználja – analogikus úton – a más (emberi) szellemek létezésének karteziánus bizonyosságát is. Ahhoz pedig, hogy valaki mást hozzam hasonló értelmes lénynek tekinthessek, az kell, hogy beszéljen hozzám: a nyelv megléte és intelligens használata az illető emberi létezésének, gondolkodó szellem voltának bizonyítéka.¹⁰

Éppen ezért Euphranon, a derék vidéki birtokos-gazdálkodó és teista filozófus, aki Berkeley legfontosabb szócsöve a dialógusban, az emberi nyelv és az isteni vizuális nyelv közötti hasonlóságok felsorolásába kezd. (Vö. Berkeley, 1732/1993: 91–104.) David Berman a következőképpen gyűjti csokorba a hallható és a látható nyelv közötti megfeleléseket, amelyek főleg az ALCIPHON negyedik beszélgetésében találhatók, de

⁹ Ennél karcosabban is lehet fogalmazni: sokan Berkeley filozófiai szempontból egyik leggyengébb művének tartják az ALCIPHON-t. Népszerűsítő jellege és saját kifinomultabb istenérvei háttérbe szorulása szerepel a vádak között (a deista Lord Bolingbroke-tól John Stuart Millen át a kiváló eszmetörténész Sir Leslie Stephenig). Pedig a mű számos érdekességet tartalmaz: Berkeley optikai nyelvelméletének legkidolgozottabb változatát, mint látjuk; a nyelv nem kognitív elméletét és vallásfilozófiai alkalmazását; továbbá egy figyelemre méltó fejtegetést arról, hogy érzékeink közül miért csak a látás fogható fel nyelvként, illetve a szabad akarat és determinizmus kérdésének legteljesebb tárgyalását. S talán ebben a műben a legplasztikusabb, hogy filozófiai ellenszenvé nem pusztán a deisták (Anthony Collins, John Toland és Lord Shaftesbury), hanem az isteni analógia elméletének ortodox fideisztikus hívei (William King érsek és Peter Browne püspök) ellen is irányul. Ugyanakkor a túlságosan polemikus stílus, a vitapartnerek bosszantóan leegyszerűsített, karikatúraszerű bemutatása (a fiatal Lysicles alakjában Bernard Mandeville-re, az érettebb Alciphronéban elsősorban Lord Shaftesburyre lehet ismerni, akik így – meglepő módon – közös platformra kerülnek), és általában az apologetikus erőfeszítés valóban nem tartozik a mű filozófiai erényei közé. Warnock szerint ezért sem meglepő, hogy William Butler 1736-ban megjelent ANALOGY OF RELIGION-je, amely nagy elméleti alapossággal hasonló kérdéseket tárgyal, gyorsan feledtette a kortársakkal Berkeley dialógusát. (Warnock, 1982: 220.)

¹⁰ Descartes-nál, aki pedig nem a kedvenc filozófusa Berkeleynek, azt olvashatjuk, hogy az embert imitáló automaták „sohasem tudnának szavakat vagy más jeleket használni és úgy összekapcsolni, mint mi tesszük, ti. hogy gondolatainkat közöljük másokkal. [...] [N]em tudjuk elképzelni, hogy [egy ilyen gép] a szavakat különféleképpen elrendezze, s ezáltal értelmesen tudjon felelni arra, amit jelentésében mondanak, amint ezt a legtompaszerűbb emberek is meg tudják tenni”. (Descartes, 1637/1992: 64.) A. David Kline fejt ki részletesen, milyen előnyös Berkeley számára ezen a ponton – az „aprólékos filozófusok” mesterének számító – Descartes gondolatmenetének felhasználása. (Vö. Kline, 1993: 192–199.; l. még: Berman, 1993: 201.)

egy részük, szórványosabban, Berkeley korábbi műveiben is: éppúgy önkényes kapcsolat van a szavak és jelentéseik, mint a látható színek, árnyalatok és a tapintható tulajdonságok között; a jelek mindkét nyelvben koherens rendszerre állnak össze. A grammatikának a természeti törvények felelnek meg (a természet legjobb nyelvtana Newton PRINCIPIA MATHEMATICÁ-ja), miközben mind a természetes, mind a vizuális nyelvet biztonsággal használhatjuk szabályaik ismerete nélkül is. Mindkettőt tanulási folyamat révén sajátíthatjuk el, bár a látás esetében ez észrevétlenebb. Sohasem közvetlenül a jeleket (a betűket vagy a színfoltokat) fogjuk fel, hanem egyből azt, amit jelölnek – a korban sokat tárgyalt Molineux-problémára alkalmazva: ha egy vakon született ember váratlanul visszanyerné a látóképességét, helyzete megegyezne egy olyan kínaiéval, aki életében először lát angol szöveget. A szójátékoknak, homonímiáknak a káprázatok, tükröződések felelnek meg a látásban: ezek is a jelek és jelölt dolgok közötti kapcsolat önkényességét mutatják. Mindkét esetben fontos a kontextus a közlemény megértéséhez; egyaránt nyújthatnak szórakozást, emelkedettséget, morális tanulságot (mondjuk egy költemény, illetve a naplemente). S mindkét nyelv képes tetteink, érzelmeink, attitűdjeink irányítására. Ebből az összevetésből az is nyilvánvaló, hogy nem pusztán egy teremtő, hanem egyúttal egy gondviselő Istennel van dolgunk, aki mindig közvetlenül jelen van, és mindenre figyel. Ez nagyon lényeges Berkeley számára: az optikai nyelv nem pusztán egy deisztikus, távoli Istent bizonyít; továbbá felismerése révén elkerülhető a fideisztikus negatív teológusok veszélyes tévedése is, azaz az a tétel, hogy Isten természete tökéletesen megismerhetetlen a számunkra. (Berman, 1993: 201–203.; 1996: 136–139.)

Miután elfogadtuk, hogy a látás nyelv, immár a megfigyelhető tény bizonyosságával¹¹ tudjuk, hogy az isteni szellem létezik, s hogy bölcs és jóságos. A negyedik beszélgetés második részében a házigazda Crito – Berkeley másik szócsöve – az analogikus érvelés hatékonysága mellett áll ki, s kimondatlanul is Peter Browne püspökkel vitatkozik: Isten analógiák segítségével történő megismerését félreértik azok, akik azt mondják, „*hogy nem alkothatunk semmilyen közvetlen vagy megfelelő fogalmat a tudásról vagy a bölcsességről, ahogy azok az istenségben vannak, vagy nem érthetünk meg többet ezekből, mint amennyit egy vakon született megérthet a fényből és a színekből*”. (Berkeley, 1732/1993: 112.) Ezzel szemben Isten attribútumainak valamilyen emberi értelemben igenis felfoghatóknak – (be)láthatóknak – kell lenniük, különben értelmetlen és hatástalan lesz az istenség jóságáról, bölcsességéről, igazságosságáról stb. beszélni. Különböző Istentől kiüresedett név lesz, s ugyanazt lehet majd mondani róla, amit az ALAPELVEK-ben az „anyagról”, ti. hogy csupán „*ismeretlen minőségek ismeretlen hordozóját értik*” rajta. (Berkeley, 1710/1985: 221.) Isten létezésének elismerése jelenti minden teológia alapját. Az analógia biztosítja a láthatóságot (nem lehetünk született vakok ebben a tekintetben, ahogy Browne gondolja), s ezzel attribútumainak megértését.

Az ALAPELVEK-ben olvassuk: a Természet Alkotója nagy ritkán áthágja a természet szabályát, hogy „*rendkívüli tünemény létrehozásával nyilvánítsa mindent felülmúló hatalmát*”, de ezek a hatásos – megdöbbenést vagy ámulatot (*awe*) kiváltó – események szükségképp ritkák. „*Isten láthatólag úgy döntött, hogy nem rendhagyó és meglepő eseményekkel döbent rá bennünket a létezésében való hitre, hanem inkább a Természet művei révén győzi meg értelmünket [reason] attribútumairól, mivel ezek a művek szerkezetükben nagy harmóniáról és el-*

¹¹ Megjegyzendő, hogy Berkeley álláspontja nem teljesen koherens abban a kérdésben, hogy mi képezi a bizonyosság alapját. Hol az intuícióban, hol az érzéki észlelésben, hol a definíciókban találja meg. (Vö. Hurlbutt, 1957: 119.)

mésségről taníuszkodnak, és világosan utalnak Teremtőjük jóságára és bölcsességére.” (Berkeley, 1710/1985: 213.)

Harmónia és elmésség – szépség és tervezés.¹² Úgy tűnik, az optikai nyelvkonceptió ezekkel kompatibilis, s mindaz, ami megsérti a rendet és a természeti fenséges ámulatba ejtő, megrendítő hatásával írható le, itt háttérbe szorul. Az optikai nyelven megszólaló isteni beszéd az érthetőség és a rendezett képek világa abban az értelemben, hogy a ráció és a szépség jelentik a mércéjét.

Denis Diderot LEVÉL A VAKOKRÓL című művének egy helyén érdekes megfogalmazást olvashatunk. Berkeley és Condillac kerül terítékre, a HÜLASZ ÉS PHILONUSZ HÁROM PÁR-BESZÉDE 1713-ból és az 1746-os ESSAI SUR L'ORIGINE DES CONNOISSANCES HUMAINES. Diderot szerint Condillac kénytelen lenne beismerni, hogy azonos elvekre alapozza filozófiai fejtegetéseit, mint az „idealista” Berkeley. Az idealista filozófus, mondja Diderot, azt állítja, hogy az embernek nincs semmi egyébről tudata, mint saját létezéséről és a bensőjében egymást követő érzetekről. S bizony Condillac is azt állítja, hogy „sohasem lépünk ki önmagunkból, akár a fellegekig emelkedünk, akár az örvénybe ereszkedünk alá[,] és csak a magunk gondolatát észleljük: nos, ez Berkeley első párbeszédének eredménye és egész rendszerének alapja”. Holott ez egy „szertelen rendszer, amely, érzésem szerint, csak vakoknak köszönhetette létét, oly rendszer, melyet az emberi szellem és a filozófia szűgyenyére rendkívül nehéz leküzdeni, habár a legképtelenebb valamennyi közül”. (Diderot, 1749/1983: 34.) A külső világ közvetlen érzékelésének tagadása valóban alapgondolata Berkeleynek is. Diderot értékelésében ez teljesen képtelen¹³ ismeretelmélethez, született vakok konstruálta rendszerhez vezet, amely alapvetően különbözni fog a látókétól. Anélkül, hogy további összevetésbe kezdenék, csak a vakok és a szépség példáját idézem fel. Lord Shaftesbury lelkes francia fordítója így ír: „Vak ember számára a szépség csak szó, ha a hasznosságtól elkülönítik[,] s mivel egy érzékkel kevesebbje van, hány dolog van, melynek hasznosságáról fogalma sem lehet! Vajon nem kell-e sajnálnunk a vakokat, amiért csak azt tartják szépnek, ami jó? Mennyi csodálatos dolog veszett el a számukra! Az egyedüli előny, amely kárpótolja őket a veszteségért, az, hogy fogalmaik vannak a szépről, igaz, hogy kevésbé kiterjedt fogalmaik, de világosabb fogalmaik...” (Diderot, 1749/1983: 15.) Az érzés bősége, árnyaltsága és elevenése az ára a fogalmi tisztaságnak. A két Diderot-passzus együtt mintha azt a kritikát sugalná, hogy Berkeley rendszerének tiszta fogalmisága és „képtelen” volta összefügg, s

¹² E két fogalom össze is függ Berkeleynél. Az ALCIPHON harmadik beszélgetése tárgyalja hosszabban a szépség kérdését. Euphranon megállapítja, a szép mindig az adott dolog céljának való megfelelésben áll, ezért csak az elme képes felfogni (nem a szem a maga közvetlenségében). Így – Berkeley szándékai szerint – kiderül, hogy a Lord Shaftesbury nevével fémjelzett, a fizikai szépséggel analóg, a társadalmi és személyes kapcsolatok szimmetriáján és rendjén alapuló „morális szépség” nem állhat meg magában, igényli a Gondviselés céljának és szándékának a feltételezését. Urmson szerint Alciphron shaftesburyánus álláspontja nagyon leegyszerűsített: a morális érzék és a szépérzék Lord Shaftesburynél és különösen (az ír) Francis Hutchesonnál kidolgozott elméletéről nem vesz tudomást. Euphranon könnyű győzelmet arat Alciphron felett, miután a szem avagy az ész alternatívájára redukáltatja vele a szépség észlelését, és az előbbi közvetlenségéhez és megfellebbezhetetlenségéhez közelíti. (Urmson, 1993: 182. k.) Megjegyzem, hogy van azért olyan hely is Lord Shaftesburynél, amely alátámaszthatja Berkeley gyanúját: „A szellemi vagy erkölcsi tárgyaknál ugyanaz a helyzet, mint a hétköznapi testeknél vagy az érzékelés közönséges tárgyainál. Ez utóbbiak formája, mozgása, színe, arányai szemünkkel felfoghatók, szükségszerűen szépek vagy idomtalannak látjuk őket, mégpedig a számtalan rész különböző méretei, elrendezése és alkata szerint.” (Lord Shaftesbury, 1699/1994: 20. k.; vö. Berkeley, 1732/1993: 59. k. és 62.) Ezzel együtt Berkeley Shaftesbury-értelmezése távolról sem kifogástalan.

¹³ A francia szöveg nem játszik ennyire a kezünkre: a „legképtelenebb” a „le plus absurde” fordítása. (Vö. Diderot, 1875: I. köt. 304.) Ráadásul a latin „absurdus” – amely az „absonus”-szal is rokon értelmű, s ekkor jelentése: rossz hangú, rosszul hangzó – „surdus”-a éppen süketet, átvitt értelemben érzéketlen vagy némát jelent, tehát eredendően semmi köze a látáshoz és a képekhez.

hogyan az ilyen világosságnál az érdekeltség nélküli módon szemlélt szépség élményének gazdagsága elvész. Ehhez a gondolathoz még visszatérünk.

(3) S végül lássuk Berkeley emotív nyelvelméletét! Már az ALAPELVEK-ben azt olvashatjuk: „Azonfelül a nyelvnek nem az a legfőbb és egyedüli célja – mint sokan hiszik –, hogy a szavak által jelölt ideákat közölje. Vannak más célok is: ha például valamilyen indulatot [passion] akarunk felkelteni, valakit egy cselekedetre ösztönözni vagy attól elriasztani, az elmét valamire hajlamossá [disposition] tenni, akkor az ideák sok esetben egészen alárendelt szerepet játszanak, sőt olykor teljesen mellőzhetők, mert a cél nélkülük is elérhető, s ez, úgy gondolom, gyakorta megtörténik a szokásos nyelvhasználatban.” (Berkeley, 1710/1985: 169.) A „félelem, a szeretet, a gyűlölet, csodálat vagy iszonyat” szenvedélye pusztán a szavak hallatán vagy olvastán, ideák közvetítése nélkül is felébred bennünk. Még a tulajdonnevek emlegetése is gyakran csak emóció felkeltését szolgálja: például az „Arisztotelész szerint” arra buzdítja hallgatóját, hogy az ezt követően elhangzó véleményt „tisztellel és alázattal” fogadja, s egyáltalán nem arra szolgál, hogy a Filozófus alakját vagy tanításait idézze elméjébe. Berkeley itt a hétköznapi nyelvhasználatról és abban a megszokás szerepéről beszél, valamint arról, hogy a megfelelő érzelmek felkeltése ideák közvetítése nélkül is lehetséges, sőt leggyakrabban így történik. Minden megdöbbentő újszerűsége – a nyelvi jelentés használatelméletének, sőt a beszédaktus-elméletnek a megelőlegezése – ellenére azért ez itt csak egy záró megjegyzés az általános nevek és az absztrakt általános ideák kritikájában. A nyelv információközlésen túli emotív funkcióiról is majd csak az ALCIPHON-ban beszél részletesebben.

Az ALCIPHON hetedik beszélgetésében Euphranor kijelenti, „hogyan a jelekről szóló tanítás kitüntetett fontosságú”, s megfelelő vizsgálata számos nehézség megoldásával kecsegtet, majd így összegez: a jelekről egészükből elmondható, hogy nem mindig sugallnak ideát, de amikor ideát sugallnak, azok akkor sem absztrakt általános ideák. Sőt egyáltalán nem pusztán ideák helyettesítésére vagy kifejezésére lehet őket használni, hanem olyan funkciók is lehetségesek, „mint a megfelelő érzelmek felkeltése, a lélek bizonyos beállítódásának vagy habitusának létrehozása, tetteink irányítása ama boldogság elérésének irányába, amely a racionális cselekvőket munkára serkentő végső cél és szándék [design], elsődleges forrás és motívum”.¹⁴ Azután a dolgok viszonyait is sugallhatják: a kizárólag a jelek

¹⁴ Megemlítem, mert szakirodalmi közhely, hogy ez egy implicit bíráló is, amely, mint láttuk, nem először fogalmazódik meg Berkeleynél, s az ekkortájt nagy tekintélynek örvendő, John Locke nevéhez köthető nyelvelmélet kritikai alkalmazása ellen irányul. Berkeley igazi célpontja nem annyira Locke, inkább az őt leegyszerűsítő és jelentéselméletéből valláskritikai fegyvert faragó John Toland, Anthony Collins és Matthew Tindal. Az értelmes közlést kizárólag a világosan elgondolt ideák átadásaként bemutató koncepció alapján a vallási misztériumok merő értelmetlenségek volnának, holott, Berkeley szerint, az elkülönült idea hiánya még nem von maga után jelentésnélküliséget. (Vö. Berman, 1993: 207. k.) Locke számára Isten létezése még a matematikai bizonyosság szintjén lévő evidencia, s az isteni attribútumokat sem találja problematikusnak, szemben majd Collinsszal – akit Berkeley a legkártekonnyabbnak tart a „szabadgondolkodók” között, vele ellentétben Tolandot nem is veszi igazán komolyan. Ez az a pont, ahol Berkeleynek William King és Peter Browne deisták elleni érveivel is gondja támad, hiszen azok valójában a szabadgondolkodók malmára hajtják a vizet, pedig az előbbieket, minden ájtatos álcájuk ellenére, ateistának lehet minősíteni. Browne ugyan megkülönbözteti a metaforát (például Isten szeme) az analógiától (például Isten bölcsessége), hogy az analógiával arany közeputat kínálhasson a vallási nyelv abszurdításokhoz vezető szó szerinti és a valós alapot nélkülöző metaforikus értelmezése között. Szerinte a dolgokról közvetlenül is megfelelő ideáink lehetnek, a transzcendens világ dolgairól – az analógia segítségével – ugyan közvetettek és nem egészen helyénvalók, de azért lehetnek. Ez az analógiafogalom feloldaná a szabadgondolkodók által hangoztatott ellentétet misztérium és ész között. Ezzel együtt Browne egyetért abban King dublini érsekkel (hiszen ők is frek), hogy tudásunk az isteni attribútumokról olyan, mint a született vaké a fényről. (Vö. Rivers, 2000: 62–64.)

segítségével megérthető „viszonyok, habitusok vagy arányok [...] irányítanak és tesznek képessé bennünket a dolgokra való tekintettel cselekedni”. Továbbá: „a beszéd, az ész, a tudomány, a hit, a jóváhagyás igazi célja [...] nem pusztán vagy nem alapvetően vagy nem mindig ideák közlése és megszerzése, hanem egy – az elgondolt jó irányába ható – aktív, hatásos természetű [active operative nature] valami, amit néha akkor is elnyerhetünk, ha a jelölt ideák nem adottak elménk számára, sőt még akkor is, ha nincs is lehetőség semmilyen ideát felidézni vagy kifejezni...” (Berkeley, 1732/1993: 139. k.) A példa, amelyet a legutolsó esetre hoz fel, meglepő, bár az eddigiek fényében várható. Ha, mondjuk, vesszük egy negatív négyzet gyökének jelét, világos, hogy ez „logikai műveletekben” használható, miközben lehetetlen egy ilyen mennyiség ideáját megalkotnunk.¹⁵ „S ami igaz az algebra jeleire, ugyanúgy igaz a szavakra vagy a nyelvre, hiszen a modern algebra valójában egy rövidebb, találób és mesterségebb nyelv.” Így a matematika, amely a legtisztábbnak és legbizonyosabbnak tartja magát, számos ponton nem üti meg a *clara et distincta* ideák mértékét – ahogy fentebb is láttuk –, pedig az „aprólékos filozófusok” lépten-nyomon ezt a mércét akarják alkalmazni a vallási misztériumokra is. (Berkeley, 1732/1993: 140.) Így kerülhet a négyzetgyök mínusz egy és a Szentháromság ugyanabba a nyelvi (és logikai) kategóriába. Azért van itt egy fontos különbség. Az ANALIZÁLÓ-t záró kérdések közül a 61. így szól: „Vajon nem kevésbé kifogásolható-e olyan tételeket elfogadni, amelyek meghaladják az értelmet [reason], mint olyanokat, amelyek ellentétesek vele?” (Berkeley, 1734/1985: 560.) Azaz nem inkább a vallási titkokat és hittételeket kell-e elfogadnunk, mint a newtoni matematika és fizika homályos alapelveit? Az emberi tudományon (l. 62. kérdés) inkább számon kérhető az ellentmondás-mentesség és ésszerűség, mint a kinyilatkoztatáson. Az egyik ellentmond az észnek, a másik viszont felette áll: így kevésbé illetheti (nyelv)kritika. Az idézett helyen Berkeley a természetes nyelvet végső soron a matematika modelljére gondolja el, de ez távolról sem jelenti a tökéletesen transzparens, szikár racionalitás mércéjének elismerését, hiszen az algebra tisztább és mesterségebb nyelvében is legitim módon és sikeresen használhatók olyan jelek, amelyek tartalma ésszel nem megragadható. Itt tehát már nem arról van szó, hogy húzzuk szét a szavak függönyét, hogy tisztán megpillanthassuk magukat a dolgokat, hanem arról, hogy éppen azért lehet szükségünk jelekre vagy szavakra, hogy azok átsegítsenek bennünket ott, ahol az ész valamiért csődöt mond.

E beszélgetés kicsit korábbi szakaszában Alciphron azt mondja, hogy a helyes észhasználat (*right reason*) szabályai alapján – más hittitkokkal egyetemben – a Szentháromság misztériumában sem hihetünk.¹⁶ Euphranor úgy válaszol, hogy az ész tesztje csak addig érvényes, amíg azt feltételezzük, hogy minden szó mögött elkülönült ideát kell fellelnünk. Pedig lehetségesek jelentéssel bíró jelek, amelyek nem reprezentálnak semmilyen ideát, mégis alkalmasak arra, hogy „szabályozzák és befolyásolják akaratunkat, szenvedélyeinket vagy viselkedésünket”. E szavak tehát a hallgatóra tett erőteljes és alapvetően emocionális hatásukkal igazolhatók. Ezért az ember nyugodtan „...hihet a

¹⁵ Kicsit pikáns, hogy például a komplex számok nem valós tagjának alapegységét, a négyzetgyök mínusz egyet éppen *imaginárius* egységnek hívják a matematikában. Az persze szintén kérdés lehet, hogyan képzeljük el akár a négyzetgyök kettőt. Egy egységnyi oldalú négyzet átlójaként? De aligha találunk ilyen egyszerűen vizualizálható geometriai megfelelőt minden valós számhoz (a komplexekről már ne is beszéljünk), hiszen a „végtelenül osztható” számegegyenes pontjaira aligha hivatkozhatunk éppen Berkeleyvel kapcsolatban. Úgy tűnik, valóban egyfajta *vakrepülést* hajtunk végre akár már két háromjegyű szám szorzásakor is.

¹⁶ Ezzel az érveléssel szokás közvetlen kapcsolatba hozni John Toland *CHRISTIANITY NOT MYSTERIOUS* (1696) című művét, illetve az abban felhasznált nyelvkritikai apparátust. (Vö. 14. jegyzet.)

Szentháromság tanában, ha megtalálja kinyilatkoztatva a Szentírásban, hogy az Atya, a Fiú és a Szentlélek – az Isten, s hogy azért csak egy Isten van, még ha nem alkot is lelkében semmilyen absztrakt vagy elkülönült ideát a háromságról, a lényegről vagy a személyről. Hiszen a Teremtőről, a Megváltóról és a Megszentelőről szóló tanítás megfelelő benyomásokat tesz a lelkére, szeretetet, reményt, hálát és engedelmességet kelt fel benne, s ezáltal egy eleven hatásos elvő [lively operative principle] válik, amely befolyásolja életét és tetteit, egyezően a hit megőrzése iránti, egy kereszténytől elvárható, hajlandósággal”. (Berkeley, 1732/1993: 130.) Az érzelmek, habitusok, lelki beállítódások kialakítása, a cselekvés előmozdítása a nyelv nem kognitív funkcióiból érthető. A hetedik beszélgetés 10-es szakaszában Crito a vallásos hitet is ezekben a terminusokban értelmezi: a hit nem a tudás egyik ága, nem „tétlen észlelés, hanem a lélek tevékeny meggyőződése [operative persuasion], amely folyamatosan valamilyen helyes cselekvést, beállítódást vagy érzelmet idéz elő azokban, akik ilyennel rendelkeznek”. (Berkeley, 1732/1993: 134.)

A kegyelem, a Szentháromság, az eredendő bűn vagy a túlvilági élet misztériumai nem jelentés nélküliek, csak nem egy határozott idea helyett állnak, hanem jelentős és hathatós érzelmi tartalmat hordoznak, amely azonban nem ábrázolható, nem képzelhető el. Amíg a négyzetgyök mínusz egy logikusan használható matematikai műveletekben, addig a vallási hittitkok a helyes életvezetés meghatározásában és a keresztény hit megőrzésében hatékonyak. De egyik sem látható „lelki szemünk” előtt. A láthatatlan Isten érzékelhető jelekkel kommunikál, ad hírt magáról, győz meg tényszerű létezéséről, valamint jóságáról és bölcsességéről. De az ész meghaladó titkai már láthatatlanok, még csak nem is homályosak. Hiába vágyunk tiszta és elkülönült ideákra, a kegyelemre, a Szentháromságra, a túlvilági életre, az eredendő bűnre vonatkozó szavak éppen azért válnak kitüntetett jelentőségűvé, mert mással nem pótolható hatásos indíttatást, egy életen át tartó megelevenítőerőt, állandóan megújuló, tovalendítő érzelmi töltetet hordoznak: elbűvölő vagy tiszta kép nincs mögöttük, de a fenséges lehelete érződik. Azt az érzelmi gazdagságot, amely Diderot szerint – mint fentebb láttuk – az érdek nélküli szépségből nyerhető, és a vakok számára elérhetetlen, Berkeley „visszanyeri” a láthatatlanban, a misztérium szavainak hatásában – azzal a nem elhanyagolható különbséggel, hogy ez az élmény nem kontemplatív jellegű, hanem inkább cselekvésre serkentő, s több köze van a felkavaró fenségeshez, mint a nyugodt szépséghez. Mindenesetre innen nézve meglepően mély értelműnek tetszik Diderot megfogalmazása, amelyben vakok konstruálta rendszernek tartja Berkeley filozófiáját.

A szó tehát szembekerül a képpel. Berkeleynél azért alapvetően egymásra épülő két szintről beszélhetünk: természetes teológiája, amely a látás tapasztalatának isteni nyelvént bemutatásával képes beláthatóvá tenni Isten létezését és attribútumait, szükséges előfeltétele a kinyilatkoztatás misztériumainak, a láthatatlanról szóló szavak érzelmi telítettségének.¹⁷ „Isten létezését világosan be lehet bizonyítani, s az emberi ész számára ez megfelelő tárgy, miközben minden igyekezet arra, hogy az ész segítségével megmagyarázzuk és bizonyítsuk az Ő természetének misztériumait, s valójában minden vallási misztériumot, hiábava-

¹⁷ A racionális teológia belátásai regulatív funkciót töltenek be az érzelmileg megragadható misztériumok tekintetében, s meg is kell hogy előzzék azokat, eközben éppen a misztériumok alátámasztása az értelmük. Sir John Jameshez írt levelében ez áll: „A fény és a hevület egyaránt megtalálható a helyes beállítódású vallásos lélekben. Helyesen a fény jön először: Vészélyes a hevülettel kezdeni, azaz a vonzalmakkal [affections]... vonzalmainknak a vizsgálódásból és a megfontolásból kell kinőniük...” (Idézi: Berman, 1996: 148.)

ló kísérlet.” Eszünket inkább arra használjuk, hogy megmutassuk, a hittitkok elfogadásában semmi abszurd és ellentmondásos nincs, s az ezzel szemben felhozott kifogásokat megválaszoljuk. (Berkeley, 1732/1993: 159.) A természetes teológia s általában a racionális emberi megismerés területén a szavak inkább csak problematikum hordozói a *clara et distincta* gondolatnak, ha lehet, szét kell húznunk a tekintetünket zavaró függönyüket. Ezzel szemben a vallási misztériumok éppen a róluk szóló beszédben élnek, a megfelelő *szavak használata* teszi ki értelmüket és jelentőségüket. Nincs hatékonyabb módja az istenség iránti szeretet elmélyítésének, mint a Szentháromság emlegetése; vagy az erkölcsös életre ösztökélésnek, a túlzó vagy hívságos szenvedélyek kordában tartásának, mint az isteni igazságosságról vagy a túlvilági életéről szóló beszéd, amely elrettent a bűnöktől. „*Mit használ az erény és a természetes vallás ügyének* – írja egy évvel az ALCIPHON után –, *ha elismerjük ugyan, hogy a világegyetem szerkezete a bölcsesség és a hatalom erőteljes jegyeit viseli magán, de tagadjuk, hogy e bölcsesség számon tartja, a hatalom pedig megjutalmazza vagy megtorolja tetteinket, és nem hiszünk sem abban, hogy felelősséggel tartozunk, sem pedig abban, hogy Isten a bíránk?*” A rend, a harmónia, az arányosság éltető elve, a dolgok természetes díszje és illeszkedése, az ízlés és lelkesültség – Lord Shaftesbury és követői visszatérő témái – mindenfajta „*vallásos érzület*” nélkül is állíthatók. (Berkeley, 1733/1985: 455.) Az igazi keresztény számára a világegyetem *látható* szépsége és harmóniája csak akkor lehet karakteres, érvényes, személyes, ha a *láthatatlan* titkot beburkoló fenséges érzéssel, a „*vallásos érzülettel*” kiegészíti, bizonyos értelemben átlényegíti azt. A misztériumokról szóló szavak képesek, mint láttuk, „*szeretetet, reményt, hálát és engedelmességet*” ébreszteni lelkünkben, ezekkel megeleveníteni s a helyes irányba terelni tetteinket és viselkedésünket – mintegy belülről. Itt azonban nem „*esztétikai nevelésről*” van szó, nem a társalkodó filozófiai praxis léleknevelő hatásáról, tehát nem csiszoltságról, ízlésről és modorról (*manner*)¹⁸ – hanem egy eleven és hatásos alapelvről (*principle*).¹⁹

¹⁸ Az ízlés szálla Berkeley szemében: „*vajon nem tűnik-e minden tekintetben ateizmusnak vagy bármiféle vallás fel-forgatásának, ha a kötelesség helyébe az ízlést vezetik be?*” (Berkeley, 1733/1985: 455.) Crito mondja az ALCIPHON harmadik beszélgetésében: Cratylos (azaz: Lord Shaftesbury) célja az volt, „*hogy a szépség és a báj valóságát állítsa az erkölcsi és a természeti tárgyakban egyaránt, hogy demonstráljon egy ízlést, amelyről azt gondolja, hogy hatásosabb, mint az alapelv; hogy ugyanazon az alapon ajánlja az erkölcsöket, mint a modorokat [manners], s így éppen arról a fundamentumról mozdítsa elő a filozófiát, amelyet kellemesnek és csiszoltnak neveznek.*” (Berkeley, 1732/1993: 75.) Berkeley a dilettánsok manírosságaként karikírozza az ízlést a dialógusban, így elég könnyen le tud számolni néhány vonatkozásával. Ugyanakkor világosan érzékeli, hogy az ízlést nem lehet egykönnyen félresöpörni, pedig számos probléma van vele: például az, hogy nincs általánosabb szabályoknak alávetve, azaz nem ellenőrizhető; hogy szellemesség és humor jár együtt vele, nem módszer és szabályok; továbbá hogy nem rendszeres tanulással, hanem kulturálisan (társalgással) sajátítható el. Mindenesetre az ízlés olyan autonóm területté látszik kinőni magát, amelynek igényeit Berkeley nem hajlandó elismerni. (Vö. Townsend, 2000: 63–69.) Alapvetően persze vallásfilozófiai aggodalmai vannak: Lord Shaftesbury az erény szépségét és érdek nélkülségét hangoztató morálfilozófiájából, mint láttuk, elhagyható a keresztény vallás alapját képező összes hittétel, ezért burkoltan bár, de az ateizmus melegágyát jelenti ez a fajta elbűvölő „*írásmód*”.

¹⁹ Már az előző század cambridge-i platonistáinál is találkoztunk hasonló koncepcióval. John Smith például az Istent illető dolgok ismeretéhez és megértéséhez a szentség bennünk lakozó „*eleven alapelvét*” (*living principle*) tartja elengedhetetlennek. S a vallás „*eleven benyomását*”, „*vitalis scientiá*”-ját állítja szembe a halott betűn és íráson alapuló dogmatikus rendszerekkel. (John Smith-t idézi: Cassirer, 1953: 29. és 33.) Ez azért érdemel említést, mert ez a plótinoszi lélekfogalmon alapuló értelmezés majd éppen Lord Shaftesbury-nél kezd átalakulni úgy, hogy elevenése és érzékenysége a szép- és a morális érzék működésében érvényesül. Berkeley eleven alapelve tehát egy régebbi lélekmodell feltételezését igényli.

II

Berkeley először 1713-ban érkezik Dublinból Londonba, ahol hamarosan irodalmi barátságokat köt: Alexander Pope-pal, (a szintén ír) Jonathan Swifttel, Joseph Addisonnal és Richard Steele-lel. Még az utóbbi által szerkesztett *Guardian*ban is publikált több mint egy tucat esszét vallásról és erkölcsről. (Urmson, 1982: 77.; Berman, 1996: 72. kk.) Egyrészt ez azért lehet érdekes, mert, mint láttuk, Alciphron elsősorban annak a Lord Shaftesburynek a karikatúrája, akinek elegáns filozófiai beszédmódja, az ízlés és a *sensus communis* fogalmával jellemezhető kifinomult konverzációs filozófiája egyáltalán nem idegen az Anna-kor londoni folyóirataitól, Steele és Addison esszéitől. Addison persze rendes anglikán²⁰ volt, aki a mérsékletet központi értéként állító társadalomfilozófiát ötvözi a latitudinárius teológia tiszteletre méltó hagyományával, amelynek egyik világos jele, hogy a néhai canterburyi érseket, John Tillotsont helyenként meglehetősen hosszán és nagy egyetértéssel idézik mind a *Tatler*ben, mind a *Spectator*ban. Ezzel a beszédmóddal Berkeleynek nyilvánvalóan nem lehettek súlyos problémái,²¹ ellenben a „szabadgondolkodó”, deista barátokkal gyanúba keverhető Lord Shaftesbury „elegáns” modorával és esztétikai morálfilozófiájával nagyon is. Másrészt azért érdemel ez az életrajzi tény említést, mert utal Addisonnal való közvetlen kapcsolatára, akinek témánk szempontjából fontos gondolatait Burke is jól ismerte.

A KÉPZELŐERŐ GYÖNYÖREI címen ismert „esztétikai” esszéciklusában (*Spectator*, No. 411–421.) Addison a különböző művészeti ágak hatáskeltő mechanizmusaival is foglalkozik, tehát azzal, milyen módon képesek „ártatlan gyönyört” (fontos a morális felhang a jelzőben) ébreszteni képzelőerőnkben mint (némi anakronizmussal) esztétikai képességünkben. Megemlíti, hogy szín és szó, szó és kép, zenei hang és kép nem váltható át egymásba maradéktalanul – ki tudna például képet festeni a kötőszavakról vagy a határozószókról? (Addison, 1712/1891: 2. köt. 730. k.) Majd az irodalmi ábrázolás jellemzésével folytatja (igaz, hozzát teszi, az ezzel kapcsolatos „legtöbb megfigyelés” a festészetre és szobrászatra is vonatkozik). „*A szavak, amikor jól vannak megválogatva, akkora erővel rendelkeznek, hogy egy [irodalmi] leírás gyakorta elevevőbb ideákat nyújt számunkra, mint maguknak a dolgoknak a látása. [...] [Ú]gy tűnik, a költő fölébe kerekedik a természetnek; a tájképet valóban a természettől veszi, de élénkebb vonásokkal gazdagítja, felfokozza szépségét, és annyira étellel telíti az egészet, hogy a magukból a tárgyaktól eredő képek gyengének és halványnak tűnnek, ha összehasonlítjuk a kifejezésből származókkal.*” (Addison, 1712/1891: 2. köt. 731. k.) Ha rápillantunk egy tárgyra, csak annyit érzékelünk, amennyit a szemünk egy nézetben befogad. Ezzel szemben a költő neki tetsző nézetet választhat az irodalmi leírásban, s olyan részleteket is megmutathat, amelyek elkerülik pillantásunkat. A felfokozott hatás oka, hogy a költő az ábrázolt dolog „komplexebb ideáját” nyújtja, vagy a dolgok olyan ideáit, amelyek alkalmasabbak képzelőerőnket meg-

²⁰ A Steele-lel közösen szerkesztett folyóirataiban (*Tatler*, *Spectator*) számos helyen kinyilvánítja szilárd hitét az istenség létezését és hagyományos attribútumait illetően, hangsúlyozza az egyházi hatóságok tekintélyének szükségességét, a végítéletre való személyes felkészülés fontosságát stb. Mindezt persze alapvetően pragmatikus szándékkal, hogy eloszlassa a vallási áhítat gyakorlását gátló kételyeket, hogy mérsékelje a polgárok közötti vallásos szembenállást, valamint hogy néhány olyan félreértést tisztázzon, amely folyamatos feszültségforrást jelent vallási kérdésekben. (Vö. Bloom-Bloom, 1971: 187. kk.)

²¹ Vö. például elismerő nyilatkozatát „a néhai Addison úrról” éppen a hit és hitetlenség kérdése kapcsán A MATEMATIKAI SZABADGONDOLKODÁS VÉDELMEBEN című vitairatában. (Berkeley, 1735/1985: 567. k.)

hatni. A képzelőerőnket pedig a nagy (azaz a fenséges), a szép és az új (vagy szokatlan) képes gyönyörkeltően stimulálni.

Az mindenestre ennyiből is látszik, hogy a látás közvetlen élményét a szavak közvetítésével fokozni lehet: a költő képes megemelni a természetet. Addison a művészi ábrázolás „*másodlagos gyönyöreinek*” felkeltéséről beszél itt, de – különösen némi történeti távlatból visszatekintve – lényeges, hogy nem a szobrászat, a festészet vagy a zene, hanem éppen a szóbeli művészet példáján mutatja be a természeti látványból származó „*elsődleges gyönyöröket*” meghaladni képes intenzitásukat. Fontos az is, hogy nem a platonikus gyökerű, klasszicista „szép természet” koncepcióról van szó: nem a látható világ hibáit, romlásait kell a művésznek kijavítania egy magasabb metafizikai-erkölcsi eszmény alapján vagy nevében; hanem a befogadóra tett elementárisabb, erőteljesebb érzelmi hatás elérésében győzedelmeskedni. Igaz, itt explicite a kép az, amit a szó felfokoz, hiszen a képzelőerő gyönyöreiről olvasunk végig, s ezért nem is merülhet fel a látható és a láthatatlan kettőssége.

Ugyanakkor még legalább egy hely szót érdemel Addisonnál, amely szintén fontos lehet a Berkeley és Burke közötti ív meghúzásakor. Addison az esztétikai élményekre való képességünk végső (metafizikai) okán morfondírozik: ezt abban véli felfedezni, hogy a jóságos teremtő boldogabbá és élvezetesebbé akarta tenni számunkra a világot, ezért olyan erővel ruházta fel a körülöttünk lévő dolgokat, amely képes hatni esztétikai képességünkre, így aztán nem is tudunk hűvösen vagy közömbösen tekinteni a természetre. „*A dolgok csak szegényes jelenségként tűnnének fel szemünkben, ha pusztán megfelelő alakjukban és mozgásukban látnánk őket.*” Ezzel szemben számos olyan ideát érzékelünk, amelyek különböznek mindattól, amit magukban a tárgyakban találhatunk. Addison, aki rendes locke-iánus, a fényt és a színeket már az előbbi kategóriába sorolja. Majd a világegyetemhez hozzáadott „*rendkívüli dicsőítményeknek*” nevezi őket, amelyekről az kellemesebb lesz a képzelőerő számára. „*Röviden, lelkiünk jelenleg elbűvölő tévedésben él, és kellemes káprázatba [pleasing delusion] réved, úgy járkálunk, mint egy regény elvárásolt hőse, aki szép kastélyokat, erdőket és réteket lát, és ugyanakkor madarak trillázását és patakok csörgedezését hallja, de a titokzatos varázslat végeztével a fantasztikus táj szertefoszlik, és a kétségbeesett lovag sivár pusztában vagy elhagyott sivatagban találja magát.*” (Addison, 1712/1891: 2.köt. 721.) A látható világ önmagában – a newtoni fizika alapfogalmaival vagy Locke elsődleges minőségeivel jellemezhető – sivár térség. Azonban a jóságos Isten olyan lehetőségeket rejtett a dolgokba, amelyeket, a szintén általa a lelkünkbe plántált esztétikai képességünk segítségével, kiaknázhatunk, s így bearanyozhatjuk és élhetővé tehetjük világunkat. Az életet kellemessé tevő „*rendkívüli dicsőítmények*” végső soron képzelőerőnk produktumai: a „*kellemes káprázatot*” mi szőjük a dolgok köré.

Berkeleynél komoly érvek szólnak az elsődleges és másodlagos minőségek locke-i megkülönböztetése ellen, ezért nála nem is válhat szét a látás világa kietlen (fizikai) „objektívra” és kellemesen elbűvölő (esztétikai) „szubjektívra”. Ha a „*kellemes káprázat*” fátylának megfelelőjét keressük Berkeleynél, akkor azokat az érzéseket és indíttatásokat találjuk, amelyek a misztérium szavainak használatából ébrednek, s folyamatosan a látható és a láthatatlan közötti különbségre utalnak. A vizualizálható ráció és az ész meghaladó titok szavainak érzelmi töltete, tehát a rendezett, szép kép és a fenséges hangja közti különbségre. Burke-nél, a FILOZÓFIAI VIZSGÁLÓDÁS-nál évtizedekkel későbbi politikai írásokban, már a társadalmi együttélés, a jól működő politikai berendezkedés szükséges feltétele lesz „[a]z összes szép illúzió [pleasing illusions], amely a hatalmat

szelíddé, az engedelmisséget kötetlenné [liberal] tette, s harmonizált az élet különböző árnyalataival, s amely finoman beolvastotta, bevonta a politikába azokat az érzelmeket, melyek megszüpítik a magánemberek társadalmát”. A barbár francia forradalmárok, folytatja a TÖPRENGÉSEK A FRANCIA FORRADALOMRÓL című művében, „[a]z élet összes tisztességes szövetét [decent drapery] durván leszakítják. Az erkölcsi képzelet [moral imagination] ruhatárából származó összes ráadásként adott idea, mely a szívben lakozik, s az értelem [understanding] mint pórérségében reszkető természetünk fogyatékosságainak elfedéséhez szükséges dolgot jóváhagy, nevetéses, abszurd és idejétmúlt divatként fog elenyészni”. (Burke, 1790/1990: 167.)

E sokat idézett sorok ismét csak egy drapériáról szólnak, olyanról, amely szép érzelmekből, tiszteletre méltó hagyományokból, emberi vonzalmakból áll, s eltakarja a durva valóságot – de nem elleplezi, hanem átlényegíti: széppé, emberivé, élhetővé teszi. Addisonnál még a newtoni fizika világát kellett az esztétikai képzeletnek megszüpíteni, lakályossá varázsolni. A politikus Burke-nél a társadalmi-politikai világot kellett az erkölcsi képzeletnek megszelídíteni: benne a szív és az értelem egységét megteremteni. Időben kettejük között Berkeleynél – ebben az összevetésben – a látás érthető világát kellett a láthatatlan misztériumok szavai keltette érzelmeknek a keresztény hit szférájává tenniük: a passzív észlelés szépségét az aktív és hathatós meggyőződés fenségesével kiegészíteni és megformálni. Ezzel együtt Addisont és Burke-öt a dolgokat átlényegítő szép látszatra hivatkozásban szembeállíthatjuk az ALCIPHON hetedik beszélgetésében a szavak fenségére utaló Berkeleyvel, de csak akkor, ha – mint a fenti példában – Burke késői politikai írásaiból idézünk.

Burke ifjúkori FILOZÓFIAI VIZSGÁLÓDÁS-ának utolsó, ötödik része ugyanis a szavakról és a szavak által felkeltett szenvedélyekről szól, s nagyon hasonló megállapításokat tartalmaz, mint Berkeley dialógusa.²² Az értekezés talán legfontosabb újítása az, hogy a XVIII. század formálódó esztétikai gondolkodásának két alapfogalmát, a hagyományosnak tekinthető szépséget és a – Pseudo Longinosz nevével fémjelzett retorikai hagyomány ellenére – modernnek, sőt divatosnak nevezhető fenségest szisztematikusan szétválasztja. Az értekezés meglehetősen erőltetve alkalmazza a newtoni természettudományok módszereszményét, sokszor bonyolódik képtelen pszichofiziológiai magyarázatokba, mégis, e furcsaságok mögött az a – Burke kortársai számára revelatív – felismerés húzódik, hogy a szépség és a fenséges tapasztalatának nincs köze egymáshoz, nem játszhatók át egymásba, radikálisan más lelki alapjuk és hatásmechanizmusuk van.

Nem kívánok a mű első négy részének elemzésébe belebonyolódni, de azért néhány helyre utalnom kell. A kétfajta esztétikai tapasztalat összevetéséről ezt olvashatjuk a harmadik rész legvégén: „a szépségnek nem szabad homályosnak [obscure] lennie, a nagyoknak számos esetben sötétnek és komornak [dark and gloomy] kell lennie; a szépségnek könnyednek és finomnak, a nagyoknak tömörnek, sőt súlyosnak is kell lennie. Valójában ezek nagyon is kü-

²² Úgy is lehet fogalmazni, hogy a FILOZÓFIAI VIZSGÁLÓDÁS ötödik részében Burke az ALCIPHON szerzője (és Hume) pragmatista nyelvméletét retorikába fordítja át. Megalapozza a poétika és egy nem reprezentációs jelentésemélet kapcsolatát, s valójában megelőlegezi a kép nélküli gondolkodás pszichológiáját. (Vö. Nerlich-Clarke, 1996: 97. k.) S ha már a retorika szóba került: a szavak emocionális hatásának és cselekvésre indító erejének a tárgyalása természetesen a korszak retorikai gondolkodásának is fontos része. Ezzel kapcsolatban még megemlítem, hogy Burke retorikai technikáit (különös tekintettel metaforahasználatára) is szokás gondolkodásmódja integráns részének tekinteni. (Vö. Boulton, 1963.) S általában véve lehetséges a modern esztétikai beszédmód formálódását a kor retorikai gondolkodása történetének részeként bemutatni. (Vö. például Struever, 1985: 79–119.)

lönböző természetű ideák, az egyik a fájdalom, a másik a gyönyörön alapul". (Burke, 1759/1998: 157.) Tehát megjelenési formáikban és pszichológiai alapjaikban is lényegi és áthidalhatatlan különbség van közöttük, amit mindenkinek figyelembe kell vennie, aki az emberi szenvedélyekre akar hatni. Burke nem azt mondja, hogy a szép és a fenséges nem keveredhet egy adott tapasztalatban, csak azt, hogy ettől azok még nem moshatók össze.

A fenséges forrása a fájdalom és a veszély, s minden, ami a rettegéssel függ össze. Ezért a fenséges a „*legerősebb émoció, amelyet a lélek érezni képes*”. Burke hangsúlyozza, hogy a fájdalom alapvetőbb és megrendítőbb, mint a szépséggel társított gyönyör. A gyötirelem „*sokkal nagyobb hatással van a testre és a lélekre, mint akármelyik gyönyör, amelyet a legtapasztaltabb kéjenc ajánlani, vagy mint amelyet a legelevenebb képzelet, a legegészségesebb és kifinomult érzékenységgel test élvezni tud*”. (Burke, 1759/1998: 86.) A fájdalom és a veszély ugyanis az individuuum önfenntartási ösztönét stimulálja, amely erőteljesebb érzelmi reakciókat képes belőlünk kiváltani, mint a szeretet vagy a szerelem. Ez utóbbi a nemek társadalmának vagy az általános társadalomnak a szépséggel összefüggő társias érzelme.

Ha a fenséges esztétikai élménye tartalmait a rettegésből, félelemből, iszonyatból – végső soron a halálból és a magányból – meríti is, nem azonos ezekkel a szenvedélyekkel. Hiszen mégiscsak élvezetet vagy inkább megkönnyebbülést (*delight*) okoz, ha nem is pozitív gyönyört (*pleasure*), mint a szép. Burke a munka providenciális magyarázatával áll elő: a munka mint testi szerveink gyakorlatoztatása, meggátolja, hogy eluralkodjon rajtunk a test tétlen állapotára jellemző csüggedés, melankólia vagy a kétségbeesés, amely akár öngyilkossághoz is vezethet. Pedig ennek az üdvös hatásnak az elérése elképzelhetetlen fáradtság, fájdalom vagy törődés nélkül. Finomabb szerveinket, idegeinket – amelyeken és amelyek révén a képzelőerő és vélhetőleg más mentális erőink is működnek – izmainkhoz hasonlóan gyakorlatoztatnunk kell, hogy elevenek maradjanak, s megfelelően funkcionáljanak. Durvább szerveinket tehát bizonyosfajta fájdalom, a finomabbakat bizonyosfajta rettegés fogja edzésben tartani: „[H]a a fájdalom és a rettegés úgy módosul, hogy valójában nem káros [...], akkor ezek az érzelmek megtisztítják veszélyes és kényelmetlen terhétől mind a finomabb, mind a durvább szerveket, képesek megkönnyebbülést okozni, ugyan nem gyönyört, de egyfajta könnyed iszonyatot [delightful horror], egyfajta rettegéssel árnyalt nyugalmat, amely, amennyiben az önfenntartáshoz tartozik, az egyik legerősebb szenvedélyünk. Ennek tárgya a fenséges. Legmagasabb foka a megdöbbenés, az alacsonyabbak: az ámulat [awe], a hódolat és a tisztelet...” (Burke, 1759/1998: 164. k.)

Az egyik kulcshely számunkra a második rész harmadik szakasa. Burke itt tárgyalja először a homályosság minőségét,²³ mint amely szükséges mindenhez, ami rettenetes, s ezért fenséges. Amikor ugyanis a fenyegető veszélyt teljes terjedelmében felfogjuk, már „*hozzászoktathatjuk a szemünket*”, s a borzongató hatás nagyrészt elenyészik. Közben a sötétség és az éjszaka még az ismerős helyeket is félelmetessé varázsolja; sokakat ilyenkor még népmesékből ismert szellemek és manók is riasztanak, akikről

²³ Később is visszatér erre a kérdésre ott, ahol a sötétségről és a feketeségről ír, s megállapítja – Locke-kal is vitatkozva –, hogy a sötétség nem pusztán a babonás félelemekkel való társítása miatt rettenetes (s mint ilyen, fenséges), hanem eredendően, minden utólagos asszociációtól függetlenül az. Oka, hogy a sötétben egyetlen pillanatra sem érezhetjük magunkat biztonságban, hiszen nem észleljük a veszélyes tárgyakat, a közeledő ellenséget stb. S a folyamatos veszélyérzet a fájdalom egy bizonyos fokának értelmezhető. (Vö. Burke, 1759/1998: 171. k.) Burke általános törekvését is láthatjuk ebben: az asszociációk hatása helyett egyfajta „zsigeri” reakcióként szeretné bemutatni az esztétikai tapasztalatot.

pedig „*senki sem tud világos ideát alkotni*”. Beszél még a rettegés szenvedélyére alapozott despotikus kormányzatokról, ahol az uralkodó személyét lehetőség szerint elrejtik a nép tekintete elől; a pogány templomok félhomályáról, ahol az imádott bálványok állnak; a sötét erdők mélyén végzett druida szertartásokról. Majd, s azt gondolom, nem véletlenül, John Milont hozza fel példának, akinél „*senki sem értette meg jobban a felfokozásnak vagy a rettenetes dolgok [...] legerősebb fénybe állításának a titkát*”, amely éppen „*a homályosság erejének*” okos felhasználásában áll – a megfogalmazás szándékosan paradox. Az ELVESZETT PARADICSOM-ból idézi is a Halál leírását a második könyvből, amely „*megdőbrent*” „*komor pompájával*”, valamint „*vonásai és színei jelentéssel teli és kifejező bizonytalanságával*”. (Burke, 1759/1998: 102. k.) Tehát a homályosság fenségesének – amely a láthatóság és a világos ideák hiányából, határaik elbizonytalanodásából adódik – a paradigmaticus példája éppen egy keresztény eposz komor leírása lesz. A szavak keltette hatás és a „titok” immár a fenséges homályosság esztétikai kategóriájának értelmezésében áll előttünk, s nem pusztán a vallási misztériumok érzelmi jelentőségét magyarázza.

A *clare et distincte* kritériumról nem egyszerűen az derül ki, hogy nem alkalmazható mindenhol, hanem az, hogy az esztétikai élmény szempontjából érdektelen, sőt unalmas. Burke szerint ugyanis egy dolog a tiszta idea, s egy másik a hatásos. „*[A] legelevenebb és legátzszellemültebb verbális leírás [a egy palotának, templomnak vagy tájképnek], amelyet egyáltalán adni tudok, e tárgyakkal csak nagyon homályos és tökéletlen ideáját ébreszti fel, ugyanakkor módomban áll a leírás segítségével erősebb emóciót kelteni, mint amelyet a legjobb festmény segítségével tudnék.*” A lélek vonzalmainak, rezdüléseinek az átadására a legmegfelelőbb mód a verbális kommunikáció. Minden más közlési forma elégtelennek bizonyul ehhez képest. Mivel a képi ábrázolás tisztasága egyáltalán nem szükséges ahhoz, hogy a szenvedélyekre hatni tudjunk, megállapíthatjuk, hogy a szavak, „*bizonyos, a célnak megfelelő hangok révén*”, erősen hatnak szenvedélyeinkre „*anélkül, hogy egyáltalán bármilyen képet megjelenítenének*”. Burke szerint a hangszeres zene elementáris emocionális ereje világos bizonyítéka ennek. Tehát a tisztaság csak nagyon kevésbé segít a szenvedélyek felkeltésében, ahogy általában ellensége mindenfajta lelkesültségnek is. (Burke, 1759/1998: 103. k.) Addison fentebb idézett, az irodalmi leírásról szóló sorai visszhangzanak itt, de van azért egy fontos különbség. Az irodalmi ábrázolás elevenebb hatása nem a látottak komplexebb, gazdagabb bemutatásában keresendő, hanem expliciten a homályosságban, a bizonytalanságban és a kép eltűnésében, ha tetszik, a fogalmi tisztázatlanságban. S ez a homályosság éppen a rettegésen alapuló fenséges szükséges feltétele. Már nem a tisztán nem láthatónak, a világosan nem reprezentálhatónak az élénkebb, sőt ha a fenséges érzéséről mondottakat ideértjük, akkor egyenesen megrendítő, semmi mással össze nem mérhető érzelmi hatásáról. Azért meg kell jegyeznem, Burke sehol sem mondja, hogy a szóbeli ábrázoláshoz csak a fenséges, a vizuálshoz csak a szép tartozna. Amikor például a nagyság fenségéről beszél, nyilvánvalóan a látás speciális tárgyát érti rajta; s a csak hallható szavak esetében is emlegeti a szépséget. Mégis, annyi talán nyugodtan elmondható, hogy Burke-nél már az első négy részben is erős affinitás van az irodalom (ékszszólás, költészet) és a fenséges élménye, azaz a hallható szó és az ábrázolhatatlan homályossága között.

A FILOZÓFIAI VIZSGÁLÓDÁS ötödik részében már sarkosabban fogalmaz, azt állítja, hogy a szavak más módon, sokkal intenzívebben hatnak ránk, mint a természeti tárgyak, az épületek vagy az utánzott képek. Az erény, a szabadság, a becsület s persze a hit is olyan szavak, amelyek nagyon erős érzelmi hatást tesznek ránk, miközben kétséges, repre-

zentálnak-e bármit is az elménkben. Burke tehát szélesebben merít, nem pusztán a keresztény vallás misztériumait sorolja fel. Három csoportra osztja a szavakat, de első sorban az „összetett absztrakta” érdeklik, mert ezeken mutatható be legjobban az, amit az irodalmi ábrázolásról mondani akar: „Az ilyen szavak [ti. erény, szabadság, becsület stb.] a valóságban csak puszta hangok, de olyan hangok, amelyeket különös alkalmakkor használunk, amikor is valamilyen jóban részesülünk, vagy valamilyen rossztól szenvedünk, vagy látunk másokat jóban vagy rosszban részesülni [affected]; vagy amelyeket más érdekes dolgokra vagy eseményekre hallunk alkalmazni...” (Burke, 1759/1998: 188. k.) Használatuk során a szavak fokozatosan elvesztik kapcsolatukat az eredeti kiváltó élménnyel, miközben megőrzik azok eleven érzelmi tartalmát. Amíg az első négy rész úgy igyekezett bemutatni az esztétikai tapasztalatot, mint azonnali „zsigeri” reakciót, addig a szavak a használatukból, a hozzájuk kapcsolódó társadalmi gyakorlatból és habitusokból, asszociációikból merítik érzéseinkre gyakorolt hatalmukat. S a képek itt már negatív módon sem szerepelnek, már elhomályosulásuk sem érdekes, azaz az ábrázolhatatlan már nem a képzelőerő kudarcaként határozódik meg.²⁴ Már Berkeley ALAPELVEI-ből is ismerős az a megállapítása, hogy a mindennapi társalgás során használt szavak esetében nem idéződnek fel ideák az elménkben, hiszen erre sem idő, sem energia nincs, s a kölcsönös megértéshez ez nem is szükséges. A szó előidézte hang, kép (*picture*) és lélekre tett hatás (*affection*) egymásra következő hármasából a középső tag hiányzik, ha a szó „összetett absztrakt”. (Burke, 1759/1998: 189–191.) Ez utóbbi hatásos szavak jelentik a költészet és a retorika legfontosabb építőelemeit, de mindig mértékkel, azaz illendő módon (*propriety*) kell használni őket, különben az eredmény óhatatlanul „bombasztikus stílusú” lesz. (Burke, 1759/1998: 190.) Sőt Vergiliustól származó példákban még az is kiderül, ha a jól egyesített hatásos szavak esetében megpróbálnánk felidézni érzelmi képeiket, a szavak éppen hogy elveszítenék erejüket, illendőségüket és konzisztenciájukat. (Burke, 1759/1998: 193.) Tehát nemcsak nem szükséges, hanem egyenesen nem szabad képeket látnunk lelki szemünk előtt.

Burke elismétli, hogy a világos kifejezés és az erős kifejezés nem esik egybe, noha keveredhetnek egymással: az egyik az értelemhez fordul, a másik a szenvedélyekhez; az egyik leírja a dolgokat, ahogy azok vannak, a másik azt írja le, ahogyan a dolgokat érezzük. Miként a hang megindító tónusa, a szenvedélyt tükröző arckifejezés és izgott gesztus a szóban forgó dologtól függetlenül is hat ránk, úgy bizonyos szavak, meghatározott szócsoportok, amelyeket mindig szenvedélyes tartalmaknak szentelnek, vagy mindig valamilyen szenvedély hatása alatt állók használnak, erőteljesebben hatnak ránk, mint a tárgyakat tisztábban és világosabban leírók. „Megengedjük a szimpátiának azt, amit megtagadunk a leírástól.” (Burke, 1759/1998: 198.) S ez a megfogalmazás nagyon fontos: már nem a képzelőerőről van szó, hanem a szimpátiáról, az együttérzésről, egy alapvetően társias közös érzékről vagy érzésről. Ez lesz a képileg ábrázolhatatlan – s ebben az értelemben fenséges – szavak iránt érzékeny emberi képesség. A képzelőerő fenséges (a homály és a sötétség élménye) a magányos ember bor-

²⁴ Mitchell úgy értelmezi ezt a fordulatot, hogy már itt, az ötödik könyvben megindul a fenséges közeledése a szépséghez, ami majd a későbbi politikai művekben teljesebbé válik. Az első négy részben még inkább a képzelőerő fenségéről van szó, amely nem korlátozható, és forradalmi tendenciákat hordoz. Ellenben a verbális fenséges már a kultúrához, a hagyományos érzésekhez kötődik, amelyek éppen kordában tartják a szenvedélyeket. A TÖPRENGÉSEK-ben és később a képzelőerő „hamis” fensége a barbár franciák forradalmi törekvéseit jellemzi majd, s az „igazi” verbális angol fenséges a mérséklet és a kultúra minősége lesz. (Mitchell, 1986: 125–128. és 138–140.)

zongó rettenete volt, a szavak fensége a társias ember szenvedélyes együtt rezdülése a többiekkel. Az előbbinél a látás elhomályosult vagy kudarcot vallott, az utóbbiban ki is iktatódik; ami jelzi azt a váltást is, hogy csak a kép eltűntével vált lehetővé Burke számára a fenséges konstruktív (a közös kultúrát építő és fenntartó) szerepének a megragadása. S így az ékesszólás és a költészet valóban „elemelkedhet” a vizuális művészetektől. (Burke, 1759/1998: 196.)²⁵

Ami Berkeleynél a vallási misztériumban sűrűsödött cselekvésre ösztönző, belülről ható motívummá és formálóerővé vált, az Burke-nél a hatásos szavak szövetéből felépülő, azaz alapvetően esztétikai terminusokban meghatározott emotív-retorikai világ belsőleg elsajátított értékeként, eleven hagyományaként, életmódjaként, stílusként stb. jelenik meg. A csak hallható fenség már nem az istenség titkait teszi hozzáférhetővé, hanem politikai és kulturális közösségünk tradícióit, közösen megélhető érzelmeit, elsajátítható érzékelésmódjait és mindig megújítandó mércéit. Burke-nél végül a Berkeley láthatatlanra vonatkozó filozófiai tételeit idéző megfontolások egy retorikai-esztétikai elmélet középpontjába kerülnek, s így az eleven hatásos elvből végül mégiscsak jó modor lesz. Igaz, a század elején, Lord Shaftesburynél és Addisonéknál, a csiszoltság még inkább a szellem(esség), a humor és a mérséklet modorát jelentette, s nem elsősorban a megrendült áhítatét és a tiszteletét: Burke-nél azonban a *szabadság* helyett már a *tekintély* kap nagyobb hangsúlyt.

Talán nem érdektelen, ha felidézem két kortárs francia filozófus idevágó gondolatait. Az ESSAI SUR L'ORIGINE DES LANGUES-ból kiderül (itt most Ludassy Mária részletes elemzésére hagyatkozom), hogy Jean-Jacques Rousseau szerint a természeti ember nyelve gesztusnyelv, szavak nélküli jelbeszéd volt, s hogy ez az eredeti – s mint ilyen, a legmagasabb fokon álló – nyelv tökéletesen alkalmas volt az öröm vagy fájdalom kifejezésére. Ez a nyelv még erőteljes, kifejező s érzelemgazdag volt. Az ember szükségképp elhagyja ezt az állapotát, s „gyászos” tökéletesedését a gondolkodás és a testet öltött gondolat – azaz a szavakban artikulált nyelv – hajtja.²⁶ A fejlődés egyik ága az érzetnyelv kialakulása, amely az emotív, a szereteten alapuló emberi közösségek szenvedélyes nyelve; a másik az egymás segítségére rászoruló, önző és számító emberek artikulált nyelve. Rousseau az érzetnyelv költőiségét, figurativitását, elevenségét, szenvedélyességét, dallamosságát, énekszerűségét, magánhangzókból építkező voltát állítja szembe az artikulált nyelv szükségleteket kifejező ridegségével és önzésével, kalku-

²⁵ A szóbeli fenség és a látható szép, ahogy említettem, azért Burke-nél sem állítható egyértelműen szembe egymással, hiszen a láthatóban megjelenő fenségesnek eddigre már hosszú hagyománya van, amelyet alapvetően a képzelőerő lelket felcsigázó kudarcával kapcsoltak össze. Igaz, a XVIII. század elején (egészen Kant fenségespéldáinak zöméig) a mérhetetlennel jellemezhető, zabolátlan természeti látványok jelentik ennek legfontosabb eseteit, s nem a vizuális művészetek ábrázolásai. Valójában éppen Burke rettegéscelmélete, a saját egzisztenciális és metafizikai bizonytalanságára ráébredő befogadó (a FILOZÓFIAI VIZSGÁLÓDÁS első négy részének alanya) kell majd a nem elsősorban a mérhetetlen nagyság kiváltotta lelkesültséggel, hanem inkább a lélek félelmes-borzongó összehúzóódásával jellemezhető „gótikus” fenséges megjelenéséhez, amelynek példái már jellemzően látható emberi alkotások. Később a romantikus fenséges (és festői) fogalma éppen ebből bomlik ki, s innen visszafelé nézve lehet például Nicolas Poussin vihartájképeit fenségesnek értelmezni; a „*valami nem reprezentálható ábrázolásának*” problémája a festészetben persze jóval korábbi (vö. Marin, 1999: 120. kk.), de ezt akkor még nem hívták „fenségesnek”, s a Pszeudo Longinosz-i fenséges pátoz is sokáig csak irodalmi és retorikai művek *hallatán* (olvastán) jöhetett létre.

²⁶ Burke is hasonló fejtegetéssel zárta a FILOZÓFIAI VIZSGÁLÓDÁS ötödik könyvét. A túlságosan csiszolt, tiszta és precíz nyelvek, mint amilyen a francia, erőtlenekek, ezzel szemben a keleti nyelvek s általában a kulturáltság alacsonyabb fokán álló nyelvek melegebbek és sokkal inkább szenvedéllyel teltek. Ugyanakkor Burke itt csak leír, s nem értékeli. (Burke, 1759/1998: 198. k.)

latív racionalitásával, absztrakcióival, fogalmiságával, mesterségesen kialakított más-salhangzóival és nyelvtani szabályaival. Az eredeti érzetnyelv nem érvelt, nem okoskodott, nem meggyőzni akart, hanem magával ragadott és ábrázolt. A mítoszok és mesék jelentik a legjobb példát az ősnyelv figurativitására. Példaként említi a kínai írást is, mert úgy gondolja, hogy az allegorikus képirás még meg tud őrizni valamit az eredeti érzetnyelv impulzivitásából és érzelemgazdagságából. Ezek a tartalmak azonban már elérhetetlenek a modern kereskedőnépek számára, akik kitalálták a betűírást – amivel végérvényesen eltávolodtak és elidegenedtek az eredeti nyelvtől – egy önérdek vezette világ számára. (Ludassy, 2002: 58–64.) Rousseau-nál tehát az érzelmi fűtöttség és rideg racionalitás, az önszeretet és önzés, a magánhangzók és mássalhangzók, az édes dallam és hideg harmónia, képirás és betűírás kettősségében merül fel a nyelv eredetének és fejlődési lehetőségeinek problémája, s nyilvánvaló, hogy a képiség és az érzelmi telítettség szorosan összetartozik.

1751-ben írt másik híres filozófiai levelében, a LETTRE SUR LES SOURDS ET MUETS, À L'USAGE DE CEUX QUI ENTENDENT ET QUI VOIENT-ban Diderot arról beszél, hogy ha a tiszta és világos gondolathoz választékos szóhasználat, ritmus és harmónia társul, akkor a szöszéken már megálljuk a helyünket – de ez még nem költészet. Ellenben a költői szöveg minden szótagját áthatja és megeleveníti egy sajátos szellem (*esprit*). Erről nehéz közelebbit mondani, de általa „egyszerre mondatnak ki és mutattnak be a dolgok”: „ugyanabban a pillanatban, amikor az értelem megragadja a dolgokat, a lélek [âme] meghatódik tőlük, a képzelet látja és a fül hallja őket; s így a beszéd többé már nem pusztán a gondolatot erőteljesnek és nemesnek bemutató hatásos kifejezések láncolata, hanem ráadásul egymásra halmozott hieroglifák szövedéke [tissu d'hiéroglyphes], amelyek lefestik a gondolatot. Azt mondhatnám, hogy minden költészet emblematikus”. (Diderot, 1875: I. köt. 374.) A költői beszédben a kimondás, a világos gondolat közlése elválaszthatatlan annak alapvetően képi ábrázolásától, ez utóbbi teszi költőivé: hieroglifák szövetévé, amelyek „lefestik a gondolatot”. Úgy tűnik, a lélek megragadása minden esetben a gondolat képivé tételét, emblémává sűrítését jelenti.

Innen nézve mind Berkeley, mind Burke emotív nyelvkoncepciója más utat jár be: az érzelmi töltöttséget, a lélek hatásos befolyásolását ők is alapvetőnek tartják az emberi kommunikációban, alapvetőbbnek mindenfajta absztrakciónál vagy kalkulációnál, de ez nem egy „eredeti”, fogalom előtti állapot minősége náluk, amely minőség már csak itt-ott őrződik meg a modern világban (mint Rousseau-nál), hanem bizonyos értelemben fogalmak utáni vagy feletti. Nem figuratív, nem emblematikus, nem a látható valamilyen intenzívebb, a lélek érző-érzelmes és értelmes részére egyaránt elevenen ható (mint Diderot-nál is), hanem éppen ábrázolhatatlansága miatt megrendítő. Írjeink tehát nem a képekhez, a hieroglifákhoz fordulnak, hanem a láthatatlanhoz, az értelmén túli hanghoz, amely nem nélkülözheti a láthatóban megragadható intellektuálist, de nem is elégszik meg vele. Mindazonáltal Rousseau hallásanalógiái nagyon érdekesek: ha választani kellene, akkor a nem látható, az ábrázolhatatlan hangja, az „erhabner Zug” (Lessing) sokkal inkább lehetne melódia, mint szabályokhoz kötött, arányszámokon alapuló, architektonikus harmónia.²⁷

²⁷ Itt csak utalni szeretnék arra, hogy a csak hallható fenség és a látható szép kettőssége a későbbiekben újabb és újabb filozófiai régiókat von be a játékba: Lessingnél az idő és a tér fogalmaihoz kapcsolódik, később – a Berkeleyyre mint fontos elődjére hivatkozó – Schopenhauer-nél az akarat és a képzet s ettől nem függetlenül Nietzsche-nél a dionüszoszi és apollóni kettősségben áll eléink. Heidegger Lét és létező distinkcióját is említhetném, de talán még érdekesebb nála az, hogy a gondolkodó *hallja* a Lét hívását.

Természetesen hosszú hagyománya van a kép verbális és textuális értelmezésének is; az *imago dei*, hasonlóan az isteni igéhez, eredendően nem látható-képi, hanem spirituális természetű. Amikor Isten megteremt az embert saját „képmására és hasonlatosságára”, akkor ebben a mondatban a „képmás” (a héber *tsalem*, a görög *eikon* és a latin *imago*) nem látható képet jelöl, hanem egyfajta általános spirituális hasonmást. A következő szó, a „hasonlatosság” (a héber *demuth*, a görög *homoiószisz* és a latin *similitudo*) kifejezetten a képmás nem képi voltát igyekszik hangsúlyozni, azt, hogy itt nem fizikai hasonlóságról van szó, hanem szellemi hasonlatosságról. Szent Ágostontól kezdve az ikonoklaszta-vita résztvevőin és később alexandriai Philónon vagy Maimonidészen át a modern kommentárokig számos szerzőt lehetne citálni, aki szerint a kép eredetileg és elsődlegesen a reprezentált dolog lelkét, lényegét és jelenvalóságát jelenti, s a szemünkkel megfigyelhető fizikai hasonlóság csak egy ebből származtatott, sőt rontott jelentés. (Mitchell, 1986: 31–33.) Hannah Arendt (Hans Jonas nyomán) szintén elmondja alexandriai Philónról, hogy miközben megpróbálta a zsidó hitet összeegyeztetni a platonikus filozófiával, „még tudatában volt a hallott héber igazság és az igaz görög látványa [vision] közötti megkülönböztetésnek, s az előbbit az utóbbira való pusztá előkészületté formálta át”. Philón szerint az emberi megismerés nagyobb tökéletességének eléréséhez isteni beavatkozásra volt szükség, amely az emberi fülből szemet alkotott. (Arendt, 1977: 111.)²⁸ Plótinosznál azt a számunkra nagyon érdekes megállapítást találjuk, hogy a hetedik platóni levélből ismert „kimondhatatlanról” azért beszélünk mégis, mert „a Róla való beszéd ráébres[zti] a látványra” a hallgatót. (Plótinosz, 1986: 334.) S itt érdemes ismét Arendtet idézni: „Az igazság láthatatlansága a héber vallásban éppen annyira axiomatikus, mint kimondhatatlansága a görög filozófiában, amelyből minden későbbi filozófia axiomatikus előfeltevéseit származtatja.” (Arendt, 1977: 119. – Kiemelés az eredetiben.)

Mindenesetre Berkeley alexandriai Philónhoz képest is más utat jár be: nála az idea mindig látható kép; s éppen a belátható igazságok, a természetes teológia érthető tételei válnak a misztérium szavainak előkészítésévé, s nem fordítva. S Burke számára is alapvetőbb és felkavaróbb lesz a homályosság vagy az idea nélküli szavak fensége a tiszta és világos rendezettség szépségénél. Másként fogalmazva: a (be)látható másodlagossá válik a láthatatlanhoz képest, miközben sem Berkeley, sem Burke nem követi a hagyományos negatív teológia stratégiáját: az istenség vagy a fenség nem kerül az emberi szférától végtelen távolságra. Ellenkezőleg. Az ember számára a látvány és mentális kép nélküli szavak összetéveszthetetlen hatása közvetlen élmény lesz: vagy vallási, vagy esztétikai.²⁹

²⁸ S ha már a platonizmus szóba került, hadd hivatkozzam a látás és a szépség kapcsolatára a PHAIDROSZ-ból: Platón szerint a szépség a leginkább felismerhető, „a legvilágosabban ragyog[ó]” idea e földi világban, amelyet „a legvilágosabb érzékszervünkkel” ragadunk meg, „[h]ízen a látás a legélesebb a testen át érkező érzékeléseink közül”. (250d, ford. Kövendi Dénes.) Platón helyenként beszél azért a hallásból származó szépségről is (például NAGYOBBIR HIPPIÁSZ), de a csak hallható fenségről nem. Már csak azért sem, mert magának a szépnek a látványa „szent félelmet” (250e) kelt, tehát hatása többé-kevésbé egybeesik azzal, amit később a fenségnek kezdenek tulajdonítani.

²⁹ Köszönettel tartozom Kisbali Lászlónak értékes kritikai megjegyzéseiről.

Felhasznált irodalom

- Addison, Joseph, 1712 (1891): THE PLEASURES OF IMAGINATION. In: Morley, Henry (ed.): THE SPECTATOR IN THREE VOLUMES. London: Routledge, 2nd vol. 713–732., 3rd vol. 1–15.
- Arendt, Hannah (1977): THE LIFE OF THE MIND. Volume One: THINKING. New York, NY, London: Harcourt Brace Jovanovich.
- Atherton, Margaret (1990): BERKELEY'S REVOLUTION IN VISION. Ithaca, NY, London: Cornell University Press.
- Berkeley, George, 1709 (1985): ÉRTEKEZÉS A LÁTÁS ÚJ ELMÉLETÉRŐL. Ford. Faragó Szabó István. In: Altrichter Ferenc (vál.): TANULMÁNYOK AZ EMBERI MEGISMERÉS ALAPELVEIRŐL ÉS MÁS ÍRÁSOK. Gondolat, 37–146.
- 1710 (1985): TANULMÁNY AZ EMBERI MEGISMERÉS ALAPELVEIRŐL. Ford. Fehér Márta. In: Altrichter Ferenc (vál.): i. m. 147–272.
- 1732 (1915): ALCIPHON. ODER DER KLEINE PHILOSOPH. Übersetzt und herausgegeben Luise Raab und Dr. Friedrich Raab. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.
- 1732 (1993): ALCIPHON. OR THE MINUTE PHILOSOPHER. In: Berman, David (ed.): GEORGE BERKELEY ALCIPHON, OR THE MINUTE PHILOSOPHER IN FOCUS. London, New York: Routledge, 17–161. (The First, The Third, The Fourth, and The Seventh Dialogues.)
- 1733 (1985): A LÁTÁS ELMÉLETÉNEK VÉDELME ÉS MAGYARÁZATA. Ford. Fehér Márta. In: Altrichter Ferenc (vál.): i. m. 451–494.
- 1734 (1985): AZ ANALIZÁLÓ. Ford. Fehér Márta. In: Altrichter Ferenc (vál.): i. m. 503–560.
- 1735 (1985): A MATEMATIKAI SZABADGONDOLKODÁS VÉDELMEBEN. Ford. Fehér Márta. In: Altrichter Ferenc (vál.): i. m. 561–613.
- Berman, David (1993): COGNITIVE THEOLOGY AND EMOTIVE MYSTERIES IN BERKELEY'S *ALCIPHON*. In: Berman, David (ed.): i. m. 200–213. (A tanulmány első megjelenése: 1981.)
- (1996): GEORGE BERKELEY. IDEALISM AND THE MAN. Oxford, NY, etc.: Clarendon Press.
- Bloom, Edward A.–Lillian D. Bloom (1971): JOSEPH ADDISON'S SOCIABLE ANIMAL IN THE MARKET PLACE, ON THE HUSTINGS, IN THE PULPIT. Providence: Brown University Press.
- Boulton, James T. (1963): THE LANGUAGE OF POLITICS IN THE AGE OF WILKES AND BURKE. London: Routledge & Kegan Paul, Toronto: The University of Toronto Press.
- Burke, Edmund, 1759 (1998): A PHILOSOPHICAL ENQUIRY INTO THE ORIGIN OF OUR IDEAS OF THE SUBLIME AND BEAUTIFUL. In: Womersley, David (ed.): EDMUND BURKE: *A PHILOSOPHICAL ENQUIRY INTO THE ORIGIN OF OUR IDEAS OF THE SUBLIME AND BEAUTIFUL AND OTHER PRE-REVOLUTIONARY WRITINGS*. London: Penguin Books, 49–199.
- 1790 (1990): TÖPRENGÉSEK A FRANCIA FORRADALOMRÓL. Ford. Kontler László. Atlantisz–Medvetánc.
- Cassirer, Ernst (1953): THE PLATONIC RENAISSANCE IN ENGLAND. Translated by James E. Pettegrove. Edinburgh, London, etc.: Thomas Nelson and Sons Ltd.
- Cicero (2001): TUSCULAN DISPUTATIONS. Translated by J. E. King. Cambridge, MA, London: Harvard University Press. (Loeb Classical Library.)
- Descartes, René, 1637 (1992): ÉRTEKEZÉS A MÓDSZERRŐL. Ford. Szemere Samu, átdolg. Boros Gábor. IKON.
- Diderot, Denis, 1749 (1983): LEVÉL A VAKOKRÓL, AZOK HASZNÁLATÁRA, AKIK LÁTNAK. Ford. Győry János. In: Szigeti József (szerk.): VÁLOGATOTT FILOZÓFIAI MŰVEI. Akadémiai, 13–58.
- (1875): OEUVRÉS COMPLÈTES DE DIDEROT. Assézat, Par J. (éd.). Paris: Garnier Frères, Libraires-Éditeurs.
- Hume, David, 1779 (1947): DIALOGUES CONCERNING NATURAL RELIGION. Kemp Smith, Norman (ed.). London, Edinburgh, etc.: Thomas Nelson and Sons Ltd.
- Hurlbutt, Robert H. (1957): BERKELEY'S THEOLOGY. In: Pepper, Stephen C., Karl Aschenbrenner, Benson Mates (eds.): GEORGE BERKELEY LECTURES DELIVERED BEFORE THE PHILOSOPHICAL UNION OF

- THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA. Berkeley & Los Angeles, CA: The University of California Press, 106–121.
- Kline, A. David (1993): *BERKELEY'S DIVINE LANGUAGE ARGUMENT*. In: Berman, David (ed.): i. m. 185–199. (A tanulmány első megjelenése: 1987.)
- Lessing, Gotthold Ephraim, 1766 (1982): *LAOKOÓN VAGY A FESTÉSZET ÉS A KÖLTÉSZET HATÁRAIRÓL*. Ford. Vajda György Mihály. In: Balázs István (vál.): *VÁLOGATOTT ESZTÉTIKAI ÍRÁSAL*. Gondolat, 193–319.
- Ludassy Mária (2002): *MAGÁNHANGZÓK ÉS MATEMATIKA: ROUSSEAU ÉS CONDORCET TÖRTÉNELEMFILOZÓFIÁJA NYELVELMÉLETÜK TÜKRÉBEN*. *Holmi*, XIV (1): 58–72.
- Marin, Louis (1999): *SUBLIME POUSSIN*. Translated by Catherine Porter. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Mitchell, W. J. Thomas (1986): *ICONOLOGY. IMAGE, TEXT, IDEOLOGY*. Chicago, IL, London: The University of Chicago Press.
- Nerlich, Brigitte, Clarke, David D. (1996): *LANGUAGE, ACTION AND CONTEXT*. Philadelphia, PA: John Benjamins Publishing Company.
- Plótinosz (1986): *AZ EGYRŐL, A SZELEMRŐL ÉS A LÉLEKRŐL. VÁLOGATOTT ÍRÁSOK*. Ford. Horváth Judit és Perczel István. Európa.
- Rivers, Isabel (2000): *REASON, GRACE & SENTIMENT. A STUDY OF THE LANGUAGE OF RELIGION & ETHICS IN ENGLAND. 1660–1780. Volume II: SHAFTESBURY TO HUME*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shaftesbury, Lord, 1699 (1994): *ÉRTEKEZÉS AZ ERÉNYRŐL ÉS AZ ÉRDEMRŐL*. Ford. Aniot Judit. Kosuth.
- Struever, Nancy S. (1985): *THE CONVERSABLE WORLD: EIGHTEENTH-CENTURY TRANSFORMATIONS OF THE RELATION OF RHETORIC AND TRUTH*. In: Vickers, Brian and Nancy S. Struever: *RHETORIC AND THE PURSUIT OF TRUTH: LANGUAGE CHANGE IN THE SEVENTEENTH AND EIGHTEENTH CENTURIES*. Los Angeles, CA: William Andrews Clark Memorial Library, The University of California, 79–119.
- Townsend, Dabney (2000): *HUME'S AESTHETIC THEORY: TASTE AND SENTIMENT*. New York, NY, etc.: Routledge.
- Urmson, James Opie (1982): *BERKELEY*. Oxford, Toronto, Melbourne: Oxford University Press.
- (1993): *BERKELEY ON BEAUTY*. In: Berman, David (ed.): i. m. 179–184. (A tanulmány első megjelenése: 1985.)
- Warnock, Geoffrey J. (1982): *BERKELEY*. Oxford: Blackwell.

Kovács András Ferenc

ADY SZELLEME SZÓLNA

Hát ahogy csúfabb csodák jönnek,
Úgy írtam újra hitvány könyvet.

Ezt sem magamnak, s mégse másnak:
Csodátlan, szép önáltatásnak.

Nem harcnak, sem zsarolt békének:
Énekeim halott énjének.