

LACZHÁZI GYULA

Antropológia és közösségképzet Bessenyei György kései írásaiban (*A bihari remete, Tariménes utazása*)

A 17–18. századi gondolkodás egyik alapkérdése volt, vajon az emberi természetben az önzésen kívül megtalálhatók-e más alapvető, altruista késztetések. Hobbes, a francia moralisztika (például La Rochefoucauld), majd a 18. században Helvétius, d'Holbach, La Mettrie úgy vélték, az ember cselekedetei kizárólag az önzésen, az önérdeken, az önszereteten alapulnak. A német természetjog képviselői (Pufendorf, Thomasius, Wolff), a moral sense filozófusai vagy Rousseau viszont azt feltételezték, hogy az ember az önzésen kívül rendelkezik bizonyos altruista késztetésekkel, a másik iránti jóindulattal, részvétellel is.¹ Eltérő antropológiai elképzeléseiknek megfelelően e két csoport képviselői a társas létet is másképp értelmezték: előbbieket az emberi közösségek kialakulását és létezését is az érdekre vezették vissza, utóbbiak viszont a társas lét olyan modelljeit alakították ki, amelyekben az altruizmus és a másik iránti gyengéd érzések a meghatározók.² Társadalomtörténeti nézetben az altruista érzésre alapozott antropológia a privát szféra 18. században formálódó modelljéhez, a kiscsaláddhoz és a polgári nyilvánosság új tereihez köthető, míg az önérdek növekvő szerepe az antropológiai modellekben a társadalom részrendszereinek (a gazdaság, a politika) önállósodásával áll kapcsolatban.³ Az altruista antropológia és az érzésközpontú morál a 18. századi irodalomban is helyet kap – megjelenési formáit az irodalomtörténet az érzékenység fogalmával írja le.⁴ Mint azt Bíró Ferenc monográfiája részletesen dokumentálja, az ember természete, a társas lét alapjai a fiatal Bessenyeit is szenvedélyesen foglalkoztatták.⁵ A következő elemzés célja annak a kérdésnek a

1 A különböző antropológiai nézetekről áttekintést ad: Gerhard SAUDER, *Empfindsamkeit, 1, Voraussetzungen und Elemente*, Stuttgart, Metzler, 1974, 183–210; Jan ENGBERS, *Der ‚Moral-Sense‘ bei Gellert, Lessing und Wieland*, Heidelberg, Winter, 2001.

2 Szécsényi Endre lényegében e két modellt írta le a társasság és a társiasság fogalmát alkalmazva. SZÉCSÉNYI Endre, *Társiasság és tekintély: Esztétikai politika a 18. századi Angliában*, Bp., Osiris, 2002, 13–14. Szécsényi Pufendorfort a társasság képviselői között említi; ettől eltérően itt Pufendorfort azon gondolkodók közé sorolom, akik szerint az emberben az önzésen kívül más alapvető késztetések is vannak. Lásd erről később.

3 Lásd Jürgen HABERMAS, *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltása*, Bp., Osiris, 1993, 66–115. A luhmanni szociológia keretein belül a jelenség leírását adja: Marianne WILLEMS, *Individualität – ein bürgerliches Orientierungsmuster: Zur Epochencharakteristik von Empfindsamkeit und Sturm und Drang = Bürgerlichkeit im 18. Jahrhundert*, hg. Hans Edwin FRIEDRICH, Tübingen, Niemeyer, 2006, 171–200.

4 SAUDER, i. m.; DEBRECZENI Attila, *Tudós hazafiak és érzékeny emberek: Integráció és elkülönülés a XVIII. század végének magyar irodalmában*, Bp., Universitas, 2009, 121–122.

5 BÍRÓ Ferenc, *A fiatal Bessenyei és íróbarátai*, Bp., Akadémiai, 1976.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2014. CXVIII. évfolyam 1. szám

vizsgálata, hogy két fontos, és egymáshoz szorosan kapcsolódó kései, összegző jelle-
gű művében milyen álláspontot foglal el ezekben a kérdésekben.

1. A remete kérdései

A magányos egyén a 18. század kedvelt irodalmi és filozófiai témája volt. Népszerűségének egyik oka, hogy egyfajta irodalmi emberkísérlet terepeként funkcionálhatott, lehetővé tette az emberi természetre, a természet és a civilizáció különbségére vonatkozó elképzelések megfogalmazását.⁶ A társadalomtól elkülönülő egyén ugyanakkor a társadalom, a morál kritikus szemléletére is alkalmat adott. E tekintetben Rousseau civilizáció-kritikája jelentette a fő ösztönzést, jóllehet a filozófus maga egyáltalán nem szorgalmazta a természeti állapotba való visszatérést, mint azt a *Második értekezés* egyik jegyzete bizonyítja:

Ákikből pedig, akárcsak belőlem, a szenvedélyek örökre kiölték az eredendő egyszerűséget, akik többé nem képesek füveken és makkon élni, s nem lehetnek meg törvények és főemberek nélkül [...] iparkodjanak erényes módon élni, amire kötelezték magukat, midőn megismerkedtek az erényekkel, és iparkodjanak így kiérdemelni az erényes élet örök jutalmát; tiszteljék társadalmuk szent kötelekeit; szeressék felebarátaikat és minden erejükkel szolgálják őket; lelkiismeretesen engedelmeskedjenek a törvényeknek, a törvényhozóknak és a törvény szolgálóknak [...].⁷

A recepcióban mégis elterjedtté vált az az elképzelés, hogy Rousseau a társadalomból való kivonulásra buzdít, s a francia gondolkodót magát is magányos, melankolikus, sőt mizantróp remeteként képelték el.⁸ Habár a Rousseau-nak tulajdonított nézet többnyire elutasításra talált, a filozófus civilizáció-kritikus értekezései az emberi természetre és a társadalom jellegére vonatkozó viták katalizátorává váltak. A társadalmon kívüliség Bessenyeinél, *A bihari remetében* is az antropológiai és társadalomfilozófiai alapkérdésekre vonatkozó reflexió kiinduló helyzete: önzés és altruizmus, természetes és színlelt morál, magány és társaság alapvető kérdéseivel néz itt szembe a magyar bölcselő.

A bihari remetéhez hasonlóan magányos, a társaságból kivonuló hősöket Bessenyei korábbi műveiben is találhatunk. Ilyen a *Galant levelek* Lindorja és Parmeniója, akik a világot uraló színlelés és önzés elől húzódnak el, s akik közül a szerelem révén is csak Parmenió szabadulhat meg magányától; s ilyen *A filozófus* címszereplője is. Bíró Ferenc elemzése szerint a magány és a társas lét e művekben tükröződő dilemmája Bessenyei számára az erkölcs, illetve az önzés forrásának tekintett érzékenység közötti

6 Lásd Nicolas PETHES, *Zöglinge der Natur: Der literarische Menschenversuch des 18. Jahrhunderts*, Göttingen, Wallstein, 2007.

7 Jean-Jacques ROUSSEAU, *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről* = J.-J. R., *Értekezések és filozófiai levelek*, szerk. LUDASSY Mária, Bp., Magyar Helikon, 1978, 59–200, itt: 177.

8 Lásd pl. Johann Georg ZIMMERMANN, *Über die Einsamkeit*, 1, Troppau, 1785, 279.

(ekkor még) áthidalhatatlannak tűnő szakadékból fakad; s a kivezető megoldás nem más, mint hogy – miként azt a színdarab fiataljainak erkölcs iránti lelkesedése példázza – az erkölcs az érzékenység tárgyaként vagy céljaként tétéleződik, amit az tesz lehetővé, hogy a darab utópikus jellegű világában egy megnevesedett érzékenységről, emberi természetről van szó.⁹

A kora újkori szerelemkoncepciókat és antropológiai elképzeléseket figyelembe véve Bíró megállapításait azzal a megfigyeléssel egészíthetjük ki, hogy a *Galant levelek*ben nem csupán erkölcs és érzékenység szerencsés találkozásáról van szó, hanem arról is, hogy Parménió és Szidalisz kapcsolatában az interakció olyan újfajta eszménye körvonalazódik, amely különbözik a műbeli többi emberi kapcsolattól. Bódi Katalin megállapítása szerint a levélregényben a szerelem elleni, Lindort és Parméniót a magány választására készítő érvek a szerelemnek szenvedésként, betegséggként való felfogásán alapulnak.¹⁰ A szerelemnek szenvedélyként való felfogása azonban nem csak, sőt elsősorban nem az érzés testi folyamatként való felfogását jelenti a szövegben, hanem azt, hogy a szerelem hódításként, harcként értelmeződik. Berenisz természetének alapvonása a nyughatatlanság, az új siker utáni vágy; az állandó szeretetet, a hűséget unalmasnak találja, győzelmei által „hatalmasabb” kíván lenni; a filozófus meghódításának gondolata éppen azért fogalmazódik meg benne, mert hódító kedvének méltó tárgyat keres.¹¹ Ezt a felfogást osztja Lindor is; Parménió és Szidalisz kapcsolatában viszont a szerelem olyan alternatív elgondolása jelenik meg, amelynek a hűség és az állandóság a jellemzője, s amelyben így az erkölcs és az intim társas kapcsolat összeegyeztethetőnek mutatkozik. Leveleikben a hűséges és állandó szeretet feltételének mindketten a nagy szenvedélyek elkerülését nevezik, de a két hős megfogalmazásában az intim kapcsolat új modelljének antropológiai értelmezésében eltérő hangsúlyok jelennek meg. Szidalisz azt hangsúlyozza, hogy vonzalma a romboló szenvedéllyel szemben a nemes indulaton alapul: „Az indulatoknak nagy és vad tüze meghomályosítja az édes nyájasságot, rúttá tévén a szerelmet is. A nemes indulatok csendességbe izlenek örömet.”¹² A gyengéd érzés, a belső érzékenység Parménió leveleiben is helyet kap ugyan a szerelem jeleként, de ő ezekkel szemben is az ész uralmát tartja kívánatosnak, a szerelmet így okos szeretetként, a házasságot pedig az értelmi egyezésen alapuló viszonyként gondolva el.¹³ Szidalisz tehát az érzés, Parménió

9 Bíró, *i. m.*, 250–251.

10 Ezt emeli ki elemzésében BÓDI Katalin is: *Könny és tinta: A magyar levélregény és heroida történeti és poétikai háttere*, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2010, 200–209.

11 BESSENYEI György, *Galant levelek* = B. Gy., *Színművek*, kiad. BÍRÓ Ferenc, Bp., Akadémiai, 1990, 663–693; itt: 676–677.

12 *Uo.*, 683. Bessenyei műveit itt és a továbbiakban a kritikai kiadás alapján, de a könnyebb olvashatóság kedvéért a mai helyesíráshoz közelítő átírásban idézem; a magánhangzók hosszúságának jelölésében nem tértem el a kritikai kiadás szövegétől.

13 *Uo.*, 675, 686, 692. Penke Olga szerint Szidalisz „nem biztos abban, hogy a csendes, nyugodt boldogságot vagy a szenvedélyt tartja fontosnak a szerelemben”; s általában az ész és az érzelem nem mutatkozik összeegyeztethetőnek a műben. PENKE Olga, *A levélműfaj szerepe Bessenyei első alkotói korszakában = Aranyozás: Tanulmányok Korompay H. János hatvanadik születésnapjára*, szerk. FÓRIZS Gergely, Bp., reciti, 2009, 35–44, itt: 42. Ezzel szemben úgy gondolom, a Párménió és Szidalisz közötti vonzalom lényege éppen az e két princípium összeegyeztethetőségébe vetett hit. A szerelemkoncepciók történeti változását

pedig az értelem szerepét emeli ki, de mindkettőjük szavaiban felbukkan az az elképzelés is, hogy a szerelem és a házasság e modelljére végső soron a természetük, a születéstől adott tulajdonságaik alapján alkalmasak (ez azt is jelenti, hogy a nevelés, a műveltség nem minősül a házasságot motiváló tényezőnek). Antropológiai nézetben nem válik teljesen egyértelművé, milyen képességen, illetve a képességek milyen viszonyán alapul az intim kapcsolat újfajta, a szenvedélyes szerelem koncepciójától eltérő modellje – azt azonban kijelenthetjük, hogy a szerelem ezen modelljében a szenvedéllyel és a hódítással szemben az erény és a kölcsönösség a meghatározó.¹⁴

A fiatal Bessenyei szellemi fejlődését monografikusan elemző Bíró Ferenc eredményeit felhasználva a gondolkodói pálya íve az antropológiai alapfelfogás változásait szem előtt tartva a következőképpen összegezhető.¹⁵ Az ifjú testőrré döntő hatással volt a lélek testi meghatározottságának tétele, s egész filozófiai pályájának központi problémája a morál síkján az önzéssel azonosított fizikai érzékenység elméletének kidolgozása és filozófiai rendszerbe illesztése. Az önzésként értett érzékenység és a társadalmi lét összehangolására vonatkozóan már a korai írásokban megjelenik egy lehetőség; Popet követve az önzés kizárólagossága helyére a maga-szeretet és az értelem kettőse léphet.¹⁶ Bíró szerint a fiatal Bessenyei alapvető dilemmájából kivezető utat a művelődés eszménye, a társadalmi közegnek a kultúra által való átformálására, finomítására vonatkozó törekvés jelenti, egy olyan világ megteremtésének igénye, ahol az érzékenység és a társiaság követelményei nem kerülnek szükségszerűen ellentétbe egymással.¹⁷

Míg a pályakezdés idején Bessenyei gondolkodásában a természet rabságában sýnlődő egyén, az egyéni boldogság kérdése foglalt el központi helyet, a művelődési program megfogalmazásával a társadalmi dimenzió került előtérbe. A Bessenyei-szakirodalomban kevés olyan kísérlet van, amely az érett összegző írásokat a fiatal Bessenyei műveiben megfigyelhető, Bíró Ferenc által részletesen elemzett filozófiai dilemmák, az érzés és az értelem problematikájából közelítené meg. A pálya végén keletkezett művek közül a *Tariménes utazása* kapta a legnagyobb figyelmet, de Nagy Imre filológiai megállapításokban bővelkedő monográfiájában nem foglalkozik a műben körvonalala-

tekintve ez a józan (ésszerű vagy okos) szerelem eszményeként azonosítható, mely megtalálható például Gellert *Svéd grófnő* című regényében is. A józan szerelem fogalmát elméleti igénnyel Thomasius fogalmazta meg. A szerelemszemantika történetében elfoglalt helyéről lásd: Niklas LUHMANN, *Szerelem – szenvedély: Az intimitás kódolásáról*, ford. BOGNÁR Virág, Bp., Józsefvég Könyvműhely, 1997, 139.

14 A *Filozófusban*, a *Galant levelekkel* egy időben keletkezett komédiában Angyelika szavai ennek a filozófiai problémának a jelentőségét vonják kétségbe (V. játék, 5. jelenés): „Mi hát az érzés, s mi a gondolat? Nem tudom. Akármennyig okoskodnak az emberek, utoljára minden dolog végén csak az jön ki: nem tudom. Ezért a nemtudomért nem szükség annyit fáradni s a betegségig okoskodni.” BESSENYEI György, *A filozófus = Magyar drámaírók 16–18. század*, szerk. NAGY Péter, Bp., Szépirodalmi, 1981 (Magyar Remekírók), 835–911, itt: 902. A *Filozófusban* a *Galant levelektől* eltérően elsősorban nem az értelemmel ellentétes szenvedély, hanem a pusztán külsőségeken (vagyon, szépség, rang) alapuló szerelem és házasság jelenik meg negatívumként; ezzel szemben hangsúlyozzák a darab szereplői a belső értékek, az erény fontosságát. A kritika irányának eltérő volta dacára a két műben eszményként megjelenő szerelemkonceptió – az erényen és kölcsönösségen alapuló szerelem – azonosnak tekinthető.

15 Bíró, *i. m.*, 21–60.

16 *Uo.*, 53–55.

17 *Uo.*, 339.

zódó antropológiával, miképpen ezeknek *A bihari remetével* való kapcsolatával sem.¹⁸ A kései korszak bölcseleti műveit újabban Penke Olga elemezte több szempontból is, az ezekben megfogalmazódó politikai elképzelésekre és a szövegek műfaji jellemzőire egyaránt fényt vetve; az antropológiai kérdések szisztematikus tárgyalása azonban nem volt célja.¹⁹ Habár az emberi természet és a társas lét viszonya Bessenyeit számos művében foglalkoztatta, *A bihari remete* különös figyelmet érdemelhet, mivel itt igen részletes, az altruista késztetésekre is kiterjedő antropológiai gondolatmenetet találunk. E bölcseleti műben, miként a vele közel egy időben keletkezett *Tariménes utazásában*, nem a szerelemre vonatkozóan fogalmazódik meg az a kérdés, vajon lehetséges-e az erkölcs és a társas lét olyan modellje, amely az önzéstől különböző elveken nyugszik. Ugyanakkor azok az antropológiai kérdések, amelyek már a *Galant levelekben* felsejlenek – és amelyek *A filozófusban* is megoldatlanok maradtak –, a későbbi művekben is visszatérnek. A következő elemzés célja az e szövegekben körvonalazódó antropológiai és társadalomelméleti elképzelések vizsgálata, különös tekintettel az altruista késztetések és cselekedetek megítélésére.

A bihari remete kritikai kiadását sajtó alá rendező Kókay György szerint Bessenyei összegzését az tette lehetővé, hogy szerzője „végigelmélkedte a felvilágosodás legjelentősebb íróinak munkáit”, s „bár világosan kimutathatók rajta a francia és angol filozófiai hatások – végül mégis önálló alkotásnak tűnik”.²⁰ Penke Olga az értekezés legfőbb jellemzőjét Bessenyei személyes írásmódjában látja, s ezzel magyarázza azt is, hogy Bessenyei nem utal azokra a szerzőkre és művekre, akik ösztönözték, illetve akikkel polemizál.²¹ *A bihari remete* gondolatmenetének sok eleméről valóban kimutatható lenne, hogy a felvilágosodás kori filozófia egyik vagy másik tételét visszhangozza, azonban ilyenfajta filológiai elemzésnek önmagában nem lenne értelme, hiszen e gondolatokból Bessenyei egyéni rendszert formál. Az eszmetörténeti párhuzamok felderítése ugyanakkor mégis hasznos lehet, amennyiben a Bessenyei által kidolgozott elmélet jellegének megvilágítását szolgálja. *A bihari remete* elemzői eddig leginkább a műnek Rousseau gondolataihoz való viszonyával foglalkoztak. Eckhardt Sándor hívta fel a figyelmet az *Emil*, a szavojai káplán hitvallásának hatására; ezt a megfigyelést Penke Olga árnyalta, rámutatva, hogy a kezdeti hasonlóságok után Bessenyei gondolatmenete szembekerül Rousseau-éval. Kókay György azt is megállapította, hogy Bessenyei a *Második értekezés* teóriájával polemizálva elveti az értekezés természeti állapotra vonatkozó hipotéziseit.²² Ezt a megfigyelést érdemes lehet elmélyíteni, és a *Második érte-*

18 NAGY Imre, *Utazás egy regény körül: Bessenyei György „Tariménes utazása” című regényének filológiai elemzése*, Pécs, Pro Pannonia, 1998; illetve a kritikai kiadásban: BESSENYEI György, *Tariménes utazása*, kiad. NAGY Imre, Bp., Balassi, 1999, 11–107.

19 PENKE Olga, *Bessenyei György politikai gondolatai utolsó alkotói korszakában = Mihály napi köszöntő: Írások Ilia Mihály születésnapjára*, szerk. SALY Noémi, Szeged–Bp., Szegedi Tudományegyetem, 2000, 237–250; PENKE Olga, *Műfaji kísérletek Bessenyei György prózájában*, Debrecen, Egyetemi Kiadó, 2008, 214–248.

20 KÓKAY György, *Bevezetés = BESSENYEI György Összes művei 2: Prózai munkák 1802–1804*, kiad. KÓKAY György, Bp., Akadémiai, 1986, 54–55.

21 PENKE, *Műfaji kísérletek...*, i. m., 248.

22 KÓKAY, i. m., 57.

kezéssel alaposabban összevetni *A bihari remetét*. Jóllehet nyilvánvalóan éles különbség van a két szerző álláspontja között mind a természeti állapot kérdésében, mind a civilizáció és a tudományok megítélésében, hasonlóságok is felfedezhetők, így például az, hogy a francia filozófushoz hasonlóan Bessenyei is az emberi természetre vonatkozó feltevésekből vezeti le a társadalmi létre vonatkozó téziseit. E gondolatalakzathoz diszkurzív mintaként szolgálhatott számára a természetjogi hagyomány, mindenekelőtt Pufendorf természetjoga is, amely a bécsi udvarban nagyon pozitív fogadtatásra talált a 18. században.²³ *A bihari remete* antropológiai álláspontjának értelmezésekor Rousseau értekezése és a természetjog mellett mint ösztönző vitapozíciót figyelembe kell venni a materialistaként számon tartott filozófiai rendszereket is.

A bihari remete két része nehéz és zavarba ejtő olvasmány, s nemcsak azért, mert a felvilágosodás filozófiájának különböző gondolatai kavarnak benne, s a különböző gondolatkörből származó elképzelések olykor váratlan kapcsolatba lépnek, sajátos szintézist alkotva; hanem azért is, mert a világ folyásának magyarázatára vállalkozó filozófus gondolatmenetében az olvasó gyakran ütközhet egymásnak ellentmondó kijelentésekbe, egymás érvényességét kioltó tézisekbe. Ezek egyik fő forrását azok az antinómiák képezik, amelyek már a fiatalkori művekből is ismertek, s amelyek egy materialista, az ösztöntermészetre építő, csak azt elismerő antropológia, illetve az érzékenység és értelem, a természet és a nevelés kettősségén alapuló dualista felfogás közötti feloldatlan ellentétből fakadnak. A szövegben felbukkanó nézetek ellentmondásainak, a különböző álláspontok közötti ingadozásnak a háttérében a Bessenyei egész pályájára jellemző filozófiai vívódáson túl az is állhat, hogy a világ egyes jelenségeinek leírására, értelmezésére, illetve a követendő erkölcsi eszmény megfogalmazására az egyik vagy a másik modell bizonyult számára alkalmasabbnak. A szövegben megjelenő belső vívódás, gondolkodói kétségek és az ezekből fakadó ellentétek dacára összességében mégis azt állapíthatjuk meg, hogy *A bihari remete* az alapvető kérdésekben határozott álláspontot alakít ki; az ellentmondások nem annyira a következtetésekben érhetőek tetten, hanem azok levezetésében, az emberi cselekedetek antropológiai értelmezésében.

A bihari remete gondolati erőfeszítései alapvetően három fő kérdés tisztázására és megválaszolására irányulnak. A legáltalánosabb szinten a remete a „természet titkai”-nak, a világ működésének és az ember természetének a megértésére törekszik: mint az a bevezetőből kiderül, már ifjúságában ez a cél lebegett szemei előtt, s remeteségében is ezen fáradozik. Ennél konkrétabb kérdés a világ önzésétől elforduló remetéé: lehetséges-e olyan morál kialakítása, amely nem önzésen alapul, vagy amely legalábbis magasabb célok szolgálatába állítja az önzést? Ez a kérdés az értekezésben nemcsak absztrakt filozófiai problémaként van jelen, hanem mint a remete személyes életproblémája is artikulálódik: megválaszolásán múlik, visszatérhet-e a társadalomba, vagy sem. *A bihari remetének* műfaji szempontból érdekes vonása, hogy bár alapvetően értekező műről van szó, a filozófiai problémák tárgyalása fikatív narratív keretbe ágyazó-

23 A természetjog pufendorfi változata ösztönzőleg hatott Karl Anton Martinira, akinek bécsi előadásait Bessenyei hallgathatta is. Vö. PENKE, *Műfaji kísérletek...*, i. m., 214.

dik, s a szöveg ily módon a regényműfajjal is rokonságot tart.²⁴ A fikció szerint a remete nem a jelenben, hanem a közelebről meg nem határozott egykori „mesés időkbén” él, amikor az értelem fénye még csak néhány egymástól elszigetelt lélekben világított.²⁵ A korábban életét magányos tanulással töltő remete a társasági lét ürességével, környezete rosszindulatával szembesülve dönt amellett, hogy az emberek közötti „őgyelgést” a havasokba vonulással cseréli fel. Az élettörténetet vázoló elbeszélő azonban már a szöveg elején jelzi, hogy ez az elhatározás tévedésen, a remete erkölcsi nézeteinek fogyatékoságán, hibás voltán alapult, s ezt az azóta eltelt időben ő maga is belátta: „A Remete ilyen tévedésbe esvén fel nem vehette továbbá, hogy valóságos emberségből származott jótétemény kölcsönt nem kíván”.²⁶ Ennek a felismerésnek (és még több más filozófiai belátásnak) köszönhetően a remete elhatározza, hogy visszatér az emberek közé, és papnak áll. A műben erre valójában nem kerül sor, az elhatározás dacára a remete tovább folytatja magányos elmélkedéseit; mindössze annyi változás érzékelhető, hogy a világba való visszatérés szükségességének felismerése után gondolatai már nem annyira az emberi természet, mint a társadalom működése körül forognak. A mű végére a remete alakja eltűnik a szövegből, sorsáról az olvasó nem értesül. Habár a remete szerepeltetése korántsem alkot következetesen végigvitt keretet, a narratív történetváz alapján mégis kijelenthetjük, hogy a szöveg egy filozófiai felismerés bekövetkeztét is ábrázolja, egyfajta gondolkodásbeli fordulatot is színre visz. A remete elmélkedéseiben megfogalmazódó antropológiai nézetekre tekintettel viszont azt állapíthatjuk meg, hogy gondolatai már a „megtérés”, a tévedés felismerése utáni perspektívából fogalmazódnak meg, s az emberi természetre és a társadalomra vonatkozó – a szöveg gerincét képező – eszmefuttatás nem annyira a világtól elvonuló gondolkodó, hanem a közösségbe visszatérni szándékozó bölcs nézeteit tükrözi.

A *bihari remete* válasznak tekinthető arra a kérdésre is, amely a szöveg végén olvasható jegyzet szerint egy életrajzi élményhez, a szerzőnek a nagyváradi bíróságon az elítéltekkel történt találkozásához köthető:

Ezen emberi kép alatt élő fenevadak rémitő bűneiket vasban voncolván előttem, azon kezdettem elmélkedni, hogy köztöm s köztök a különbséget mi teszi. Természet, ország törvénye, vallás, lelkiismeretnek igazsága, emberség, becsület, szánakozás, mely dolgoknak ezen fenevadakban semmi nyomok nem tanáltatott, fejemben mind öszvezarodtak.²⁷

24 Penke Olga ezen kívül az önéletrajzként való olvasás lehetőségét is részletesen vizsgálja – habár ő maga is elismeri, hogy az önéletrajz legtágabban vett definíciója sem alkalmazható a szövegre. A szövegbeli remete, valamint Bessenyei élethelyzete és filozófiai kérdései között természetesen nem nehéz hasonlóságokat felfedezni. PENKE, *Műfaji kísérletek...*, i. m., 231–248.

25 Penke Olga szerint a remete fiktív alakjának megformálásában Rousseau *Emilje* (*A szavojai káplán hitvallása*) lehetett Bessenyei mintája. Úgy látja, hogy a remete esetében nem maszkról van szó, mint Rousseau-nál, hanem arról, hogy a hang megsokszorozása, elbeszélőre és remetére való szétosztása az énség árnyaltabb megfogalmazását, a kételyek szóhoz juttatását teszi lehetővé Bessenyei számára. Vö. PENKE, *Műfaji kísérletek...*, i. m., 239–240. A fikciós keret emellett alkalmas ad a személyes hang oly módon való alkalmazására, hogy egyúttal – legalábbis formailag – jól érzékelhető distancia is teremtdjék a szerző és a fiktív remete között.

26 BESSENYEI, *A bihari remete*, 376.

27 *Uo.*, 474.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2014. CXVIII. évfolyam 1. szám

Mint azt Szauder József és Kókay György is kiemeli, ez a (feltehetően valóban megtörtént) eset ugyan tekinthető az írásra készített konkrét oknak, de a mű keletkezése nem magyarázható kizárólag ezzel az epizóddal: Bessenyei tudatosan készült értekezésének megírására, amely szervesen illeszkedik a korszak nagy összegző munkáinak sorába.²⁸ A rabokkal való találkozást azért tarthatjuk kulcsfontosságúnak, mert annak az alapvető kérdésnek a megfogalmazásához vezet, vajon mivel magyarázható az, hogy egyesek a közösség normáit követve élnek, míg mások megszegik az erkölcsi szabályokat. A nagyon szűkszavúan előadott történet többféle következtetésre is alapot adhat, mindenesetre a szöveg egészét figyelembe véve azt biztosan kijelenthetjük, hogy a rabok látványa nem azt a kérdést veti fel, mi teszi az embert fenevaddá – miként azt Kókay állítja –, hanem azt, vajon a fenevad természetű ember miképpen élhet mégis közösségben.²⁹ Az epizód tehát az emberi természetben rejlő, a rabokban megnyilvánuló vadság és a társadalom eszméje közötti ellentétben való elmélkedés elindítójaként tűnik relevánsnak.

2. Az önzés elemzése

A jelen erkölcseiről adott diagnózis lényegét illetően Bessenyei írása hasonlít a *Második értekezés* társadalombírálatára, hiszen az önmagát szándékosan a társadalmon kívülre helyező remete a társadalmi viszonyokra mindenekelőtt azért tekint kritikusan, mert úgy látja, hogy azok az önzésen alapulnak. A *bihari remete* antropológiai rendszerében az önzés az emberi természet egyik alapvető, több szempontból elemzett vonása. Azt a fiatal Bessenyei számára is központi belátást, hogy az ember érzékenységének kiszolgáltatott lény, a század végére a francia forradalom tapasztalata megerősítette és elmélyítette: a forradalom Bessenyeinek és minden más kortárs megfigyelőnek azt bizonyította, hogy az ember teljes szabadságban csak ösztöneinek engedelmessé válva fenevad.³⁰ Az emberi önzésre vonatkozó tétel alapvetően két fő jelentéskörben fogalmazódik meg a *bihari remete*-ben. Jelenti egyrészt a fizikai ösztönök kielégítésére, az anyagi javak megszerzésére vonatkozó törekvést, mely a javak korlátozott volta miatt szükségszerűen ellentétbe kerül mások hasonló igyekezetével. Az önzésnek ez a jelentésköre az érzékenység materialista jellegű felfogásába illeszkedik, a testi érzékenységének kiszolgáltatott ember képzetéből származik.³¹ Másrészt az önzés képzeletbeli javak, megbecsülés, elismerés megszerzésében is megnyilvánul: ez a társadalmi ember jellemzője, s a színlelés, a hatalom- és pozícióharc forrása. Az *értelemnek keresésében* Bessenyei a „csak ő legyen ember”, a „csak magam ember” kifejezéseket vezeti be a társasági ember önzésének leírására, azt panaszolva,

28 KÓKAY, *i. m.*, 53–54.

29 *Uo.*, 56.

30 „Én az emberekhez nem bízom, és őket fene állatoknak nézem magok ellen.” BESSENYEI, *A bihari remete*, 463.

31 *Uo.*, 445.

hogy az ilyen típusú emberek száma igen megsokasodott saját korában.³² Az önzés két megjelenési formáját Bessenyei nem választja következetesen szét, a társaságbeli ember viselkedésének vizsgálata után például azt állapítja meg, hogy a leírt viselkedési formák „a test érzékenységének vágyódásaibul származnak”, jóllehet nyilvánvalóan olyan magatartási módokról van szó, amelyekben az értelem, az okoskodás, a képzelet fontos szerepet kap.³³

A fiatal Bessenyei az érzékenység, az önzés materialista jellegű értelmezését az önérdék vezette világ bírálatával kapcsolta össze; elméleti pozíciója lehetővé tette számára a színlelés elítélését, ugyanakkor pozitív alternatíva kialakítására nem volt alkalmas, mivel – Bíró Ferenc megfogalmazása szerint – „így a *leleplezés* egyet jelent az *igazolással*, hogy a gonoszsgot láthatóvá tegye, szükségszerűnek, »természetes«-nek kell bemutatnia azt”.³⁴ Az önzésen alapuló társasági élet bírálatára és az önzés szükségszerű, természetes, érzékenységből fakadó voltának hangoztatása közötti ellentét *A bihari remete* soraiban is felfedezhető. A két jelentéskört azonban Bessenyei a természetjogot idéző érvelés keretében összefüggésbe hozza a természeti állapot és a polgári állapot közötti különbséggel is, jóllehet *A bihari remete* inkább csak utal erre:

A természet ujjal mutatja, hogy az emberek egymás segedelmére vannak születve: azonban gyűlölik, ölik, vágják, üldözik magokat. Szakassz el egy embert a társaságtul; zárd külön a kietlenségre: a legnyomorultabb állapotot fogod benne tanálni. Az ember egymásnak irigye: titkos, hol nyilván való ellensége, és egymás nélkül nem lehet.³⁵

Ezt a tömörsége miatt nehezen értelmezhető gondolatsort *Az értelem keresése* valamivel részletesebb, a természeti állapot emberének kiszolgáltatottságát árnyaltabban ábrázoló fejtegetései teszik világossá:

Valaki senkitől és semmitől függeni nem akar, szüntelen retteg, hogy utolsó veszedelme fejére honnan s merről száll: azt hozzá tevén, hogy bizonyos eledelét ma vagy holnap mi-
ben kaphatja meg, tudni neki nem lehet. Tudod, hogy az örökké való rettegés és minden felől vett halálos félelem életünkön e világon a legnagyobb despot és legkegyetlenebb uralkodás formája. Ehhez járulván a gyakorta való hosszas éhség, kinézheted, hogy a társaságbeli értelem nélkül élő emberek sokkal szorosabb rabságban és függésben vannak magok által magokban, mint ha a legszabadabb királyi hatalom alatt élnének.³⁶

E gondolatmenetből nemcsak az világlik ki, hogy a természeti állapot Bessenyei szerint a kiszolgáltatottságot jelenti, hanem arra is fény derül, hogy a társadalmi szerződés – mint az értelem műve – kiragadja az embert „ösztoneinek baromi

32 *Uo.*, 509–510.

33 *Uo.*, 432.

34 BÍRÓ, *i. m.*, 177.

35 BESSENYEI, *A bihari remete*, 400.

36 *Uo.*, 506.

állapotjából”, s a szerződés után „az indulatok mint fenevadak egymással szembe nem szökhetnek, hogy a nagyobb erő mindenütt veszesse a gyengébbet”.³⁷ A természeti állapotban tehát az ember – miként Hobbes-nál – fenevad, társaival állandó harcot folytat; a kiszolgáltatottság és az önzés egyidejű feltételezése azonban Pufendorféval is rokonítja Bessenyeinek a természeti állapotra vonatkozó elképzelését.³⁸ Pufendorf Hobbes-szal összhangban az önszeretetet, az önfenntartás ösztönét (*amor sui*) az ember alapvető késztetésének tekinti. Az önszeretet önmagában erkölcsi szempontból semleges ösztön, amely azonban mások megkárosítására serkenthet, ha az önfenntartáson túlmutató vágyakat szül. Az ember egyik alapvető jellemzője éppen az, hogy – intellektuális képességei révén – különösen nagy mértékben képes másoknak kárt okozni. Mindez megfelel Hobbes sötét emberképének. Pufendorf azonban az önfenntartás ösztöne mellett más alapvető antropológiai késztetéseket is feltételez: az ember alapvető jellemzői közé tartozik, hogy nemcsak kárt tud okozni embertársainak, de hasznukra is lehet; s természetéből eredően mások segítségére, támogatására van utalva (*imbecillitas*).³⁹ Az embernek ezekből az alapvető tulajdonságaiból együttesen következik Pufendorf szerint a természet-jog legfőbb törvénye, minden más törvény forrása: az egyénnek, amennyire lehetsége van, kötelessége a békés társasság előmozdítása és megőrzése, a közösség javának elősegítése – úgy, hogy az összhangban legyen az emberiség céljával is. (Ez utóbbi kitételrel kizárja, hogy pl. a tolvajok szövetségét a természet törvényének megtestesüléseként lehessen értelmezni).⁴⁰

A polgári társadalomban az állam szintjén az ész képviselő törvények gátat szabnak az önzésnek, s ha megszüntetni nem is tudják azt, jelentősen korlátozzák működését; ugyanakkor a polgári társadalom létrejöttével az önzésnek egy új változata is kialakul:

Az ember eddig gyakorlott dühösségének míveiből kivetkezik, széjjel néz, hallgat, leül, hol cselekedetében, magaviseletében mértékletességet mutat. De az indulatnak gorma, vad, erőszakos és szentelen cselekedetei helyett hitetés, titkos árulás, hazugság, hamis esküvés, értelmes csalás, vakító hízelkedés, lopás, árulás és szüntelen való tetetés állanak fel. A maga megkülönböztetésre, nyereségre, hatalomra való vágyódás a szívből ki nem töröltettek. Az ember törvénye alatt is csak úgy akar mindent, mint

37 *Uo.*

38 A természeti állapot állandó harcra való jellemzése a *Természet világában* is megtalálható. Vö. PENKE, *Bessenyei György...*, i. m., 238.

39 A *De officio* összefoglalása szerint: „Sic igitur homo jam est animal sui conservandi studiosissimum, per se egenum, sine auxilio sui similium servari impotens, ad multa commoda promovenda maxime idoneum; idem tamen juxta malitiosum, petulans et facile irritabile, ac ad noxam alteri inferendam pronum non minus quam validum. Unde colligitur, eidem ut sit salvus, necessum esse, ut sit sociabilis, id est, ut cum sui similibus conjugatur, et adversus illos ita se gerat, ut ne isti probabilem causam accipiant eum laedendi, sed potius ejusdem commode servare et promovere velint.” Samuel PUFENDORF, *De officio hominis et civis juxta legem naturalem*, Londini, 1737, 179. (I, 3, VII.)

40 „Cuilibet homini, quantum in se, colendam et servandam esse socialitatem.” *De Officio*, I, 3, IX; valamint: „cuilibet homini, quantum in se, colendam et servandam esse pacificam adversos alios socialitatem, indoli et scopo generis humani in universum congruentem”. PUFENDORF, *De jure naturae*, II, 3, XV.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2014. CXVIII. évfolyam 1. szám

azelőtt, hanem mutatni, mondani nem meri. [...] Bizonyos tekintetben az értelem mindenkit tettetés, hitetés alá zárt.⁴¹

Az önzés itt tehát nem ösztönként, hanem az értelem műveként jelenik meg. Az önzésnek ez a Rousseau-i önszeretet és önzés (amour de soi és amour propre) különbségére hasonlító kettőssége annyiban különbözik a francia filozófus rendszerétől, hogy míg a *Második értekezés* szerint az amour propre már a szerződés előtt, az emberek társas életének kibontakozásával kialakul, addig Bessenyei felfogásában, mely szerint az emberek mindig is társasan élnek, az önzés megjelenése a törvény tiltásának következménye. Morálfilozófiai szempontból ez utóbbi álláspont azzal a következménnyel jár, hogy a polgári társadalomban csak az önzés bizonyos fajtái büntethetők és büntetendők a törvény által, a fenti idézetben leírt bűnök nagy része azonban nem: a hízékedés, a színlelés, a hatalomra és nyereségre vágyódás csupán morális szempontból ítéltető el – azaz a polgári társadalom nemcsak a törvények megjelenésével jár, hanem jog és morál szétválásával is.

Az erkölcsi bűnök elterjedtségének konstatálása nem a remete végső szava; ez a diagnózis készítette a társadalom elhagyására, de elmélkedéseinek tétje többek között éppen egy olyan magatartási minta fellelése, amely mentes ezektől a bűnöktől, de mégsem jár szükségszerűen teljes izolációval.⁴²

3. Antropológia: érzés és értelem

Bessenyei maga élete legnehezebb feladatának nevezte *A bihari remete* megírását, s a nehézség okát nemcsak a tárgy bonyolultságában látta, hanem abban is, hogy vállalkozása a magyar kultúrában előzmények nélküli. Arra nézve, hogy pontosan mi munkája újdonsága, nem ad eligazítást, s e szöveget nem is lehet egyértelműen valamely tudományágba vagy a korszakban kedvelt szövegtípusba sorolni. A mű célját a szerző úgy jelöli ki, hogy benne az „egész emberi természetet (extractusba) rövid summába” veszi⁴³ – antropológiai összegzést kíván tehát adni, de olyan antropológiáról van szó, amelyben az egyén képességeinek tárgyalása az ember társadalmi, politikai létének elemzésébe illeszkedik.

Olyan mintákat, ahol az emberi természetre vonatkozó feltevések a társadalom által az egyénnel szemben támasztott elvárások, a társadalomban élő egyén viselkedésének leírásával fonódnak össze, Bessenyei a természetjogi hagyományban és Rousseau *Második értekezésében* találkozott. E lehetséges mintáktól eltérően azonban *A bihari remete*-ben az emberi természetre és a társadalomra vonatkozó okfejtések történeti beágyazottsága nem tűnik meghatározónak; Rousseau *Második értekezésétől* eltérően

41 BESSENYEI, *A bihari remete*, 507.

42 Fel lehetne tenni a kérdést, hogy a remete mint a társadalomtól izolált egyén, miért nem válik kiszolgáltatottá és önzővé. Nyilvánvalóan már remetesége megkezdésekor is különbözik az emberek zömétől: azon kevesek közé tartozik, akikben megvan az értelem fénye.

43 BESSENYEI, *A bihari remete*, 474.

A *bihari remete* gondolatmenete nem egy nagyívű történetfilozófiai elbeszélésen alapul, s a természetjognak a természeti állapotot tárgyaló elméleteitől is különbözik, hiszen a remete azt hangsúlyozza, hogy nem kíván a régmúlt állapotokkal foglalkozni: „Nem azt kívánom vizsgálni, hogy a természet milyen volt valaha, hanem hogy milyen most.”⁴⁴ A mű alcíme – „a világ így megyen” – éppen az emberi természet változatlanságára és önző voltára utal. A történetfilozófia és az ember természeti állapotára vonatkozó feltevések azonban – a remete ilyen jellegű kijelentései ellenére – mégsem hiányoznak teljesen *A bihari remete* két részéből sem. Az e szövegekben megjelenő, a társadalom kialakulását értelmező elmélet a természetjogi hagyományt követő szerződéselmélet, mely az emberiség történetét két fázisra, a szerződés előtti *status naturalis*ra és a szerződés utáni *status civilis*re osztja. A szerződés utáni állapotra vonatkozóan a szövegben megfogalmazódik egy olyan történetfilozófiai elképzelés is, amely szerint a civilizáció története az értelem világának növekedéseként értelmezhető. Bessenyei alaptétele, az emberi természet állandósága tehát nem jelenti mindenfajta változás tagadását: a szokások változnak, finomodnak, s ezért lehetséges a viszonyok javulásáról is beszélni.⁴⁵ Sőt, az antropológiai eszmefuttatás háttérben – ha csak jelzésszerűen is – felsejlik egy alapvetően optimista történetfilozófia, hiszen a remete azt állítja, hogy az európai történelem során „az Emberi Nemzet értelmének világa lassan-lassan, időről időre nevedett”, s az értelem fényének további kiterjesztése elérendő jövőbeni célként jelenik meg.⁴⁶

A bihari remete antropológiája két képességre, az érzékenységre és az értelemre vagy észre épül, de mivel az érzékenységen belül elkülöníti a szánakozást (és általában az altruista késztetéseket), talán helyesebb három alapképességről beszélni. E három, az emberrel vele született képesség viszonya igen összetett, és nem mindig mentes az ellentmondásoktól. Érdemes ezért alaposabban is megvizsgálni, milyen kijelentéseket tartalmaz a szöveg az emberi természetet illetően, s hogy ezeknek milyen morálfilozófiai és politikai tétjei vannak. Az antropológiai elmélet kiindulópontja – miként a szavojai káplánál – test és lélek, érzés és gondolat kettőssége: „Testem, lelkem van hát – ezekkel egyetemben érzésem is, és józan okosság által való ítélet tételem. Innen indulok el.”⁴⁷ Bessenyei gondolkodásának jellemzője már a fiatalkori írásokban is test és lélek szoros összetartozásának, a lélek testi meghatározottságának hangsúlyozása volt. Érzés és gondolkodás, test és lélek a bihari remete számára is elválaszthatatlanként tételeződik – a korai pályaszakasz alaptételét idéző belátást *Az értelemnek keresése* fejtí

44 *Uo.*, 446.

45 Ez a gondolat korábban megjelent pl. a *Magyar Nézőben* is. Lásd erről: BÍRÓ Ferenc, *A szétszórt rendszer = A szétszórt rendszer: Tanulmányok Bessenyei György életművéről*, szerk. CSORBA Sándor, Nyíregyháza, Bessenyei, 1998, 26–35; itt: 33.

46 BESSENYEI, *A bihari remete*, 416. A mindentudó elbeszélő és a remete szólamának egybefonódása azt is jelenti, hogy a remete elmélkedéseiben olyan tudás is megjelenik, amelynek nem lehetne birtokában: így például a régmúltban élő remete tudja, hogy a halála utáni időszakban az értelem fénye egyre nőtt.

47 *Uo.*, 380.

ki részletesen.⁴⁸ A remete az emberi természet kutatásához szükséges biztos alapot a két princípium közül az érzésben leli fel, s a descartes-i *cogito ergo sum* szemben azt állítja: „Vagyok, mert érzem magamat”.⁴⁹ Penke Olga szerint Bessenyei itt a szavojai káplán hitvallásában fellelhető gondolatot visszhangozza.⁵⁰ A kijelentés valóban hasonlónak tűnik Rousseau alaptéziséhez, de érdemes alaposabban is megvizsgálni, miről van szó, mit is ért érzésen az egyik és a másik szerző. Rousseau ugyanis a morális értelemben vett érzést tekinti a létezés alapjának, Bessenyeinél azonban a kérdés korántsem egyértelmű. Mindenekelőtt azért, mert az *érzés*, *érzékenység* fogalmak nála egyaránt jelentik a fizikai ösztönt, illetve a vágyat és az érzelmeket. Rousseau a fizikai, illetve a morális érzés fogalmait használva különíti el az emberi késztetések két csoportját,⁵¹ Bessenyei azonban nem tesz következetesen különbséget az érzés két fajtája között, habár erkölcsi szempontból másképpen ítéli meg ezeket. (Az érzelmelek következetes elkülönítése csak a 18. században ment végbe: Bessenyei pozíciója a maga korában korántsem egyedi.⁵²) A „vagyok, mert érzem magamat” kijelentés magyarázatában a remete egyaránt hivatkozik az érzés mindkét változatára; majd a szánakozásról, azaz egy erkölcsi érzésről kezd el részletesen beszélni; *A bihari remete* további fejezeteiben azonban a fizikai érzékenységet, vagyis az önzést tekinti az ember alapvető jellemzőjének, a szánakozásról már nem esik szó. Bessenyei tehát Rousseau-hoz hasonlóan elutasítja a karteziánus pozíciót – amely az én alapjának a gondolkodást tekinti –, de saját elgondolásában a materialista felfogás és a Rousseau-éval rokon érzelmek koncepció egyaránt felfedezhető.

Az érzésnek, az érzékenységnek vágyként, kívánásként, a létfenntartásra vonatkozó ösztönként való felfogása Bessenyei korábbi írásaiból jól ismert; s a maga-szerettként, egoizmusként értett érzékenység mellett már a korai művekben megjelenik az értelem is, mint az érzékenységet, az önzést megregulázni hivatott tényező.⁵³ Ez a

48 A lélek halhatatlanságát azonban Bessenyei annak ellenére sem veti el, hogy az tapasztalatilag nem igazolható. *A bihari remete* lélektanfilozófiájának materializmusát már Mátrai László kiemelte. MÁTRAI László, *Gondolat és szabadság*, Bp., Magvető, 1961, 255–279; itt: 260.

49 BESSENYEI, *A bihari remete*, 389.

50 PENKE, *Műfaji kísérletek...*, i. m., 241.

51 A kései *Dialógusok*nak az érzékenységre vonatkozó meghatározása világosan mutatja a különbséget. Eszerint az érzékenység minden cselekvés alapelve, és alapvetően két változata van: a fizikai, szervi érzékenység, amely teljesen passzív, csak a test és a faj fenntartása a célja a gyönyör és a fájdalom révén; valamint az aktív vagy morális érzékenység, amely révén az egyén másokkal teremt érzelmi kapcsolatot. Ez utóbbi pozitív és negatív módon egyaránt működhet, vonzást és taszítást is jelenthet. A pozitív morális érzékenység a gyengéd, szeretettel érzések forrása, az erkölcsi érzékenység negatív változatából viszont a kegyetlen, gyűlölködő érzések fakadnak. A két változat közötti különbséget Rousseau úgy is megfogalmazza, hogy a pozitív érzelmek az önszeretetből születnek, a negatívak pedig az önzésből. Míg az előbbieket Rousseau közvetlennek tekinti, az utóbbiakat a reflexió termékeként írja le, s végső soron a civilizációt tekinti felelősnek kialakulásukért. J.-J. ROUSSEAU, *Rousseau juge Jean-Jacques* = J.-J. ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*, IV., Paris, Firmin Didot, 1868, 1–158; itt: 67.

52 Vö. Philip STEWART, *L'invention du sentiment: roman et économie affective au XVIII^e siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 2010, 179.

53 Ez az a pont, ahol *A bihari remete* elutasítja Helvétius materialista rendszerét: „Ennél fogva vette az érzés az értelmet üzőbe, honnan következett, hogy némelyek, mint Helvétius is, az érzést és az elmét egynek vették. De nem igaz.” BESSENYEI, *A bihari remete*, 404.

kettősség a remete antropológiájában is központi szerepet kap: „Mi teszi az embert emberré? Indulatinak rabsága. Mi teszi barommá? Ösztöneinek szabadsága.”⁵⁴ Az értelemnek nemcsak ellenőrző, szabályozó – tehát az érzéshez képest utólagos – funkciója van, hanem kezdeményező szerepe is lehet, mivel maga is képes feltűzelné az érzékenységet: „sokkal többféle és veszedelmesebb az érzésnek függése az értelem alatt, mint a gondolatnak a test alatt”.⁵⁵ A *bihari remete* antropológiai vizsgálódásaiban jelentős teret kap érzés és értelem összjátékának elemzése. A mai pszichológiai elméletek felől közelítve azt állapíthatjuk meg, hogy Bessenyei ezekben a fejtegetésekben két különböző jelenség leírására tesz kísérletet: a közvetlen kielégülésre törő fizikai ösztönök, illetve a nem közvetlen kielégülést célzó vágyak és az ehhez kapcsolódó érzések egyaránt érzés és értelem összjátékaként jelennek meg elméletében. A vágnak és az ebből eredő érzelmeknek azt az alapjellemezőjét, hogy azok nem elégíthetők ki, olykor a képzelet működésével is kapcsolatba hozza; de ezt a fogalmat nem alkalmazza következetesen, a vágy működését inkább az okoskodásra igyekszik visszavezetni.⁵⁶

Értelem és érzés viszonyára vonatkozóan az értekezés ellentmondásos megállapításokat tartalmaz, és az első, illetve a második rész ellentétes következtetésre jut. A *bihari remete*ben az értelem végül – függetlenül attól, hogy kezdeményező vagy korrigáló-ellenőrző szerepet kap érzékenység és értelem összjátékában – morálfilozófiai szempontból magasabb rendű képességként tételeződik: feladata, hogy az emberi természethez szükségszerűen hozzátartozó érzékenységet jó célok szolgálatába állítsa, megfelelő irányba terelje. Fizikai érzékenység és értelem kettőssége így az ösztön és a vágy elemzése során olyan hagyományos morálfilozófiai állásponthez vezet, amelyben az értelem képezi az erkölcs alapját. Az értelem lehetőségeit illetően A *bihari remete* második része sokkal pesszimistább: itt azt olvashatjuk, hogy a tapasztalat szerint az okoskodás, az értelem nem győzheti le a természetet, az emberben az értelem gyengébb, mint az érzés.⁵⁷ Az, hogy az adott egyénben a kétféle, az önző és az altruista érzékenység közül melyik a meghatározó, ki jószívű, ki nem, születéstől fogva adott, és a véletlenül múlik: Az értelemnek keresése tehát determinista álláspontot képvisel az emberi természetet illetően. Az első álláspont szerint a vétkek – habár a cselekedetek ösztönzője mindig az érzés – az értelem hibájából erednek;⁵⁸ a második szerint viszont a vétkek eredete az érzésben keresendő.⁵⁹

54 *Uo.*, 453.

55 *Uo.*, 410.

56 „Úgy látszik, hogy már a természet mindenütt meg van elégedve, és hallgat ott, hol a képzelődés magát kívánságaiban és szükségeiben véghetetlennek lenni mutatja.” *Uo.*, 402.

57 A filozófus arra a belátásra jut, hogy „senkinek sincsen e világon rossz születéséből és veszett erkölcséből kigyógyító tehetsége az eszében: következőképpen, hogy az ember önnön természetiben feltanált jóságát, adakozását sat. soha sem nagy eszének, nagy tudományának, hanem a természet jól tevő kezének hálálja [...]”. *Uo.*, 494. Később még élesebben fogalmaz: az ember „ösztöneitől vonattatik vakon”; „Az ember mindég érzékenyebb állat, mint okos”. *Uo.*, 496–497.

58 „Nem a lélek igazsága változik önnön természetiben gonoszsággá a gonosztévőben, hanem értelmének setétsége közt téved el.” *Uo.*, 414.

59 „Mindezen okok szerint elfojthatatlan és elleneállhatatlan szembetűnő igazság, hogy jó, rossz cselekedet, gonoszság, ártatlanság mind érzékenységéből származzanak.” *Uo.*, 447.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2014. CXVIII. évfolyam 1. szám

Két, egymástól eltérő antropológiai és morálfilozófiai pozíció rajzolódik ki *A bihari remetében*, illetve *Az értelem keresésében*: az első szerint az ész uralma kívánatos és lehetséges, a második szerint viszont az ember kiszolgáltatott érzékenysége, s az ész ezzel szemben tehetetlen. Ezzel a kettősséggel további ambivalenciák függnék össze. Kétféle válasz körvonalazódik arra a kérdésre is, vajon az emberek közötti különbségek oka az érzésben vagy az értelemben keresendő-e. Olvashatunk olyan kijelentést, amely szerint az érzékenység mindenkinben egyforma, csak az egyének (természettől, születéstől adott) értelmi képességei különbözöek.⁶⁰ *Az értelemnek keresésében* viszont azt állítja a filozófus, hogy az emberek természetét érzékenységük (születéstől adott) különbözősége határozza meg, s ennek eloszlása véletlenszerű.⁶¹ Hasonlóan kettősnek mutatkozik a nevelés megítélése is: az első pozíció szerint a nevelés megváltoztathatja az erkölcsöket;⁶² a determinista álláspont szerint viszont nem.⁶³ E kettősségeknek, az antropológiai elképzelések ellentmondásos voltának oka elsősorban az lehet, hogy a különböző modellek Bessenyei gondolkodásának kétféle irányultságában mutatkoznak hasznosnak: az önzésen alapuló erkölcsi koncepció a társadalom elemzésére és bírálatára alkalmas, de ennek keretei között nem fogalmazható meg valamilyen, a társadalomban való értelmes létet megalapozó alternatíva, pozitív eszmény. A remete társadalomhoz való viszonyának szempontjából a legfontosabb az a – még részletesebben vizsgálandó – kérdés, vajon vannak-e olyan cselekedetek, amelyek nem érzékenységen, azaz önzésen alapulnak; e kérdés megválaszolásához egy további antropológiai alapképességet is figyelembe kell venni.

4. Antropológia: szánakozás

A bihari remetében az érzékenység nemcsak mint az önzés forrása jelenik meg, hanem az altruizmus alapjaként is. Az elmékedéseikhez biztos kiindulópontot az érzésben találó remete – saját maga érzéseinek megfigyeléséből – a szánakozás alapvető szerepének felismeréséhez jut el:

Akármely cselekedetemet fontoljam lelkemben, mely jó és igaz, mind szánakozásra mutat. Annyira, hogy ha ezen indulatot az Isten keze a természet által szívünkbe nem oltotta volna, értelmünknek minden okoskodása mellett is mindnyájan ragadozó farkasok volnánk. Lehetetlen lenne az igazságnak szánakozás nélkül fenn állani. Mentül

60 „Csupán az érzékenységnek világában az élő állat mind egy”; illetve: „Az embernek dicsősége, és azzal együtt országos érdeme az értelem világában adták fel magukat”. *Uo.*, 413.

61 „...érdemed soha sem a magad okosságébéli munkájára, hanem a vakon szülő természetnek fogantató-sodkor reád vetett kockájára tartozik”. *Uo.*, 495.

62 „Innen van, hogy a tanult ember emberséges; a tudatlan embertelen erőszakos, vagy gyáva és idétlen, mely utolsó siralmas tulajdonság jószág helyett látszik benne lenni, mivel kötelességének megfontolásából érdemet magának nem szerezhet.” *Uo.*, 443.

63 „De micsoda születéssel gaz embert tett a tudomány valaha emberséges emberré?” *Uo.*, 468.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2014. CXVIII. évfolyam 1. szám

kevesebb valakiben a szánakozás, annál igazságtalanabb. Mely szerint világos, hogy az igazság és szánakozás érzésünkben ugyanazon egy dolgot teszik.⁶⁴

Abban, hogy az érzésnek és a szánakozásnak antropológiai jelentőséget tulajdonítson, Bessenyeit az *Emil* mellett a *Második értekezés* is ösztönözhetette, azonban a részvét *A bihari remetében* nem ugyanazt jelenti, mint Rousseau-nál, ahol előbb a természeti állapotban az önszeretet mellett, majd később az önzés ellenében hat az együttérzés. Bessenyei a szánakozáson alapuló lelkiismeretet először a tudományon és nevelésen alapulóval állítja szembe arra hivatkozva, hogy a szánakozás univerzális antropológiai jellemző, míg a tudomány és a nevelés különböző igazságokat tartalmaz, nem egységes, s nem ad egyetemes normát. Később, *Az értelemnek keresésében* a felebaráti segítségről, az adakozásról szólva az altruizmus az értelemmel kerül ellentétbe: a filozófus azt hangsúlyozza, hogy az altruizmus természeti ösztönből, az emberrel vele született hajlandóságból, és nem meggondolásból ered (az ember csak áztatja magát azzal, hogy eszére, bölcsességére hallgat), csupán „szánakozó, gyenge és érzékenyen született szívünkre tartozik”.⁶⁵ *A bihari remetében* tehát a szánakozásra való képesség a neveléssel alkot ellentétet, s az önzés nem a szánakozással, hanem az értelemmel áll szemben; *Az értelemnek keresése* modelljében viszont az értelem nem kap igazi szerepet, a szánakozás pedig az önzés ellentétéként jelenik meg – önzésen természeti ösztönt és nem célracionális cselekvést (tehát inkább a rousseau-i amour de soi-t, mintsem az amour propre-t) értve.

A szánakozást Bessenyei az emberrel vele született késztetésként határozza meg, ösztönnek, az értelem működését megelőzőnek nevezi.⁶⁶ A mások szerencsétlensége iránt érzett részvét létrejöttének leírásakor azonban azt állítja, hogy az nem közvetlenül keletkezik a szerencsétlenség láttán, hanem a reflexió közbelépésével alakul ki: „Magamra gondolva a bennem megilletődött érzés által elragadtatom [...]”.⁶⁷ Hasonló értelemben nyilatkozik a remete egy másik szöveghelyen is: „Szánom magamat, mely szánakozást szomszédom iránt is kiterjesztek, midőn szenyvedni látom.”⁶⁸ Habár ezek a megállapítások nem adnak részletes leírást a szánakozás működéséről, annyi világosan kiolvasható belőlük, hogy ez az érzés, amennyiben másokra irányul, a gondolkodás közvetítésével jön létre. Egy további szöveghely az altruista cselekedeteket egyenesen az érzés és az értelem összjátékából eredezteti:

Érzem, hogy ha jót tesznek életemmel, vigasztalásomra van: örömét szüli szívemnek. Más is úgy érzi. Teremtsünk hát vigasztalást, örömet az emberekben, mond a nagy lélek magában testének, hadd örvendjenek nekünk és önnön életeknek. Eszerint munkálkodik itt is az érzékenység az értelemben eszközlésképpen, és nem egyenesen magában, hogy ő álljon meg mégis fundamentomúl mindenütt.⁶⁹

64 *Uo.*, 391.

65 *Uo.*, 494.

66 *Uo.*, 481.

67 *Uo.*, 390.

68 *Uo.*, 392.

69 *Uo.*, 412.

Itt ugyan nem kimondottan a részvétről van szó, de ez az idézet is jól mutatja, hogy az altruista cselekedetek általában nem valamely prereflexív ösztönből vezethetők le. Ha azonban az értelem is helyet kap az altruista cselekedetekben, akkor ez a rendszer összeomlásával fenyeget, hiszen így a szánakozás nem lehet az értelem ellentéte, sőt kérdéses, hogy az önzés nem kap-e teret akkor, amikor az együttérző önmagára vonatkoztatja mások szerencsétlenségét.⁷⁰ A két vázolt antropológiai modellből eltérő válasz következik arra a kérdésre is, vajon lehet-e a szánakozás az önzésen alapuló morál alternatívája. A *bihari remete* szerint ez az érzés lehet ugyan jó cselekedetekre ösztönző késztetés, de a morál végső soron nem ezen, hanem az értelem ítéletén nyugszik. Az *értelemnek keresésében* viszont azért kétséges, hogy alapulhat-e az erkölcs a szánakozáson, mert az itt kifejtett rendszer szerint a véletlenül múlik, hogy valaki rendelkezik-e ezzel a képességgel, vagy sem.

Ha az együttérzés működés módjára és antropológiai státuszára vonatkozóan nem is lehet pontos következtetéseket levonni a szövegből, annyit bizonyosan megállapíthatunk, hogy az érzékenység egyaránt lehet az altruizmus és az egoizmus kútforrása: az érzékenység kétféle fogalmának megfelelően az ember egyrészt önző – önzésen itt nemcsak a minimálisan az önfenntartáshoz szükséges önszeretetet értve, hanem a másokkal való versengést és az ebből fakadó érzelmeket is –, másrészt érzékeny természetében a jóság is adva van. Azt a kérdést, hogy e két ösztön hogyan viszonyul

70 E két probléma persze nem csak Bessenyei írásában jelenik meg: Rousseau-nál is felfedezhető a részvét prereflexív, illetve reflexív megítélésének kettőssége. A természeti ember szánakozását, részvétét Rousseau először úgy jellemzi, mint olyan spontán reakciót, amelyet a szenvedés látványa vált ki; a részvét minden elmélkedést megelőző érzelmi felindulás. Az értekezésben azonban a részvétnak egy másik koncepciója is megfogalmazódik. Eszerint a részvét a szenvedővel való azonosulás, ami nem jelent mást, mint hogy az együtt érző egyén a szenvedő helyébe áll; ez azonban előfeltételezi a szenvedő és a részvevő közötti különbség tudatát. A részvét kétféle fogalmának egymáshoz való viszonya többféle módon is értelmezhető. Tekinthető olyan inkoherenciának, amelyet Rousseau később, *A nyelvek eredetéről* írt értekezésben megszüntetett (LUDASSY Mária, *Utószó* = J.-J. ROUSSEAU, *Értekezések és filozófiai levelek*, szerk. LUDASSY Mária, Bp., Magyar Helikon, 1978, 829). Létezik olyan felfogás is, amely szerint a *Második értekezés* kijelentései nem ellentmondásosak, csupán történetileg más állapotra vonatkoznak: a szánalom prereflexív a természeti állapotban, a társadalomban élő embernél azonban már azonosuláson alapul, s így a reflexió is részét képezi. (Pierre FORCE, *Self-Interest before Adam Smith: A Genealogy of Economic Science*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2003, 7–47.) Ez az értekezés történeti elbeszélése szerint egy olyan korban következik be, amely még a természeti állapot része, a polgári állapot előtti átmeneti kor, s egyfajta aranykort testesít meg, amikor a civilizáció még kevésbé deformálta az emberi természetet. A reflexív részvét kialakulása így párhuzamos az önszeretetnek önzéssé való degenerálódásával, s mindkettő a társadalom kialakulásával jelenik meg. Rousseau értelemelméletét történeti perspektívában vizsgálva Wolfgang Matzat arra mutatott rá, hogy a filozófus erőfeszítései az affektivitás olyan újfajta, az érzelmeket a lélek pozitív képességeiként megragadó elméletének kidolgozására irányulnak, amely éppen az érzelmeik erkölcsi megítélésében tér el a korábbi értelemkoncepcióktól. Ebben a megközelítésben az affektivitás pozitív koncepciójának kialakítására vonatkozó kísérletek ellentmondásai az újítás nehézségeiként értelmezhetők. (Wolfgang MATZAT, *Diskursgeschichte der Leidenschaft: Zur Affektmodellierung im französischen Roman von Rousseau bis Balzac*, Tübingen, Narr, 1990, 31–41.) A részvét-fogalom kettőssége nemcsak a *Második értekezés*ben jelenik meg, hanem az *Emil* nevelésre vonatkozó előírásaiban is: a részvét egyrészt természetes késztetés, másrészt a nevelés által kell kialakítani.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2014. CXVIII. évfolyam 1. szám

egymáshoz, *A bihari remete* nyíltan nem teszi fel. Úgy tűnik, hogy a társadalom leírásában az ember fenevad természete meghatározó; arra nézve, hogy a természetes jószág mennyiben érvényesül a valós társadalomban, Bessenyeinek nincsenek illúziói: „De mégis, e rovásra ne ess szerencsétlenségbe, ha elkerülheted, mert széjjel szaladnak mellőled rajtad szánakozva, s meg nem segítve”.⁷¹ A szánakozás, az altruizmus így inkább a negatív kordiagnózissal szembeszegezni kívánt, vágyott morál lehetséges elemeként képzelhető el.

5. Közjó

Az antropológiai érdeklődés *A bihari remete*-ben társadalomelméleti és morálfilozófiai megfontolásokkal ötvöződik, s az emberi természet feltárására irányuló törekvés az egyén és a társadalom viszonyára vonatkozó kérdésbe torkollik. Az önzésként értett érzékenység társadalomba való integrálását, érzékenység és erkölcs harmonizálását a közjónak a modern természetjogban jól ismert fogalma teszi lehetővé: a polgári társadalomban a köz javának elősegítésén való munkálkodás lehet erkölcsileg pozitív cselekedet.⁷² A világba visszatérő remete azt ismeri fel, hogy a társiasság, a mások javának előmozdítása képezheti a boldogság forrását:

Mi szül érdemet? Az a cselekedet, mely a közboldogságnak, uralkodó erőnek, akár embertársamnak segedelmére szolgál [...]. Én különösen [értsd: külön – L. Gy.], elrejtett magánosságomban mit cselekszem? Ülök, hallgatok, könyörgök, bütölök. Ezekon kívül szolgálatjára másnak nem vagyok.⁷³

A másokért való munkálkodás követelménye a természetjogi elméleteknek is központi eleme volt.⁷⁴ Elhatározása előtt a remete a természetjogi hagyománynak megfelelően „társaságbéli kötelesség”-nek nevezi a „mások iránti jóságos cselekedet”-eket;⁷⁵ az értekezés egészére azonban az jellemző, hogy Bessenyei e hagyománytól eltérően az egyén perspektívájából vizsgálódik, s az érdem keresésének lehetőségeit kutatva igyekszik

71 *Uo.*, 439.

72 A közjónak Bessenyei programjában elfoglalt központi helyéről lásd: Bíró, *A szétszórt rendszer*, i. m., 32.

73 *Uo.*, 427.

74 Például Wolffnál: „Ein Mensch ist verbunden dem anderen mit seinem Vermögen, seiner Arbeit, seiner Hülffe und seinem Exempel vielfältig zu dienen. Und die Pflichten gegen andere, die man in der Moral abhandelt, bekräftigen solches zur Gnüge insgesamt. Da er nun dieser Verbindlichkeit kein Gnügen thun kan, wenn er vor sich allein in der Einsamkeit lebet, ja auch in der Einsamkeit seinen eigenen Zustand nicht so vollkommen machen kann, als wenn er unter andern Menschen lebet, den er doch so vollkommen zu machen verbunden, als nur möglich ist: so darff er nicht vor sich wie die Thiere von andern Menschen abgesondert leben. Vielmehr sind die Menschen verbunden neben einander zu leben, damit einer des andern Glückseligkeit befördern kann, so viel an ihm ist.” Christian WOLFF, *Vernünfftige Gedanken vom gesellschaftlichen Leben der Menschen*, Frankfurt und Leipzig, 1736⁴, 1–2 (§. 1).

75 BESSENYEI, *A bihari remete*, 427. A kötelességek hármas rendjének ismertetése Samuel Pufendorf *De officio* című műve I. könyvének 4–6. fejezeteiben olvasható.

bizonyítani a közjó szolgálatának szükségességét, érzékenység és erkölcs összeegyeztetőségét. Ennek a bizonyításnak a tétje nagy, hiszen a remete akkor térhet vissza a társadalomba, ha igazoltnak véli, hogy érzékenység és erkölcs a közjó fogalmában összeegyeztethető. *A bihari remete* és *Az értelemnek keresése* egyaránt alaptételként kezeli, hogy a közjóért való fáradozás és az így szerzett hírnév minőségileg különbözik a dicsőség és a megbecsülés keresésének más, önzésen alapuló módjaitól (habár a kételyek itt sem hiányoznak).⁷⁶ Az érvelés azonban eltérő a két szövegben: *A bihari remete* szerint az értelem ismeri fel a helyes célokat és irányítja ennek megfelelően az érzékenységet;⁷⁷ *Az értelemnek keresése* szerint végső soron a véletlenül múlik, hogy az ösztöneinek kiszolgáltatott ember altruista cselekedeteket hajt-e végre, vagy pusztán önző céljainak él.⁷⁸ Ennek megfelelően kétféle válasz adható arra a kérdésre is, mi magyarázza, hogy egyesek fenevadként, önző módon élnek, míg mások a köz javát szolgálják: egyrészt az, hogy a bűnök az értelem fogyatékoságának tulajdoníthatók, másrészt viszont az, hogy az emberek eltérő érzékeny természete sarkallja különböző cselekedeteket. A kétféle magyarázatban közös, hogy a közjó felismerését és a közjó szolgálatát nem tekinti mindenki számára nyitott lehetőségnek; az emberrel vele született – s egyénenként különböző – adottságoknak tulajdonítja a morálisan helyesnek ítélt cselekvésre való képességet.

A bihari remete szerint az emberekben természettől fogva csak a lelkiismeret közös, képességeik nagyon eltérőek, s a nevelés – habár bizonyos bűnök kiküszöbölésére, megelőzésére alkalmas – ezen alapvetően nem változtathat. A képességek egyenlőtlen eloszlására, a nevelés lehetőségeinek korlátaira vonatkozó megállapításokhoz hasonlóakat La Mettrie-nél és d'Holbachnál olvashatunk; különbözik viszont Besenyei álláspontja Helvétiusétól, aki a képességek közel azonos voltát tételezi fel, és a vagyoni egyenlőtlenségek, a társadalmi státusz, illetve az egyéni lehetőségek közöt-

76 Egy jellemző megfogalmazás: „Nohát, midőn az ember csak kötelességeinek elkövetésére mozdul meg, és abból önként származik dicsősége, az ilyen felemeltetésben bölcsesség, emberség lakozik. De mihent valaki csupán csak nevének kihírelését és mások felett való nagyságát veszi célul magának, emberség, okosság és jóindulat nélkül dolgozik [...]”. BESSENYEI, *A bihari remete*, 499. Ezzel a problémával már Bethlen Miklós is viaskodott, amikor a valóságos becsületet próbálta elhatárolni a világi becsülettől, a jó hírtől. „A világi becsület nem egyéb, hanem az embereknek elméjükben egymásról való ítéletek és vélekedések [...]” – írja; ezzel szemben a valóságos becsület a lelkiismeretben gyökerezik, Isten és a felebarátok szeretetén alapul. Vö. BETHLEN Miklós *Önéletírása* = KEMÉNY János és BETHLEN Miklós *Művei*, kiad. V. WINDISCH Éva, Bp., Szépirodalmi, 1980 (Magyar Remekírók), 411. A közjó fogalma Besenyeinél azt a szerepet veszi át, amelyet Bethlennél Isten, a lelki üdvözülés töltött be (nem véletlen, hogy Besenyei is az üdvözülés kontextusában tárgyalja a kérdést).

77 A legfontosabb szöveghelyek: „A hírnek, névnek kívánása csupán gondolatban terem”; „Valamint a testtől szomjúságát, úgy az elmétől is a dicsőségre való vágyódását elvenni nem lehet”; „ha a jóban való hírnek-névnek kívánása az értelem világában fel nem tanálthatatna, a társaságbéli köz jó sehol fel nem állhatna”; „A dicsőségnak kívánása tehát értelem, nem érzés”. BESSENYEI, *A bihari remete*, 409–412.

78 Besenyei a kockadobás metaforáját is használja: „az ember önnön természetiben feltanált jóságát, adakozását sat. soha sem nagy eszének, nagy tudományának, hanem a természet jól tévő kezének hálálja”; „érdemed soha sem a magad okosságbéli munkájára, hanem a vakon szülő természetnek fogantatásodkor reád vetett kockájára tartozik, mely játék oly mélységes setéten esik, hová a Nagy Természet szemén kívül látás és viláosság bé nem hathat”. *Uo.*, 495.

ti összefüggésekre helyezi a hangsúlyt. Helvétiuszal szemben Bessenyei materializmus metafizikai jellegű, a lélek testi meghatározottságára vonatkozik, a materiális életkörülmények emberre gyakorolt hatása kívül esik érdeklődési körén, az emberek közötti életkörülménybeli eltéréseket természettől adottnak tekinti. Mai szemszögből nézve az alapvető képességek születéstől való különbségének feltételezése egyértelműen konzervatív vonásnak nevezhető; ám saját korának kontextusába helyezve az is megállapítható, hogy e felfogás legalábbis magában rejtja a közjóért való munkálkodás lehetőségének a származástól függetlenített elgondolását. Amennyiben Bessenyei antropológiai koncepcióját nem politikai szempontból ítéljük meg, az egyénnel vele született képességek különbözőségében olyan tényezőt láthatunk, amely az érzékeny ember fogalmával mutat hasonlóságokat, hiszen az emberek Bessenyei szerint is kétfélek: egy részük együttérzésre, altruizmusra képes, míg mások kizárólag az önzés princípiumát követik. A nagyváradi rabokkal való találkozás során felmerült kérdésre (mi az oka, hogy egyesek erkölcsösen élnek, mások pedig nem) lényegében azt a választ kapjuk, hogy az emberek természettől fogva nem egyenlők képességeik tekintetében: a kérdést így *A bihari remete* tulajdonképpen nem válaszolja meg, hanem antropológiai alaptétellel formálja. A remete szerint az emberek jelentős része természettől fogva önző, születésétől fogva és megváltoztathatatlanul buta és rossz szívű; javaslata ezért a fenevadak megregulázása, az okosak és jószívűek uralma megfelelő törvények között, az abszolút uralkodó hatalma alatt. Bessenyei így a felvilágosult abszolútizmus elméletét adja – szemei előtt azonban (mint azt *Tariménes utazása* című regénye is bizonyítja) egy eszményi, a valóságban nem létező monarchia lebeg.

Összefoglalóan azt állapíthatjuk meg, hogy *A bihari remete* antropológiai fejtegetéseiben két álláspont körvonalazódik. Az egyik szerint az embert csak az önzés vezérli, s a társadalom feladata ennek kordában tartása. A másik szerint az önzésen kívül az emberben más alapkészlet is van, s az ész és az önzés összhangja lehetővé teszi a közjó felismerését és szolgálatát. A bihari remete elmélkedéseiben megjelenik az érzésre alapozott erkölcs lehetősége, de ennek státusza – az antropológiai elvek ellentmondásos voltából adódóan – bizonytalan. A szánakozás, az érzés szerepe egyik rendszerben sem tekinthető megnyugtatóan tisztázottnak: az elsőben azért, mert a jószívűség itt természeti adottság, megléte a véletlenül múlik, egyesek rendelkeznek vele, mások viszont nem; a másodikban azért, mert a szánakozás ugyan a reflexiót megelőzően határozta meg, de mégis az ész irányítása alá van rendelve. A szövegben a két modell egymás mellett van jelen, az előbbi inkább a világ leírását, elemzését és bírálatát teszi lehetővé, a második pedig egy vágyott eszmény artikulálását. A társadalom szerveződése szempontjából az állapítható meg, hogy egyik pozíció sem azonosítható a társiassággal (a fogalom Szécsényi által meghatározott jelentésében), hiszen a társadalom mindkét elgondolás szerint alapvetően racionális elveken, s nem az altruista érzésen, a szánakozáson vagy a jószívűségen alapul.

Az értekezés szövegében a magánnyal szemben a falusi papságot választó remete a másokért való munkálkodás fontosságának felismerését, az altruista morált testesíti meg; de a szöveg végén olvasható jegyzet értelmében magának *A bihari remetének* a megírása is a hazának tett szolgálatként, a közjó előmozdításáért végzett fáradozásoként

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2014. CXVIII. évfolyam 1. szám

fogható fel. A *bihari remete* így az altruista cselekvés két módját is megfogalmazza: ezek közül az utóbbi, a közjónak a gondolkodással való szolgálata a *Tariménes utazásá-*ban is megjelenik, a filozófus Trézéni alakjában.

6. A Tariménes utazása *antropológiai gondolatai*

A *bihari remete* filozófiai tételei közül igen sokat felfedezhetünk a vele egy időben készült nagy műben, az ideális – a létező birodalommal semmiképp sem azonos – monarchiát bemutató *Tariménes utazásában* is. A regényben olvasható, az emberi természetre és az erkölcsre vonatkozó gondolatmenetek nemcsak megismétlik, hanem sokszor árnyalják vagy új elemekkel gazdagítják a *bihari remete*ben megfogalmazott téziseket. E párhuzamok szisztematikus számbavétele itt nem lehet feladat, s önmagában új belátásokkal nem is kecsegtet; csupán néhány olyan mozzanatra szükséges rámutatni, amelyek kiegészítik, megvilágítják az értekezés eddig tárgyalt antropológiai gondolatait. Általánosságban a két szöveg kapcsolatáról azt lehet megállapítani, hogy – habár számos gondolati párhuzam van közöttük – a regényben a társadalomra és az emberi természetre vonatkozó fejtegetések különböző szereplők magyarázataiban jelennek meg.⁷⁹ Ez a megoldás lehetővé teszi, hogy az antropológiai elmélet belső ellentmondásai az egyes szereplők véleményének különbözőségként fogalmazódjanak meg.

Az olykor kételyeket keltő ellentmondások dacára a *Tariménes utazása* alapvetően mégiscsak az ideális állam meglehetősen határozott kontúrokkal rendelkező leírására tesz kísérletet. Totoposz eszményi volta jelentős mértékben az uralkodó jellemének köszönhető. Az érzékenység, az érzésre alapozott morálszemantika problémakörében vizsgálódva Artenist különösen az teszi érdekessé, hogy uralkodói erényei között a közjó értelemre alapozott szolgálata mellett az érzés, a szánakozás képessége is helyet kap. A szánakozás a *bihari remete* antropológiai rendszerében meglehetősen bizonytalan státuszú; lehetséges haszna az uralkodással összefüggésben merül fel, a remete azonban arra is rámutat, hogy az együttérzésre – annak korlátozott hatókörére tekintettel – önmagában nem alapozható az állam irányítása: „Már amit nem lát, nem hall, azon nem szánakozhatik. Egy birodalomnak népét egy szem nem lát-hatja, következik, hogy annak boldogságát csak az értelemnek világa módolhatja”.⁸⁰ Ez a megállapítás értelem és érzés dialektikájába illeszkedik, s azzal a tanulsággal

79 Ezt a regény több elemzője is megállapította. Vö. NAGY Imre, *A regény utóélete* = BESSENYEI György, *Tariménes utazása*, kiad. NAGY Imre, Bp., Balassi, 1999, 85–108; itt: 106. Szauder József megfogalmazása szerint: „Az ellentmondásokban mozgó elmélet most regényhősök szembenállásában konkretizálódott.” SZAUDER József, *Bessenyei György*, Bp., Művelt Nép, 1953, 131. Ezt Szauder 1953-ban megjelent könyvének *Tariménes*-fejezetében (a lukácsi realizmuselmélet alapján) végső soron esztétikai hibaként értékeli, azzal az indokkal, hogy az egységes világlátás hiánya megakadályozza Bessenyeit abban, hogy eljusson a valóság realista ábrázolásához. SZAUDER, *Bessenyei...*, 141–142. Az itt követett gondolatmenet szerint a nézetek ellentmondásos volta nem hiba, hanem egy sajátos (különböző antropológiai elgondolásokat ütköztető) regénytípus és az olvasó intellektuális reflexióját feltételező befogadási mód alapja.

80 BESSENYEI, *A bihari remete*, 412.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2014. CXVIII. évfolyam 1. szám

jár, hogy csak a két képesség együttes működése biztosíthatja a közjó előmozdítását. A regény első könyvében Artenis és Tariménes beszélgetésében kerül elő az a kérdés, vajon az uralkodónak kell-e szájalmat éreznie a szegények és a nyomorultak iránt. Tariménes szerint az emberek önzők, ezért a törvények és az uralkodó elsőrendű feladata, hogy megfékezze az önzést: „a halandókon való szájalkozás nincs már szokásban a hatalmagnál”; Artenis viszont azt az álláspontot képviseli, hogy az „elme és okoskodás megtévedhet, de az érzés soha se”, és ezért a jó uralkodó szívében viseli alattvalói sorsát.⁸¹ Artenis az állam célját az alattvalók jólétének és boldogságának növelésében látja, s a szájalkozás az ő esetében szintén erre sarkalló tényező. Ez alapján az uralkodónót az érzékeny hősök rokonának is tekinthetjük, de az érzékeny regények hőseihez képest igen fontos különbség, hogy személyében az együttérzés elsősorban nem valamilyen privát morál részeként jelenik meg; nem a társadalom tagjait horizontálisan összekötő együttérzésről van szó, hanem a társadalomban vertikálisan és egy irányban, felülről lefelé működő erőről. Trézéni ugyan a Jajgádia elfoglalása után tartott beszédében azt hangoztatja, hogy a jótettek az állam polgárai közötti kapcsolatban is kívánatosak,⁸² a valóság azonban azt mutatja, hogy a totoposzi polgárok altruista cselekedetei nem valamilyen erkölcsi érzékből, önzetlen jóságból fakadnak: a Kirakadesnek elkóborolt nyáját visszaszolgáltató totoposziak az evilági és a túlvilági büntetéstől való félelmet nevezik meg tettük okaként, illetve arra hivatkoznak, hogy hasonló esetben ők is ugyanilyen elbánásra számíthatnak, tehát önérdelkekre alapozva cselekedtek.⁸³

Az emberi természetre vonatkozóan *A bihari remetéhez* hasonlóan a regényben is különböző nézetek fogalmazódnak meg. Artenis szerint az emberek (legalábbis az uralkodók) cselekedeteit az határozza meg, hogy jószívűnek vagy kegyetlennek születnek-e.⁸⁴ Trézéni viszont azt állítja, hogy az altruizmus alapja nem a szív, hanem az értelem; az emberek ugyan önzők, de a tudomány, a nevelés korlátozhatja önzésüket, s a bölcsök (ezek közé saját magát is beleértve, sőt elsősorban saját magára gondolva) az okosság révén képesek felismerni a közjó szolgálatának követelményét.⁸⁵ Az egoizmust Trézéni és Artenis is az ember alapjellemzőjének tekinti,⁸⁶ de szerintük vannak, akiknek a cselekedeteit az altruizmus irányítja: Trézéni szerint ezek a bölcsök, Artenis szerint a jó, szájalkozásra képes uralkodó. Az altruizmust másképp magyarázzák: Artenis az érzésre, Trézéni pedig az észre alapozva értelmezi, de mindketten megkülönböztetik az altruizmusra képes keveseket az alapvetően önző többségtől.⁸⁷ Artenis és Trézéni

81 BESSENYEI György, *Tariménes útazása*, kiad. NAGY Imre, Bp., Balassi, 1999, 145–146.

82 *Uo.*, 529.

83 *Uo.*, 373.

84 *Uo.*, 232.

85 *Uo.*, 183–184.

86 Artemis: „Tudta, hogy az egymás iránt való emberi szeretet csak addig terjed, míg haszonvételek egymásba nem ütköznek. [...] A valóságos emberi kötelességet nem sok ember érti, és még kevesebb érzi. Kinek-kinek a maga haszna ült mélyen alá a szívében, melynél fogva egyedülvalóságát vévén tárgyának, felebarátiért lenni nem érkezik, sem akar.” *Uo.*, 218.

87 Az altruizmus a természetjogi hagyományban kötelesség, a moral sense filozófiában az emberi természet alapkészletének, a materialista filozófusoknál pedig racionális belátás eredménye. Trézéni szavai-

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2014. CXVIII. évfolyam 1. szám

státuszából adódóan az altruista morál a *Tariménes utazásában* egyúttal az állam hivatalos eszményeként jelenik meg, ez az eszmény azonban más szereplők perspektívájából a valóságtól igencsak távolinak tűnik.

Az Artenis országának ideális jellegével szemben megfogalmazódó kételyek fő – de nem kizárólagos – forrása a regényben a Kirakades figurája: nézőpontja legalábbis átmenetileg kétségeket ébreszthet arra vonatkozóan, Totoposz társadalmi berendezkedése valóban megfelel-e az emberi természetnek. A természeti állapotot megidéző vadember szerepeltetése olyan perspektívát nyit meg a regényben, amely a múlt erkölcsi vizsgálatát elutasító *Bihari remetéből* nagyrészt hiányzott, s ez a nézőpont lehetővé teszi olyan, a totoposzi államban és *A bihari remete* antropológiájában egyaránt alapvető értékek megkérdőjelezését, mint a közjő: „Kicsoda nevezte közöttetek legelőször a közönséges nyomorúságot közönséges boldogságnak? A közönséges rabságot közönséges szabadságnak?”⁸⁸ Ez a gondolat, tehát hogy a társadalom az ember természetes érzékenységének elfojtásán, korlátozásán alapul, *Az értelemnek keresése* lapjain is felbukkan a *status naturalis* és a *status civilis* összehasonlításakor; az értekezés tárgyilagosságot megállapítását azonban a Kirakades éles kritikává fordítja át. De nemcsak a vadember ad hangot a modern racionalizmus bírálatainak, hanem Trézéni szövegében is megjelennek a fejlődés gondolatával szembeni kételyek:

[...] az ember minden próbái mellett is, melyekkel magán segíteni kíván, nyomorult. Mivelhogya szólhat, magát nagyra beszéli fel, s értelmével egyéb állatokon uralkodik: de ezen uralkodó értelmet az emberi természet oly drágán fizeti, hogy egy fillérral sem ér többet; mely szerint világi boldogságára nézve csak ott van az ember is, ahol a többi állat.⁸⁹

A bihari remetében felsejülő optimista történetfilozófiával összevetve ezeket a kijelentéseket láthatjuk, hogy Bessenyei gondolkodása a haladás eszméjére vonatkozóan is ellentmondásos.

A vadember perspektívájához köthető legerősebben az anyagi egyenlőtlenségek megkérdőjelezése, az a szociális érzékenység is, amely *A bihari remetéből* teljesen hiányzik. Legmegrázóbb példája ennek az elszegényedett, adósságokba keveredett, keresetét elvesztő öngyilkos, akinek holttestére a Kirakades a gyümölcsösben sétálva bukkan.⁹⁰ A Kirakades szemében az öngyilkos szerencsétlensége érvényteleníti a totoposzi társadalom biztosította közboldogságról korábban hallott eszmefuttatásokat, s – mint azt Szauder József is kiemeli – kifakadására az ország bölcsé nem

ban az altruizmus kötelességként és racionális belátásként való felfogására utaló megfogalmazások is felfedezhetők. Trézéni ugyanakkor önmagának ellentmondva azt is állítja, hogy az önzésként értett, az ember alapkészítésének tekintett érzékenységet semmi nem korlátozhatja: „az érzékeny természetnek elleneállhatatlan ereje”. *Uo.*, 182.

88 *Uo.*, 199.

89 *Uo.*, 210.

90 *Uo.*, 200.

tud választ adni;⁹¹ nem alkalmas a felmerült kétségek elosztatására Kukumedóniás megjegyzése sem, miszerint nem minden hasonló sorsú totoposzi végez magával, s ezért az öngyilkosság okának nem a szerencsétlen körülményeit, hanem testi vagy lelki betegségét kell tekinteni. Érdeemes lehet itt még egyszer felidézni azt a nagyváradi rabokkal való találkozást, melyet Bessenyei *A bihari remeté*ben említ, hiszen ez hasonlóságot mutat az öngyilkos regénybeli megpillantásával: mindkét esetben a társadalmi normákat megszegő s a közjót, a közboldogságot megkérdőjelező cselekedetek teszik szükségessé a reflexiót. Az öngyilkos-epizódban azonban több olyan kérdés is megfogalmazódik, amely *A bihari remeté*ben nem kap helyet: a rabok láttán Bessenyeiben nem merülnek fel a Kirakadeséhez hasonló kételyek (nevezetesen, hogy a rabok esetleg önhibájukon kívül kerültek szerencsétlen helyzetbe), s abban sem kételkedik, hogy megérdemelték sorsukat; magától értetődőnek tekinti, hogy az elitéltek természetük szerint fenevadak, s nem gondol a jogi és a morális ítélet lehetséges különbségére (habár semmit nem mond arról, mit követtek el a rabok, miért ítéltek el őket). E különbségek is azt mutatják, hogy az értekezés álláspontja nem Bessenyei végleges megoldása volt, csupán gondolatainak átmeneti nyugópontja.⁹²

A regény lapjain nemcsak az állam ideológiájaként működő eszmények és a valóság, hanem a jog és a morál közötti különbségek is éles fényben jelennek meg. Totoposzban a törvény csak az élet és a tulajdon biztonságát képes garantálni, de – mint azt számos példa bizonyítja – nem szavatolja a morális és a jogi ítéletek összhangját.⁹³ Ennek oka az, hogy – mint azt Hobbes is leszögezi a *Leviatán*ban – a törvény nem terjedhet ki az élet minden területére, nem szabályozhat minden cselekedetet.⁹⁴ Morál és jog polgári társadalomra jellemző divergenciáját (leginkább az udvar világára vonatkoztatva) *Az értelemnek keresése* is konstatálja; a regény satirikus megállapításai e tény megfigyelésén túl – habár csak negatív formában – a morális ítéletnek megfelelő törvények iránti igényt is artikulálják.

91 SZAUDER, *i. m.*, 123. Szauder szerint Trézéni tanácsalanságában a kiábrándult Bessenyei keserűsége tükröződik.

92 Bíró Ferenc megállapítása szerint a *A bihari remete* Bessenyei töprengéseinek egy állomását jelenti. BESSENYEI György *Válogatott művei*, kiad. Bíró Ferenc, Bp., Szépirodalmi, 1987, 829.

93 „A törvénynek boldogító ereje itt állapodik meg, hogy a keresetnek erőszakos elrabolatását ne engedje; és az emberek életét annyiban, amennyiben bátorságba tege; [...]” BESSENYEI, *Tariménes*, 183. A törvények mellett a második könyv negyedik szakaszában a manír is megjelenik mint a társadalmi érintkezést szabályozó vezérelv: ez a decorum thomasiusi fogalmának megfelelője. Thomasius *Fundamenta juris naturae* című természetjogi rendszerében a törvények mellett az érényre serkentő, de kényszerítő erővel nem rendelkező szabályokat is részletesen tárgyalta, ez utóbbiakat a tisztesség és az illendőség vagy illőség, szokás fogalmaival írva le. Thomasius már műve alcímében jelzi, hogy ez a természetjog a iustum, a honestum és a decorum kategóriái alapján tárgyalja az erkölcs és a jog kérdéseit. Míg a iustum, az igazságosság a kötelező erejű törvények tere, a honestum, azaz a tisztesség és a decorum, azaz az illőség, a szokás az egyéni lelkiismeretre tartozik. Christian THOMASIVS, *Fundamenta juris naturae et gentium*, Halae et Lipsiae, 1718, 149–150. (I, 5, §. 16–25.)

94 „A törvény magát minden fő dologban meghatározza, de minden környülállásra ki nem terjedhet. Emberek szedik össze a próbát, és a szép szín alá helyeztetett gonoszság megszabadul; [...]” BESSENYEI, *Tariménes útazása, i. m.*, 183.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2014. CXVIII. évfolyam 1. szám

A *bihari remeté*hez képest a regény egyik fő érdekessége, hogy az állam erőszakos, elnyomó jellege több szereplő perspektívájából bírálat tárgyává válik. A győztes Szzipiopolival az uralkodás kívánatos módjáról folytatott beszélgetésben Pirhomégász előbb ugyan csak a zsarnokság és a romlott erkölcsök közötti összefüggésről beszél, de filozófiai okfejtéséből az derül ki, hogy az emberi boldogság és szabadság megvalósulását nemcsak a zsarnokság, hanem bármilyen más uralkodási mód keretein belül is lehetetlennek tartja. Ennek oka az a Rousseau *Második értekezését* idéző magyarázat, mely szerint a civilizáció során az ember eltávolodott saját eredeti természetétől, a „tudomány, mesterség az embert a természetnek ártatlan kezéből kiragadták és magát magától megfosztották”.⁹⁵ Szzipiopoli szerint nemcsak az egyenlőtlenségek és a hatalmi viszonyok kialakulását tekinthetjük a civilizáció következményének, hanem azt is, hogy az emberi cselekedeteket az önzés irányítja, az ember „nem magában él, hanem magán kívül a másoknak róla való vélekedésében és ítélettelében”.⁹⁶ A jajgádiai filozófus ezért az igényekről való lemondást és a magányos, visszavonult életet választja; indifferens az állam berendezésével szemben, szabadságát csak az államtól való függetlenségként tudja elgondolni, s ezért visszautasítja az állami filozófus tisztjére való felkérést.⁹⁷ Szzipiopoli nem csak Pirhomégász következtetéseit nem osztja, de teljesen más eszmei alapra építve gondolja el a társadalmat: a természeti állapot felfogásában nem más, mint az emberek egymás elleni harca, s az államra, a törvényekre az egyéni önzések kordában tartása érdekében van szükség.⁹⁸ E vitához kapcsolódik Budoroszkuli kám is, aki Pirhomégász álláspontját azáltal igyekszik hitelteleníteni, hogy – a francia moralisztika és a materialista filozófusok érvelését követve – azt állítja, valójában a filozófus szegénysége és magányos elvonultsága is az önzés egy formája.⁹⁹

Totoposz eszményi voltával szembeni kételyek fogalmazódnak meg Kukumedóniás egyes megjegyzéseiben is. Trézéni azon kijelentését, mely szerint Artenis államában a jó fejedelem és az igaz bírák biztosítják a lehető legjobb uralkodást és a törvények betartását, lakonikusan a vágyak birodalmába utalja: „Ó édes kívánság! mond Kukumedóniás, mely bóldog álmok közt nyúgyszol!”¹⁰⁰ Élesen bírálja a totoposzi viszonyokat a Kirakades is a regény első felében, amikor arra mutat rá, hogy az állam az egyének közötti egyenlőtlenségek fenntartását szolgáló intézmény, mely az erkölcs betartásáról erőszakkal gondoskodik: „Azon deres tőke tehát, melyen ordítani s tanulni szoktak, igazságot, bátorságot, Istenek félelmét, lelki ismérteket, mértékletességet, jóságot sat. visel magában”.¹⁰¹ A regény végére persze a Kirakades betagozódik a totoposzi társadalomba, miként a legyőzött Buzorkám is, aki hatalmától megfosztva a privát szférában, a baráti társas létben leli fel a kölcsönös bizalmon, a nyájas barátságon

95 *Uo.*, 473.

96 *Uo.*, 473. Vö. ROUSSEAU, *i. m.*, 134.

97 BESSENYEI, *Tariménes*, 491.

98 *Uo.*, 475.

99 *Uo.*, 495.

100 *Uo.*, 180.

101 *Uo.*, 159.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2014. CXVIII. évfolyam 1. szám

alapuló igazi emberséget és boldogságot.¹⁰² Míg tehát a szereplők egy része (Artenis, Trézéni, Szipiopoli) a lehetséges legjobb állam létrehozásában és fenntartásában érdekelt, mások – nagyrészt a rousseau-i civilizációkritikából merített érvek alapján – az állam eszméjéhez is kritikusan viszonyulnak.

A regényben az emberi természetre és az uralkodásra vonatkozóan eltérő nézetek artikulálódnak, s a főhős szempontjából a vélekedések különbözősége komoly kételyek forrása. A második könyv végén Tariménes zavarát látva Trézéni a kételkedést a gondolkodás szükséges előfeltételének, s a legfontosabb emberi tulajdonságnak nevezi:

Valameddig az emberi dolgok iránt elmebeli küszködésekbe nem esel, és kétségeskedni is egyfel-mással el nem kezdesz, soha addig a dolog valóságát csak annyira sem láthatod meg, amennyire az emberi gyengesség megengedheti. Aki nem kétségeskedik, soha sem okoskodik. Aki nem okoskodik, soha sem gondolkodik. Aki nem gondolkodik, nem ember!¹⁰³

Az állam megítélésében Trézéniétől olyannyira különböző felfogást képviselő Pirhomégász is a gondolatok önálló megrostálására, mérlegelésére ösztönzi Tariménest: „Talán azt hiszed, hogy értelmemnek elfogadására kényszerítelek? Okokat, gondolatokat fedezek fel előtted... tiéd a többi... vagy elfogadod, vagy elveted ... Lásd.”¹⁰⁴ A regény utolsó lapjain a Tariménestől búcsúzó Trézéni csaknem szó szerint elismétli ezt: „Én csak értelmemet fedeztem fel előtted [...] Nem kényszerítelek annak fogadására: ítéld, fontold...”¹⁰⁵ A bölcs önreflexiója gondolkodásának, regénybeli szerepének kettősségére világít rá: jóllehet az állam működésére vonatkozóan határozott elképzelésekkel rendelkezik, s Totoposz eszményi voltával kapcsolatban sem merülnek fel benne kételyek, a szkepszis sem idegen tőle, hiszen a gondolkodás, a tudomány végső eredményét annak felismerésében látja, hogy az ember semmit sem tud.

A „kétségeskedés” feltehetőleg nemcsak Tariménesben, hanem a regény olvasójában is felébred. Ehhez az is hozzájárul, hogy az elbeszélő nem foglal állást az emberi természetre vonatkozó egyik vagy másik nézet mellett, és sok esetben az sem válik egyértelművé, hogy a főhős miként gondolkodik a vitatott kérdésekről. Pirhomégász és Szipiopoli vitáján például Tariménes nincs jelen, s Pirhomégással való későbbi találkozása során egészen más tárgyról cserélnek eszmét. Az elbeszélő és a főhős állásfoglalásának elmaradása azzal a következménnyel jár, hogy az állam megítélésére vonatkozó különböző nézetek mérlegelésének feladata az olvasóra hárul, s így Trézéni és Pirhomégász figyelmeztetése a szándékolt befogadási módra való utalásnak is tekinthető. Jóllehet Totoposz bemutatásával, mindenekelőtt Artenis alakjával Bessenyei egy vonzó eszményt ír le, a regény befogadásában – éppen a benne megfogalmazódó ellentétes vélemények következtében – az intellektuális reflexiónak kell előtérbe kerülnie.

102 *Uo.*, 521.

103 *Uo.*, 210.

104 *Uo.*, 503.

105 *Uo.*, 581.

A dolgozat elején feltett kérdésre összefoglalóan a következő válasz adható. Besse-nyei kései írásaiban a francia felvilágosodás filozófiájának alapvető dilemmái fogal-almazódnak meg; antropológiai nézeteiben a materialista rendszerek és Rousseau elgon-dolásainak elemei egyaránt felfedezhetők, saját álláspontja kialakításakor különböző eredetű tételek szintetizálására törekszik, s ez olykor kétségessé teszi gondolatmene-tének egységes voltát. Noha e szövegekben felbukkan az a gondolat, hogy az együtt-érzés az ember alapvető képessége, azonban ez nem válik egy koherens antropológiai rendszer alapjává. A *Tariménes utazásában* a Bessenyei gondolkodását jellemző ellent-mondások a filozófiai rendszeralkotás kényszere nélkül, különböző szereplők által képviselt eszmékként artikulálódhatnak. A szereplői szölamokban hangot kap olyan morálfilozófiai nézet, amely az együttérzést tekinti az erkölcs alapjának, de olyan ál-láspont is megfogalmazódik, amely kétségbe vonja az altruizmus társadalmi relevan-ciáját. A regény egyik alapjellemezője éppen a különböző antropológiai álláspontokat ütköztető sokszólamúság, ami a befogadás szempontjából azt eredményezheti, hogy az olvasónak magának kell továbbgondolnia a felmerülő dilemmákat.