

SZÉCSÉNYI ENDRE:

*AZ ÍZLÉS MINT*  
SENSUS COMMUNIS

## AZ UDVARI ÉS AZ UDVARIAS EMBER

**A**mikor a modern kori ízlés történetét szeretnénk felvázolni, kézenfekvő Baltasar Graciánhoz, e derék spanyol jezsuitához fordulunk. Nem csak azért, mert szakirodalmi közhely, hogy vele kezdődik az ízlés emlegetésének divatja, amely a kanti esztétikai ítélőerő tárgyalásában jut majd el a legvégső kifejtéséhez a 18. században, s nem csak azért, mert már a kortársak is egy hagyomány kezdetét látták Graciánban (Kisbali 1987, 5), hanem azért is, mert azonnal látszik, a gusto első hangsúlyos megjelenése az európai eszmetörténetben sokkal inkább politikai és részben etikai, mintsem esztétikai értelmű volt. Ahhoz, hogy az ízlésben együttesen jelentkező politikai, erkölcsi és – itt még csak nyomokban fellelhető – esztétikai tartalmak, s azok egymáshoz való viszonya plasztikusabb legyen, tanulságosnak ígérkezik összevetni a barokk udvari viselkedés maximáit tartalmazó 1647-es *Oráculo manual* Baldassare Castiglione 1528-ban megjelent *Il cortegiano*-jával, azzal a híres dialógussal, amely a reneszánsz udvari embert mutatja be.

Castiglione a reneszánsz humanista udvari kultúra alapművét írta meg, amelynek óriási hatása volt a 16. századi európai fejedelmi udvarok műveltségére, sőt az egész európai művelődésre. (P. Burke 1995) Az urbinói hercegi udvarban négy napon át

folyó társalgás résztvevői az ideális udvari ember tulajdonságait, viselkedésének szabályait, a vele szemben támasztott elvárásokat sorolják fel. Lényeges a két opus közötti műfaji különbség: itt még egy kellemes, csevegő, vitákat és véleménykülönbségeket is megengedő beszélgetést olvashatunk, s nem aforizmákat, amelyek nem hagynak teret sem a kedélyességnek, sem több aspektus bemutatásának, s pláne nem a lezáratlan vitáknak. Talán a legfontosabb különbség a *cortegiano* és a *discreto* között, hogy az utóbbit az ízlése és az azzal szoros összefüggésben lévő prudenciája alapján ismerhetjük fel, miközben reneszánsz elődje jellemzősekor az ízlést nem is említik. (Baeumler 1981, 19, n3) Castiglione jeles társaságának tagjai részletesen sorolják az ideális udvari ember testi, lelki és szellemi erényeit, amelyekkel el kellene bájolnia társaságát, de a kifinomult ízlés nincs ezek között, s különösen nem kizárólagos pozícióban. Ugyanakkor a *cortegiano* önreprezentációja kapcsán emlegetik azért a „józan ítélőerőt”: kényes helyzetekben is rá kell jönnie, mi a helyes viselkedés, hiszen a szabályok és a példák nem terjedhetnek ki minden jövőbeni esetre; pl. az udvari embernek sokféle emberrel kell lebilincselő és szeretetreméltó módon társalogni, miközben:

[E] nnek módját valóban nehéz szabályokba foglalni, a sok és változatos dolog mi-

att, melyek a társalgásban előfordulnak...  
[...] Ezért tehát azt, akinek a társalgásban sokakhoz kell alkalmazkodnia, saját józan ítéletére kell bíznom, úgyhogy felismerve a különbségeket az egyes emberek közt, minden nap meg kell változtatnia modorát és stílusát, aszerint, hogy ki mellé szegődik... (Castiglioni 123)

A józan ítélőerő mint a finom megkülönböztetések és az alkalmazkodás képessége jön itt szóba. „[E] lég volna azt mondani, hogy az Udvari Embernek jó ítélőképessége [*bon giudicio*] legyen”, hiszen ha ezzel a tulajdonsággal rendelkezik, akkor „minden további szabály nélkül kellő időben úgy fogja tudását alkalmazni, ahogy az legmértöbb: amit részletesen szabályokba foglalni nagyon nehéz és talán fölösleges is volna”. (Castiglioni 110) Ez azzal kapcsolatban hangzik el, hogy mi módon alkalmazza a *cortegiano* a benne rejlő kiváló tehetségeket, nagyszerű erényeket. A józan ítélőerő tehát mint óvatos mértéktartás jelenik meg:

[A] helyes magaviselet [...] bizonyos óvatosságból és helyes kiválasztásból áll és annak ismeretéből: mi az a mérték, melynek betartása szükséges arra, hogy valami cselekmény alkalmas időben és módon történjék meg. És ha az Udvari Embernek oly jó az ítélőképessége, hogy meg tudja ismerni ezeket a különbségeket, mégis könnyebb lesz a

feladata, ha meghatározzuk a szabályokat és megmutatjuk az utat és módot, miképp viselkedjék, mintha csak általánosságban irányítanók. (Castiglioni 111)

A helyes mérték megtalálását tehát szabályok és példák sokaságával mégis csak segíthetjük. A kiváló testi, lelki és szellemi tulajdonságokat megfelelő módon kell megjeleníteni, hogy azok teljes fényükben láthatóvá váljanak a többiek számára, hiszen a szerencsétlen reprezentáció elronthatja a hatást. Kicsit leegyszerűsítve: a belső tartalomnak meg kell találni az optimális nyilvános formát. E forma a megtalálásában segíthet a józan ítélőerő, amely óvatosságot, finom megkülönböztetéseket, a helyes mérték megpillantásának szellemi erényét idézi (ami az arisztotelészi *phronészisz* egyik értelmezése): az egyest a szabályokban és paradigmikus példákban megragadható általános alá foglaló ítélőerő képessége; amely szem előtt tartja a helyest, a józan mértéket, ennek érvényre jutását segíti elő.

Noha az utolsó maximák Graciánál is az erény dicséretét zengik, a bölcsességek java része arról szól, hogyan tudjuk elrejteni fogyatékoságainkat, hogyan vagyunk képesek olyan látszatot kelteni, ami számunkra éppen a legkedvezőbb, függetlenül belső tartalmainktól. „A rossz ügynél is rosszabb az érte való kiállítás, és nagyobb hiba magánál a hibánál is, ha nem tudjuk leplezni.”

(Gracián 1984, 151) A külső és a belső, a nyilvános és az individuális végérvényesen szembekerül egymással; egyáltalán nem az áll Gracián érdeklődésének középpontjában, hogy miképp kellene meglegnünk belső értékeink és azok nyilvános megjelenítése közötti harmonikus arányt, mértéket. Inkább az, hogy a magánszférát tanácsos megvédeni, hiszen a szociális közeg, amelyben a „barokk hős” mozog, alapvetően kiismerhetetlen, ellenséges és rosszindulatú, tele van súlyos buktatókkal és kelepccékkel, amelyek folyamatosan veszélyeztetik a társaságon belüli – s így számára emberként az egyedül lehetséges – pozícióját: „Az emberekkel való érintkezés útja nehéz, mert tele van a tekintélyt fenyegető szirtekkel.” (Gracián 1984, 180) Sőt kifejezetten igyekeznie kell nem túlságosan egyéninek mutatkozni, mert az a kiközösítés rémével fenyeget:

Ne ítéljük el egymagunk azt, ami sokaknak tetszik. [...] Az elkülönülés mindig gyűlöletes, de ha téves, nevetséges is. [...] Ha nem tudjuk észrevenni a jót, titkoljuk el fogatkozásunkat, és ne mondjunk sommás ítéletet, mert a rossz ízlés rendszeren a tudatlanságból ered: amit mindenki állít, vagy igaz, vagy az akar lenni. (Gracián 1984, 189)

A rossz ízlés megmutatása tehát végzetes lehet, magányossá válás, a többiek megveté-

se, végül a kiközösítés lehet az eredménye. A színlelés az egyik alapvető túlélési stratégia, amely mögött az élet, a társas érintkezés paradoxonjainak bölcs és türelmes belátása húzódik. A bölcs „[I] egyen cselekvő ember, mert ez ugyan nem a legmagasabb rendű, de a legszükségesebb az életben. Mit ér a tudás, ha nem gyakorlati? Az élni tudás manapság az igazi tudás.” (Gracián 1984, 164 – az én kiemelésem, Sz.E.) A *discretonak* küzdenie kell a fennmaradásért, mindig „résen kell lennie” egy állandóan változó és kiszámíthatatlan világban, s legjobb, ha előre menekül: tehát mindig azon van, hogyan növelheti hírnevét és tekintélyét.<sup>1</sup> (Csak három évet kell várni Thomas Hobbes *Leviatánjára*, amelyből kiderül, a politikai hatalom megtartásának egyetlen lehetősége annak folyamatos növelése.)

Az okosok – akik „példájukkal és modorukkal minden nagyság orákulumai, a jó ízlés és előkelő bölcsesség magas iskolájává avatják hódoló környezetüket” (Gracián 1984, 13) – társaságának, a társasági bölcseknek az ítélete lesz az egyedüli mérce a *discreto* számára; a *iudicium*

<sup>1</sup> A helyzet élességét jól jelzi, hogy például Senecánál még csak az uralkodónak kellett ügyelnie a hírnévre, hiszen csak ő érezhette magát mindig szem előtt, kíváncsi és kritikusszavaknak tekintetek keresztútjában: „míg nekünk [egyszerű polgároknak] a rosszindulatú feltételezésekkel szemben elég támaszul a jó lelkiismeretünk [conscientia], addig az uralkodóknak [principes] sokat kell adniok a jó hírnévre [fama] is.” (Seneca 1988, 32 [I.15.] ) Graciánál már mindenki „uralkodó” ebben a tekintetben.

*commune* fontosabb lesz a tudós ítéletnél, a gyakorlati emberismeret az elméletnél, a tapintat a tudásnál, a könnyed szalonműveltség a szigorú humanizmusnál (Baeumler 1981, 18):

Az okosok fegyverzete a pallérozott, ízléses tanultság, a napi kérdésekben való inkább tudós, mint közkeletű jártasság. [...] A társaságbeli tudással többre mennek egyesek, mint mások a hét művészettel, akármilyen szabadok. (Gracián 1984, 20)

A *cortegianotól* még szigorú humanista műveltséget vártak el, mindenféle művészetekben való jártasságot (természetesen nem az *artes liberales* értelmében): ez itt határozottan háttérbe szorul. A 17. századi francia udvari teoretikusok – La Rochefoucauld, Méré, La Bruyère, Saint-Evremond (Moriarty 1988) – és Pascal *honnête homme*-ja, a művelt társasági ember ebben a *discreto* rokona: a szellemes, illemet ismerő, s bizonyos általános műveltséggel rendelkező udvaronc, aki legfeljebb a háború, a különféle játékok és a cselszövés területén rendelkezik elmélyültebb ismeretekkel, s felszínes sokoldalúságával egyértelműen az egyoldalúan képzett szakember fölött áll. Szociológiailag nézve „olyan osztály eszménye ez, amelyik éppen a specializálódás hiányában különbözik mindazoktól, akik valamilyen mesterséget

űznek... [...] A »művelt társasági ember« az udvaronc arisztokratikus és nemesi eszményét fejezi ki”. (Goldmann 1977, 381) A társas és társalkodó világ szerepe mérhetetlenül megnőtt a hagyományos metafizikai struktúrák megrendülésével: a „lét nagy láncolata” (Lovejoy 1966) által meghatározott státus helyébe a társasági életben betöltött pozíció kerül, a metafizikailag megalapozott értékrend helyébe pedig az állandóan változó és csak néhány társasági tekintély által szavatolt közvélekedés, általános ítélet. Az ízlés többet jelent, mint a józan ítélőerő: működtetése létrehozza azt a közeget, amelyben ő maga mint jó ízlés tűnhet fel (Vollrath 1977, 99) – röviden: autopoetikus. Gracián arra hívhatja fel a figyelmünket, hogy a *gusto* mint az érzékekkel analóg módon működő, finom megkülönböztetésekre képes, ugyanakkor rejtélyes, törvényekkel nem szabályozható emberi képesség nagyon sok mindenért lehet felelős, önálló világot hozhat létre, amelyet ural. S mivel ez az emberi létezés egyetlen érvényes tere, nagy a tétje annak, rendelkezünk-e jó ízléssel. Az ízlés további története azt mutatja, hogy még nem ért véget a fogalom megterhelése.

Gadamer a következőképp méltatja Gracián teljesítményét: „az európai képzésideálok történetében az tünteti ki, hogy független a rendi hovatarozás előzetes adottságától. Egy *kultúrtársadalom* ideálja.”

(Gadamer 1984, 48)<sup>2</sup> Meg kell jegyezni, hogy, egyrészt, a kifinomult műveltség és a nemesi származás egymástól való függetlenségét már Pallavicino uram is hangoztatja, még ha vitára is ingerel másokat (Castiglioni 45 skk.); másrészt, hogy Gracián azért még egyértelműen arisztokrata közönségnek ír: még a 18. század eleji Angliában is ket-tős szálon fut az ízlés története: láthatjuk a Lord Shaftesbury-féle „arisztokratikus” és a Joseph Addison és Richard Steele irodalmi folyóiratai által képviselt „polgári” változatát. Az azonban kétségtelen, hogy a *discreto* társaságon belüli helyzetét már alapvetően ízlésének megléte, s az ezzel összefüggő bölcsességén (prudenciáján) és megfontoltságán nyugvó tekintélye fogja meghatározni. Képes lesz arra, hogy kellő, belső függetlenségét biztosító távolságból figyeljen: „Nem illő dolgokkal foglalkozni rosszabb a semmittevésnél. [...] Órizd meg hát a választékos iránti hajlamod szabadságát, és ne véts a jó ízlés ellen.” (Gracián 1984, 27)

Castiglione ideális udvari embere még egy rendezett világ, egy zárt kozmosz lakója, rögzített helye van mind a „lét nagy láncolatában”, mind az ennek mintájára fel-

---

2 Habermas egyetértően idézi ezt az oldalt Gadamertól, amikor arról ír, hogy Castiglione cortegianoja a „humanista módon képzett udvari ember” eszméjét jelenti, amely szemben áll a keresztény lovag ideáljával; s ez a „[d]erűs és ékesszóló társas hajlammal” megáldott udvaronc Graciánál kapcsolódik össze az ízlés és a *sensus communis* toposzaival. (Habermas 1993, 60)

épülő udvari társadalom rendjében, s ezért alapvetően biztonságban érezheti magát.<sup>3</sup> A múlt, jelen és jövő értelmes ívként gondolható el számára. Belső kiválóságainak a társas érintkezés adhat kitűnő kibontakozási esélyt, harmonikus, sokoldalúan képzett személyisége felragyoghat, elbűvölő, szeretetreméltó és könnyedén feszte-len (*sprezzatura*) lehet mindenben, amihez

---

3 Meg kell jegyezni, hogy itt az általános keretek stabilitására gondolok, hiszen a Castiglione-féle udvari társadalom közegében élő udvaroncra is leselkednek veszélyek; s lehet úgy interpretálni az *Il cortegiano*-t, hogy „pesszimista” oldalai domborodjanak ki: „A tökéletes udvari embernek olyan közegben kell sikerre vergődnie, amely nélkülöz minden állandó és szilárd viszonyítási pontot: az igazság bizonyosságát itt a benyomás, a vélemény, a látszat helyettesíti. Az egyetlen lehetséges létezési technika: a vélemények hatékony és tartós befolyásolása; az emberi ítéletek tévedésre való hajlandóságát kihasználva érhető el a megbecsülés és dicséret (*riputazione, laude*).” (Bene 1999, 119) Bene értelmezésében Castiglione és Gracián között szinte minden lényeges különbség eltűnik. A reneszánsz udvari ember viselkedését önmagáért való szerepjátéknak írja le, az udvart összetett színháznak, a Castiglione nyomán születő 16. századi kézikönyveket pedig színpadi előírás-gyűjteményeknek. „A színlelés és leplezés, a maskarák, a jelenlét és távollét játéka, az egymásnak fordított tükrök mögött azonban valójában nincs semmi. [...] [A] tökélyre fejlesztett szerepjáték nem utal semmi önmagán túli magasabb rendű ideális világra, erkölcsi univerzumra.” (Bene 1999, 121) Úgy látom, ez az értelmezés már Gracián felől néz vissza. Miközben éppen az ízlés fogalmának beiktatódása jelzi a két szerző közötti „világnyi” különbséget. A reneszánsz udvari ember számára még adva van a „magában véve nagy dolog” (Castiglioni 59) – ahogy Bene is idézi –, amit „technikailag” jól vagy rosszul mutathat be. S noha a megfelelő technika elsajátítása kétségtelenül nagyon hangsúlyos, azért nem arról van szó, hogy nincs mögötte semmi. A különbséget talán úgy is jellemezhetnénk, hogy a cortegiano józan ítélő-képessége meghatározó, a *discreto gusto*-ja pedig már reflektáló ítélőerő.

csak nyúl. Amit el kell rejtenie: viselkedése, modora mesterségessége, tanultsága: természetesnek és könnyednek kell látszania minden tevékenységének. A társalgás, a társas kapcsolatok, a helyénvaló önreprezentáció elválaszthatatlan egységben mutatkozik meg. Ezzel szemben Gracián barokk *discretoja* végérvényesen magányos ember, aki csak önmagára számíthat egy ellenséges és kiszámíthatatlan világban, s pusztán egyetlen képességre van igazán szüksége, amivel megkülönböztet és ami egyúttal őt magát is megkülönbözteti, ami egyaránt szolgál fegyverként és tájékozódó eszközként a véget nem érő változások világában: ez pedig a jó ízlés. S amit el kell rejtenie, amit semmiképp sem szabad feltárnia mások számára, nem egyszerűen önreprezentációjának módja, hanem egész belső világa. A *cortegiano* elbűvölő táncos, a *discreto* hidegfejű kártyás.

## SENSUS COMMUNIS

A Gracián által annyit emlegetett „okosság” a *prudencia* régi erényének felelevenítése. Mind a *prudencia*, mind a *sensus communis*, mind az ízlés az ítélőerő általános filozófiai fogalmához tartozik. Gracián hatására a 18. században, egészen Kant Harmadik Kritikájáig, az ízlés válik ezek közül központi jelentőségűvé, és veszi fel a korábbi társadalmi, politikai, erkölcsi tar-

talmakat és jelentőségeket. A teológiailag, metafizikailag megalapozott világrend összeomlása egyrészt a modern természettudományokból táplálkozó mesterséges filozófiai konstrukcióinak nyitott teret, de ezzel párhuzamosan, sőt ezt erősen bírálva többen egy „okos és ízléses világhoz” fordultak, amelyet az „emberiség világaként” gondoltak el. Ennek az új világtapasztalatnak a képessége az ízlés. (Vollrath 1977, 98–99) A 17. században a francia királyi udvar válik a jó ízléssel jellemezhető embereszmény legfőbb terjesztőjévé: az abszolút királyi hatalomnak szüksége volt olyan emberekre, „akik tudtak reprezentálni, s akik egyúttal az érintkezési formák árnyalásával, az üdvözlés módjával és a nyelvi kifejezések megválasztásával pontosan tudták jelezni viszonyukat mindenkire fölfelé és lefelé is – a »distinction« és a »civilitas« embereire”. (Elias 1987, 392) Eliast elsősorban az érdekli, hogy az európai civilizáció történetében milyen mélyreható szerepe volt annak, hogy a nyers, vad és büszke harcoló lovagi nemesség helyébe a kifinomult udvaroncok léptek, hogy meglágyultak, csiszolódtak, civilizálódtak a korábbi durva szokások az abszolutizmus égisze alatt. A számunkra fontos fordulópontra azonban éppen akkor jön el, amikor ebből az udvari milióból kikerülnek az itt divatba jött kifejezések, elsősorban az ízlés és fogalombokra; amikor az arisztokratikus *politesse*-ből

szolid (polgári) *politeness* lesz. A 18. század legelején Lord Shaftesbury már élesen elhatárolja magát az udvari kultúrától. Egyrészt a klasszikus humanista és konverzáción alapuló képzésményt állítja az egyetemek „skolasztikus” műveltségével szembe, másrészt újfogalmazza a graciáni értékeket a csiszoltság nyelvén, azaz egy – bizonyos értelemben – liberális, whig politikai nyelven. Amellett érvel, hogy csak szabad kormányzat (értsd: alkotmányos monarchia) kedvez a szabad szellemnek, a kifinomultságnak és az erkölcsi csiszolódásnak:

A szabad államban minden abba az irányba hat, hogy a művészet és tudomány fejlődjék. [...] Amikor egy nemzet szabad szelleme ily módon nyilvánul meg, ítéletek fogalmazódnak, kritikusok ébrednek, a közönség [the public] látása és hallása kifinomodik, a helyes ízlés [right taste] válik uralkodóvá, s egy bizonyos módon utat tör magának. Semmi nem használ annyira, nem olyan természetes és nem olyan kedvező a szabad művészetek számára, mint egy nép uralomra jutott szabadsága és magasan szárnyaló szelleme [high spirit] ... (Shaftesbury 1969, 22–23)

Vagy ahogy a *Second Characters* egy másik vázlatában tömören megfogalmazza: „a csiszoltság mindig arányban van a törvényekkel és a szabadsággal.” (Shaftesbury

1969, 105)<sup>4</sup> *Sensus Communis* című írásában Juvenalis egyik satírjára hivatkozva explicite azt állítja, hogy az udvari nemeség és egyáltalán a királyi udvar nem lehet a csiszoltság és a józan értelem (*politeness and good sense*) mércéje: hiszen a *sensus communis* alig-alig lelhető fel ilyen közegben. (Shaftesbury 1999, 48)

Arisztotelész még a különböző külső érzékeink közvetítette minőségek közös megítélő központjaként gondolta el a *sensus communis*-t, amely az alak, a kiterjedés, a mozgás, a számok észleléséért felelős. (Arisztotelész 1988, 106–108 [425a-b] ) Ez az a számunkra kevés-

---

4 Hume viszont A polgári szabadságról című esszéjében arról ír, hogy éppen az abszolút monarchikus berendezkedések kedveznek a tudományok és művészetek fejlődésének, a modor csiszolódásának a modern korban. Az abszolút kormányzat alatt élő franciák tökélyre vitték a művészeteket és a tudományokat, a „mindennapi életben [common life] pedig ők emelték a legmagasabb színvonalra a leghasznosabb és legkellemesebb művészetet: a l'Art de Vivre-t, azaz a társasági élet és a társalgás művészetét [art of society and conversation].” (Hume 1992b, 96; 1904, 92) Hume (Pseudo-)Longinoszban jelöli meg annak a vélekedésnek az antik forrását, hogy a szabad kormányzat kedvez leginkább a művészetek és a tudomány fejlődésének, s megemlíti két honfitársát is – Lord Shaftesburyt és Joseph Addisont –, aki szintén ezt a nézetet vallotta. Másutt, azonban, ő is arról ír, a szabad kormányzat nélkülözhetetlen ahhoz, hogy a műveltség kialakuljon, később aztán az itt kinyílt nemes virágok átültethetők máshová is: „amíg a tudományok haladása szempontjából a köztársaság, addig a művészetek fejlődése számára a civilizált monarchia a legkedvezőbb. [...] A szellem embere a köztársaságban arat sikert, a finom ízlés pedig a monarchiában.” (Hume 1992b, 125-128) A királyi udvarokban otthonos finom ízlés a jó modor kialakulásához és ahhoz a csiszoltsághoz vezet, amelynek tekintetében a modernek messze felülmúlják antik elődeiket. (Hume 1992b, 129 skk. old.)



bé fontos hagyomány, amely természetesen a középkorban továbbél, de még, mondjuk, Descartes számára is evidens.<sup>5</sup> Mindazonáltal ebből érthető, hogy a *sensus communis* bizonyos típusú „érzék”-volta lépten-nyomon újra felmerül, valamint az, hogy általában egy minden ember által osztott, univerzális alapképességet jelöl. Lewis nagy erudícióval megírt, kiváló könyvében e szóösszetétel különféle jelentésbokrait különbözteti meg. Egyrészt, a görög *koinosz núsza* visszafordítva, a normális ember elemi értelmi képességeinek meglétét jelenti. Másrészt, létezik a középkori pszichológiában egy technikai jelentése is, amely – Arisztotelész nyomán – az egyik belső érzékként sorolja fel (az emlékezet, megítélés, fantázia, képzelőerő mellett), s általában a többi bírójaként, moderátorként, egyfajta belső megkülönböztetőként említi. Harmadrészt, például Cicerónál, a *sensus communis* a közös emberi tapasztalatot is jelentheti, mindazt, amin már mindnyájan átmentünk, amit mindnyájan gondoltunk, éreztünk, reméltünk stb. Az orátornak mindig a *sensus communis* kell alapul vennie beszédeiben, s nem a tanultak és kifinomult lelkülettel megáldottak szűk csoportjához

---

5 A Szabályok az értelem vezetésére című művében például ez áll: „míg a tárgy mozgásba hozza a külső érzéket, az alak, amelyet ez kap, átmegegy a testnek egy másik részére, amelyet közös érzéknek (*sensus communis*) nevezünk, mégpedig ugyanabban a pillanatban és anélkül, hogy valamilyen létező dolog valóságosan átmennek az egyikről a másikra”. (Descartes 1980, 130)

kell intéznie szavait. Ugyanakkor a minden ember által osztott vélekedésre hivatkozás könnyen válhat tekintély-érvvé, ahogy egyes helyeken már Senecánál: az átlagosból és a normálisból norma, egyetemes és megfellebbezhetetlen meggyőződés válhat. Továbbá, egyes római szerzőknél – akikhez Lord Shaftesbury is kapcsolódik – a *sensus communis* szociális erény: itt a *communis* barátságost, együtt érzőt, nyájast jelöl, maga az összetétel pedig az udvariasság, a társaság- és emberszeretet minőségét. Quintilianust lehet idézni, aki jobbnak tartja, ha egy gyermek iskolába jár, mintha magántanárhoz, mert az előbbi esetben van alkalma szert tenni a társak iránti érzékenységre, amire szüksége van ahhoz, hogy boldoguljon az életben. Horatius pedig azt mondja, aki olyankor beszél valakihez, amikor az nem igényli, abból hiányzik a *sensus communis*. Az előbbi az élethez feltétlenül szükséges társadalom iránti érzéknek, az utóbbi a tapintat, az udvariasság és a másik tekintetbevétele képességének a példája. (Lewis 1967, 146–150) Lord Shaftesbury *Sensus Communis*ában terjedelmes lábjegyzetet szentel elődeinek: Marcus Aureliustól kezdve, akinél először szerepel a *koinonoémoszüné* (mások iránti figyelem, előzékenység) terminusa, Horatius szatírákon át Seneca levelekig idéz és kommentál. Első helyen szerepel a Claude Salmasiustól idézett meghatározás: a *koinonoémoszüné* – főként Juvenalis nyomán – „a mérsékelt,

szokásos és kiegyensúlyozott emberi elme, amely valamilyen módon gondol a közös jóra [*communal good*] és nem mindent a saját előnye szempontjából vizsgál, továbbá tekintetbe veszi azokat, akikkel érintkezik, magáról pedig szerényen és ésszerűen gondolkodik.” (Shaftesbury 1999, 48–49, n19) A *sensus communis* tehát mint a mérséklet és a közjó iránti érzéket is értették.

Giambattista Vico *De nostri temporis studiorum ratione* című 1709-es művében a *sensus communis* és az ékesszólás jogait igyekszik megvédeni az új kritikai filozófiával szemben. A *sensus communis* itt egyértelműen a prudencia római jogi fogalmát, azaz az arisztotelészi *phronészis* szellemi erényének latin változatát jelenti. Gadamer e művet elemezve kiemeli, hogy Viconál a közös érzék „nyilvánvalóan nemcsak azt az általános képességet jelenti, mely minden emberben megvan, hanem egyúttal azt az érzéket is, mely közösséget létesít.” (Gadamer 1984, 38) Az ékesszóláshoz – amelynek nélkülözhetetlenségéről az egész kis értekezés szól – feltétlenül szükséges a nem az igazból, hanem csak a valószínűből táplálkozó, a konkrét körülmények végtelen változatosságát megragadni képes gyakorlati bölcsesség,<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Ahogy már Arisztotelész is írja a Nikomakhoszi etikában: a *phronészis* (okosság) nem tudomány, „mert a végső egyedi esetek tartoznak tárgykörébe, hiszen a végrehajtandó cselekvés ilyen természetű. Tehát az okosság az ésszel éppen ellentétes szerepet játszik; az ész ugyanis azokra a határt alkotó tételekre vonatkozik, amelyek nem okolhatók meg, az okosság

valamint az érvek kitalálásának méltatlanul elhanyagolt művészete, az *ars topica*. A jeles retorika-tanár a korbéli oktatási módszer legnagyobb hibáját abban látja, hogy a természettudományok túlsúlyba kerültek, s teljesen elsikkad az etika azon része, amely „az emberi jellemmel, diszpozícióival, szenvedélyeivel foglalkozik, s azzal, hogy hogyan kell azt a közösségi élethez és az ékesszóláshoz hangolni”. Ami elvész, az az életvezetés művészete, „minden művészetek legnehezebbike”. S így az egyik legnemesebb tudományág, „a politika tudománya” gyakorlatilag teljesen eltűnt a képzésből. (Vico 1965, 33) Holott a *sensus communis* elsajátítása „lényegi része a serdülők oktatásának, ezt a képességet olyan korán kell elkezdni fejleszteni bennük, amilyen korán csak lehetséges; máskülönben szokatlan és arrogáns viselkedést vesznek fel, amire elérik a felnőttkort.” (Vico 1965, 13) A szocializálódás folyamata, a társadalmi értékek és normák elsajátítása, majd a társada-

---

viszont a végső egyedi esetre vonatkozik, amelyet nem ragadhat meg a tudomány, hanem csak az észlelés, nem az egyes érzékszervek sajátos tárgyaira vonatkozó észlelés, hanem olyan fajta észlelés, amilyennel a matematikában azt észleljük, hogy az előttünk álló egyedi alak háromszög, mert itt is meg kell állni.” (Arisztotelész 1987, 168 [1142a]) Az a fajta észlelés, amit Arisztotelész itt a *phronészis*nek nevez, a *De animában* mint *sensus communis* szerepel: „De nem létezhetik valamilyen fajta sajátos érzékszervünk a közös érzékelés tárgyai számára sem, amelyeket az egyes érzékekkel járulékosan érzékelünk. Ilyen a mozgás, nyugalom, alak, kiterjedés, szám.” (Arisztotelész 1988, 106-107 [425a])

lomban való létezés különböző fóruma-  
in való szereplés egyaránt előfeltételezi a  
közös érzék meglétét és fejlesztését. A kö-  
zös érzék a változatos és mindig változó  
körülményekre és konkrét helyzetekre fi-  
gyelmes, s éppen ezért az absztrakt igaz-  
sághoz képest csak valószínűséget nyúj-  
that. A bölcs mégis felismeri, hogy az előb-  
bi nélkül nem képes a mindig szem előtt  
tartott örök igazságokat a gyakorlati élet  
számára alkalmazni, s így a körülmények-  
nek és lehetőségeknek megfelelő optimá-  
lis döntést meghozni. Akik elhanyagolták  
a *sensus communis*-t, figyelmeztet Vico,  
azok figyelmen kívül hagyták „mások vé-  
leményét”, ami nem pusztán „hiba forrása  
[volt], hanem rendkívül elfogultnak bi-  
zonyult, nem csak magánszemélyek ese-  
tében, de a kiemelkedő vezetők és nagy  
törvényhozók esetében is.” (Vico 1965,  
35) Vico tehát a gyakorlati-politikai élet-  
hez adekvát megismerési módszerként  
rehabilitálja a *phronészisz*-t mint közös ér-  
zéket, amely szorosan összekapcsolódik  
a széles értelemben vett gyakorlati poli-  
tikával és az ékesszólás fejlesztésével. E  
humanista-retorikai műveltségeszményt  
a matematikai tudományok példátlan si-  
kerének korában is időszerűnek és pótol-  
hatatlannak tartja, hiszen a közös érzék  
következtében tartozhatunk egy közösség-  
hez, s ennek kell megalapoznia tetteinket,  
döntéseinket.

## SZÉPÉRZÉK ÉS KÖZÖSSÉGI ÉRZÉK

Lord Shaftesbury *sensus communis* fo-  
galmában egyszerre van jelen a közjó és  
a közösségi érdek figyelembevételének, a  
mások iránti tiszteletnek (tehát önző kész-  
tetéseink korlátozásának) az erkölcsi és az  
emberi egyenlőség, az egyetemes jogok  
hangoztatásának sztoikus-természetjogi  
mozzanata, valamint a fogalom érzék-vol-  
tának<sup>7</sup> és az ember társias – alapvetően ér-  
zelmi – természetében való megalapozott-  
ságának a tana:

[A *sensus communis*] a közjó és a közös ér-  
dek iránti érzék [sense of public weal and  
common interest], a közösség vagy a tár-  
sadalom szeretete, természetes vonzalom,  
emberség, előzékenység, vagy az a fajta  
udvariasság, amely az emberek közös jo-  
gainak [common rights of mankind], va-  
lamint ugyanazon faj egyedei között fenn-

---

<sup>7</sup> Meg kell jegyezni, az érzék-volt nem csak az ízezés analó-  
giájára elgondolt ízezéshez kötheti a *sensus communis*-t, mint  
ahogy az itt következő történetben látjuk majd, hanem a ta-  
pintás egyetemesen osztott érzékéhez is. A tapintás már Arisz-  
totelésznél kitüntetett, központi érzék, ráadásul a magasabb  
rendű emberi intelligenciához kapcsolható: „[a tapintás] az  
ember legfinomabb érzéke. Mert a többi érzék tekintetében  
sok állat túltesz rajta, ám tapintása a többi állaténál jóval pon-  
tosabban működik. Ezért is a legértelmesebb az állatok kö-  
zött.” (Arisztotelész 1988, 90 [421a]) A tapintás e „lélektani”  
terminusa a római szerzőknél emlegetett tapintásban (*tactus*)  
tér vissza: az a személy tapintatos, aki képes intuitíve felfogni  
a partikuláris helyzeteket, ill. kellő érzékenységgel megfelelő-  
en viszonyulni a különböző egyéniségekhez, akikkel kapcso-  
latba kerül. (Summers 1987, 103-105)

álló természetes egyenlőségnek a helyes értelmezéséből [sense] ered. (Shaftesbury 1999, 48)

A közjó és általában a társadalom iránti érzék, a közösség szeretete, a természetes vonzalom olyan részben hagyományos minőségek, amelyek éppen Lord Shaftesburynél kezdenek az ízlés modern értelemben vett esztétikai fogalmára ráterhelődni. Lordunk az ízléshez mint szépérzékhez a közvetlenség és az érdeknélküliség nagy karriert befutó képzetét kapcsolja: párhuzamot állít az érdem és a szépség feltétele között, az önzetlen morális cselekvés és az érdeknélküli szemlélődés (*contemplation*), a modern értelemben vett esztétikai percepció között. Ez rendkívül fontos pillanata az esztétika történetének: az autonóm esztétikai szféra, később az autonóm műalkotás, koncepciója éppen az érdeknélküli szemlélet bevezetésével válik lehetségessé. (Stolnitz 1961, 98 skk) Itt persze még szó sincs autonóm szféráról, hanem éppen a morális és az esztétikai észlelés közötti – még hosszú életű – analógia hangsúlyos:

A szellemi vagy erkölcsi [mental or moral] tárgyaknál ugyanaz a helyzet, mint a hétköznapi testeknél, vagy az érzékelés [sense] közönséges tárgyainál. Ez utóbbiak formája, mozgása, színe, arányai szemünkkel felfoghatók [presented to our

eye]; tehát szükségszerűen szépnek vagy idomtalannak [deformity] látjuk őket, mégpedig a számtalan rész különböző méretei, elrendezése és alkata szerint. Éppígy a magatartás és a tettek között, amikor értelmünk [understanding] előtt megnyilvánulnak, szükségképpen nyilvánvaló különbségnek kell mutatkoznia, a tárgyak szabályosságának vagy szabálytalanságának megfelelően. (Shaftesbury 1994, 20–21; 1999, 172)

A szép és a rút között azonnal, gondolkodás nélkül és megfellebbezhetetlen módon teszünk különbséget, miként az erkölcsi viselkedésesek és tettek megítélésekor is. A fenti idézetből kitűnik, hogy a szem külső érzéke az értelemmel analóg módon működik esztétikai ill. erkölcsi ítéletek meghozatalakor. Másutt pontosabb a megfogalmazás: e gyors belső megkülönböztető képességünk egyszer mint „morális érzék”, máskor mint szépérzék funkcionál attól függően, hogy erkölcsi tettekre vagy természeti tárgyakra tekintünk. A *moralistákban* ez áll:

Alighogy a szem megnyílik az alakokra, a fül a hangokra, a szépség [the Beautiful] tüstént jelentkezik, a báj [grace] és harmóniát felismerjük és elismerjük. Alighogy látjuk a cselekvéseket, alighogy felismerjük az emberi affektusokat és szenvedélyeket (és legtöbbjük éppoly gyorsan fel-

ismerhető, mint érezhető), egy belső szem [inward eye] tüstént különbséget tesz közöttük, s látva elkülöníti a szépet [fair] és formást, a vonzót [amiable] s csodálatost a formátlantól, torztól, gyűlöletestől vagy megvetendőtől. (Márkus [szerk.] 1977, 229; Shaftesbury 1999, 326)

A „belső szem” vagy a „lélek szeme”<sup>8</sup> gondolatát Lord Shaftesbury közvetlenül a cambridge-i platonistáktól és Thomas Burnettől veszi át. Henry More a lélek szemét „*boniform faculty*”-nek nevezi: azt az isteni eredetű képességünket érti rajta, aminek jóvoltából nem pusztán felismerhetjük az abszolút módon legjobbat, hanem egyúttal meg is tudjuk azt ízlelni (*relish*), sőt képesek leszünk ebben lelteni még legmagasabb örömünket. Noha a lélek szeme mindnyájunk számára isteni adományként létező képesség, szükség van arra, hogy fellebbentjük a rá boruló anyagi fátylat: a spirituális tökéletesedés fáradságos munkája nélkül

---

8 A „lélek szeme” összetétel nagyon fontos helyen jelenik meg Arisztotelésznél mint a phronészisz szinonimája: amikor a gyakorlati bölcsességet elkülöníti a puszta ügyességtől, s kiemeli azt, hogy az előbbi nem lehet meg az erkölcsi erények nélkül (ahogy ez fordítva is igaz): „a lélek e »szemének« alkata nem fejlődhet ki erény nélkül [...], mert a cselekvésre vonatkozó következtetéseknek mindig van egy kiindulópontjuk, ti. az, hogy »mivel a végcél és a legfőbb jó ilyen és ilyen...« [...]. Ez a cél azonban másnak, mint az erkölcsös embereknek, nem jelenik meg[...] [...] Lehetetlenség tehát, hogy valaki okos lehessen, ha erkölcsileg nem jó.” (Arisztotelész 1987. 175 [1144a])

vakok maradunk. A gyakorlatban, tehát, a lélek szeme által nyújtott spirituális látás, a jó és a rossz végső megkülönböztetése csak kevesek által elérhető, végső, beteljesedett állapotként merül fel. Burnet azonban már szó szerint veszi a látás-metaforát, s e képességet minden ember természetes, eredendő adományának tekinti. Ő ugyanis már nem hagyhatja figyelmen kívül a 17. század végének filozófiai és természettudományos eredményeit: számára Newton és Locke megkerülhetetlen. Morálfilozófiai síkon kettős frontot nyit. Egyrészt az erkölcsileg közömbösnek elgondolt emberi természet ellen érvel, amelyet Locke propagált, aki szerint a jó és a rossz közötti különbséget kizárólag az isteni kinyilatkoztatás *fiat*-ja tudatja velünk. Másrészt a kálvinista vallás-erkölcs ellen, amely szerint az emberi természet eredendően romlott. Szerinte azonban az emberi elme, miként Cudworth is hangsúlyozta, a Teremtő elméjének képmása. A megismerés és különösen az erkölcsi tájékozódás, az értékek, minőségek megkülönböztetése csak úgy képzelhető el, hogy az ember elméjében álló „Úr gyertyájának” (*candle of the Lord*) – Whichcote metaforája – lobogó lángja világítja be a tapasztalat sötétjét, s ennek következtében különül el számunkra az igaz és a hamis, a jó és rossz. Burnet már nem e fény isteni eredetét hangsúlyozza, hanem inkább a Locke-i ismeretelmélet nyelvén igyekszik meghatá-

rozni ennek helyét az ember képességeinek rendjében. Ahogy a tudás megszerzését Locke a percepció folyamatában gondolta el, úgy – teszi hozzá Burnet – a jó és a rossz közötti különbséget is érzékelni lehet egy megfelelő belső képesség segítségével. Ezt nevezi természetes lelkiismeretnek (*natural conscience*). E lelkünkben fellelhető eredeti, velünk született elvről vagy tudásról megállapítja, hogy az erkölcsi megkülönböztetések elve, amely az ész beavatkozása nélkül közvetlenül képes dönteni; miként két különböző fajta virág között is gondolkodás nélkül és azonnal különbséget tudunk tenni. Sőt nem csak arról van szó, hogy a ráció semmilyen szerepet nem játszik az erkölcsi ítéletek meghozatalában, hanem arról, hogy az ész leronthatja a természetes lelkiismeret működését, felesleges okoskodásaival megzavarhatja az ösztönös és természetes ítélezést. (Tuveson 1960, 46–51) Burnetnél tehát minden lényeges elem együtt van, amihez Lord Shaftesbury kapcsolódhatott: a belső szem érdek és megfontolás nélkül azonnal képes esztétikai és erkölcsi tárgyakról ítélni, ítélete pedig megfellebbezhetetlen. A ráció az emberi élet jelentős terén máról szorul ki, de legalább is veszt el irányadó szerepét. A belső érzék e koncepciójában a neoplatonikus liberális teológia konnotációi együtt szerepelnek a modern episztemológia – antropológia és pszichológia – eredményeivel.

Fontos továbbá, hogy a Lord Shaftesbury által emlegetett belső, érzék-jellegű megkülönböztető képességünk szintén közös képesség, amelyben mindnyájan osztozunk: „aki tagadja a dolgok fennköltége és szépsége iránti közös és természetes érzéket [common and natural sense of a sublime and beautiful in things], azt egyszerűen képzetesnek tartja mindenki”. (Shaftesbury 1994, 21; 1999, 173 – az én kiemelésem, Sz.E.) Ez a közös-volt azonban alapvetően nem a közösen élt élet során kialakított udvariasság vagy tapintat, nem a közjóra és másokra tekintettel lévő érzület, hanem olyan az ember konstitúciójába ágyazott „természetes érzék”, amely a háttérben lévő (neo)platonikus metafizika feltételezésének megfelelően az ember és az univerzum felépítése közötti összhangot érzékeli. Ezért érthető problémátlan együttműködése az ésszel: az ész által belátott kozmikus rend támogatja az érzék által „megélt”, „megérzett” harmóniát; az eszme és az érzet eleve szinkronban van:

Bizonytal nincs semmi erősebben bevéve elménkbe vagy szorosabban összeszövődve lelkünkkel, mint a rend és az összhang eszméje vagy érzéke [idea or sense of order and proportion]. [...] Minő különbség harmónia és disszonancia, ritmus és torz görcs között! [...] Mármost mivel e különbséget egy világos belső érzéklet

[internal sensation] azonnal észleli, úgy az észben [reason] ráadásul az is számba vétetik, hogy bárminő dolgokban éljen rend, úgy azok egy egységes céllal [unity of design] is bírnak és egy irányban tartanak: vagy egyetlen egésznek alkotóelemei, vagy önmagukban teljes rendszerek. (Márkus [szerk.] 1977, 141–142; Shaftesbury 1999, 273–274)

Mivel a nemes lord szerint az erkölcsi világ rendje megegyezik a természeti világ rendjével, érthetővé válik a természet és az erény szépségének együttes emlegetése és szoros párhuzama.<sup>9</sup> Fontos a fentebb idézett oldalon található lábjegyzet is, ahol Senecát idéz: „Társas életünk [*societas nostra*] rendkívül mód hasonlít egy boltív köveire. A boltív lezuhanna, ha egymást záró kövek nem tartanák fel.” A társas világ rendjét nyilvánvalóan ugyanúgy lehet felismerni, mint az univerzumét. A szépség tehát egyáltalán nem valamiféle körülhatárolt esztétikai szféra jellemzője, hanem a világ egészét áthatja: az egyetemes összhang, az igazság ragyogása – ha van rá szemünk – nyomban elragadtatásra késztet bennünket. A szépérzék működésének szabályai is ebben az univerzális rendben keresendők, ahogy a

---

<sup>9</sup> Miként azt a sokat idézett hellyel is demonstrálni lehet: „ami szép, az harmonikus és arányos, ami harmonikus és arányos, az igaz, és ami egyszerre igaz és szép, az következőképp kellemes és jó.” (Shaftesbury 1999, 415)

*Soliloquy*-ben áll: „éppen a dolgok természetében kell szükségképp lennie a jó és a rossz ízlés [*right and wrong taste*] alapjának, éppúgy a belső jellemekre és vonásokra tekintettel, mint a külső személyre, viselkedésre és tette”. (Shaftesbury 1999, 150)

A szépérzék által felkeltett érzelmek és az ész igényei közötti összhang, valamint a ízlés mércéinek külső, „objektív” megalapozhatósága azonnal problémává válik, mihelyt eltűnik mögüle a kozmosz egyetemes összhangjának gondolata. Lord Shaftesbury utódai éppen ezért a szépérzékként elgondolt ízlés mércéit az emberi természetben vagy az emberiség közös tapasztalatában, esetleg egyszerre mindkettőben, próbálják meglesni. Az ész és az érzékek – az univerzális érthetőség, közölhetőség és a szubjektív, sőt idioszinkratikus élmények, érzelmek – összebékítése az ízléssel kapcsolatos másik legfontosabb elméleti probléma lesz az egész századon át. Graciánál láttuk, hogy amikor az ízlés végső horizontja nem az univerzum és az abban a helyét világosan fellelő ember, hanem a társas élet, a közösségi elvárások állandóan változó folyama, akkor válik igazán jelentőssé morálisan, politikailag, sőt egzisztenciálisan a – társaságban megszerezhető és a társas világban eligazító – ízlés. Mindazonáltal Lord Shaftesburynél is központi kategória az ízlés. A szépérzékként való működése – amit eddig vizsgáltunk – csak az egyik vonatkozását írja le: azt, ahol

az egyén és az univerzum összhangjáról van szó. Az ízlés mint *sensus communis* esetében az egyén embertársaihoz fűződő viszonya kerül előtérbe. A két jelentésréteg természetesen nem külön el élesen a szó használatában: az ízlés valóban közösséget konstituáló tényezőként merül fel, miközben megőrzi azokat a jegyeket is, amelyek a belső szem voltából következnek. Az új embereszmény, a *virtuoso* megkülönböztető jegye ugyanúgy a kifinomult ízlés, mint ahogy a *discreto*-é is volt. Az esztétikai és erkölcsi nevelésben a szabad szellemű, művelt társalgással eltöltött idő játssza a döntő szerepet; célja pedig annak az esztétikai és erkölcsi csiszoltságnak az elérése, amely boldoggá, erkölcsössé és szabaddá teszi az egyént. Az alapvetően szociábilis ember az ízlés elsajátítása folytán lesz kifinomult, csiszolt, erkölcsös polgár, akit éppen ezek a szellemi, morális erényei tesznek társasága méltó tagjává. Lord Shaftesbury a *Sensus Communis*ban arról ír, hogy a divatot ismerő úriemberek természettől fogva vagy megfelelő oktatás következtében rendelkeznek a könnyed és az illő iránti érzéssel (*sense of graceful and becoming*): a művelt *gentleman*-nek, egyrészt, érzéke van a zenéhez, a festészethez, jól tudja megítélni a különféle arányosságokat, másrészt, rendelkezik „egy általános jó ízléssel a legtöbb tárgyban, amely a szellemes világi embereket gyönyörködteti és mulattatja.” (Shaftesbury 1999, 62)

A szépség azonban, amire leginkább érzékeny – az érzelmeknek vagy a szívnek, tehát a *társiasan emberinek* a szépsége:

Minden más szépség közül, amelyet a virtuosok keresnek, a költők ünnepelnek, a zenészek megénekelnek és az építészek és mindenféle művészek leírnak vagy megformálnak, a leggyönyörűbb, a legelragadóbb és a lepatetikusabb az, amelyiket a valódi életből és a szenvedélyekből merítették. Semmi sem hat úgy a szívre, mint az, ami tisztán magából a szívből vagy annak természetéből ered, ilyen az érzelmek szépsége, a tettek bája, a jellemek sajátossága és az emberi elme arányai és jellegzetességei. (Shaftesbury 1999, 62)

A csiszolt úriember számára a legfontosabb élettapasztalatot a saját érzelmes lelkével rezonáló, valamint a bensőségesen ismert valódi életből származó társias szenvedélyek és érzelmek alkotta esztétikai élmények adják. Noha a társas világ és az ebben megélhető emocionális tapasztalatok nem a végső keretét jelentik a művelt úriember világának, annak egzisztenciális kitüntetettsége mégis kétségtelen. Innen nézve a kozmosz rendjének fel- és elismerése is inkább csak amolyan háttérnek tűnik, amelynek áttetsző ragyogása csak kvázi-esztétikai látványként érdekes, vagy amelynek tudása mindenkor bevonható a művelt társalgásba,



s az elragadtatás élményével ajándékozhatja meg az erre hivatkozót és hallgatóit (ahogy a fenséges természeti élmény leírásainál olvashatjuk *A moralistákban*). A *discreto* még csapásként élhette meg, hogy egy barátság-talan szociális közegbe van vetve; a *virtuoso* ellenben képes fellelni a társakkal közös élet szívbeli gyönyörűségeit. A *gusto* fegyver volt Graciánál, amivel meg lehetett védeni a személyes autonómiát, amivel szellemi távolságot lehetett tartani, ugyanakkor birtokosa még illeszkedni is tudott – olykor csak látszatra – a közösség aktuális ítéleteinek rendszeréhez mint végső instanciához. A *taste* ellenben az élet pozitív, mások társaságában megélhető gyönyöreit teszi hozzáférhetővé, kiművelése, azaz a csiszolt-ság, az erkölcsös és szabad életet lehetővé; olyan élményeket és tapasztalatokat nyújt, amelyek a modern individuum mint esztétikai szubjektum kialakulásához vezetnek. Graciánál az ízlés modellje a prudencia volt; a lordnál ellenben a szépérzék. Amikor esztétikai fordulatról beszélünk, akkor leginkább erre a hangsúlyeltolódásra kell gondolnunk.

A modern értelemben vett esztétikai gondolkodás kezdetei valamivel Lord Shaftesbury előtt jelentkeznek. Ezzel kapcsolatban elsősorban Dominique Bouhoursnak a 17. század utolsó negyedében megjelent elméleti műveit szokás megemlíteni, s az ezekben részletesen tárgyalt speciális mi-

nőséget, a *je ne sais quoi*-t, amely a művészeti alkotásokat jellemzi.<sup>10</sup> Ez az elmélet rést üt a kartéziánus filozófiai hagyományban, hiszen elismeri az „irracionális élmény” jogosultságát és az ész elveire való visszavezethetlenségét. Bouhours graciáni ihletettséggű, csevegő „szalonfilozófiáját” a kifinomult, érzékeny szellem (*délicatesse*) filozófiájának nevezhetjük. Ez a terminus átfogja az új, már-már esztétikai beszédmód kulcsfogalmait: az *esprit*-t, a *sentiment*-t, a *je ne sais quoi*-t és a *génie*-t. Alapvetően olyan művészi-esztétikai tapasztalatok jellemzéséről van szó, ahol a jelentés túlságosan gazdag, az ötlet túlságosan meglepő, a koncepció túlságosan bonyolult, a megoldás túlon túl kifinomultan szellemes ahhoz, hogy egyértelműen és világosan megragadható és kimondható lenne. Az értelem által már felfoghatatlan többlet, közelebbről meg nem határozható báj az, amit a *je ne sais quoi* kifejez. A *délicatesse* mint kifinomult érzék képes a szép, individuális ötletet, a szellem sziporkáját, a nehezen átlátható dolgokat, a sejtések és utalások kimeríthetetlen rendszerét érzékelni: mindazt, amit az általánosító értelem sohasem.

---

10 Megjegyzem, a *je ne sais quoi* Leibniznél is megtalálható: „olykor világosan tudjuk – anélkül, hogy a legcsekélyebb kétségünk is volna felőle –, hogy jó vagy rossz-e egy vers vagy egy festmény, mert van benne valami, nem tudom, mi, ami gyönyörködtet vagy taszít bennünket.” (Leibniz 1986, 37) A részlet az 1686-os Metafizikai értekezésből való; Bouhours *Les Entretiens d’Ariste et d’Eugène*-je, amelynek ötödik beszélgetésében először szerepel nála – legalábbis Brett szerint (Brett 1942) – ez a kifejezés. 1671-es.

Határozottan szemben áll ez az esztétika a Boileau-féle kartéziánus poétikával, ahol az ész, az igazság és a kifejezések világossága jelentette a legfőbb sztenderdet. Baeumler szerint a *délicatesse*-szel az első esztétikai ízléstan jelenik meg, ahogy a *je ne sais quoi*-val a *sentiment*<sup>11</sup> értékének a megsejtése; a szellemes ötletesség, az *esprit*, pedig a zseni-fogalom első nyoma. Az irracionális és az imaginatív tehát itt kezd utat törni magának a racionális filozófia általános keretein belül. (Baeumler 1981, 29–35) Cassirer is elsősorban azt hangsúlyozza, hogy Bouhours felismeri, az esztétikai báj és érték nem a *clare et distincte* ideál elérésében, hanem az asszociációk gazdagságában áll, kimeríthetlenségében és kimondhatatlanságában. A *délicatesse* az érzékenység szelleme, amely világosan szembeállítható a klasszicisták szabályaival és *decorum*ával; a kerülő utak és azok érvényességének, gyümölcsöző voltának felismerésével társítható, nem a szigorú lineáris gondolkodással. Az *esprit géométrique* párdarabjaként elgondolt *esprit fin* pascali fogalmának az esztétikai változata ez, amely a gondolat könnyedségében és hajlékonyságában, a legfinomabb árnyalatok és a legváratlanabb jelentésváltások megragadásában jeleskedik. Immár nem a gondolati tartalom és annak objektív igazsága a fontos,

<sup>11</sup> A *sentiment* majd csak Dubos abbé 18. század eleji műveiben válik központi esztétikai kategóriává, s fejt ki óriási hatását, többek között David Hume-ra. (Jones 1982, 93 skk.)

hanem a gondolkodás folyamata, e folyamat kifinomultsága, könnyedsége és gyorsasága – tehát nem a folyamat eredménye, végterméke, hanem a lezajlás *hogyanja*. (Cassirer 1979a, 300-301) A stílus, a kifejezés- és gondolkodásmód, sőt a megfelelő életvezetés módja – azaz a mindenféle értelemben vett *manner* – válik az esztétikai és az esztétikával szoros kapcsolatban lévő erkölcsi-gyakorlati gondolkodás központi kérdésévé a 18. század elejére. Igaz, Seneca is a viselkedésben (*mores*) megnyilvánuló nagylelkűségét magasztalta buzgón Nérónak, de a felvilágosodás-kori *mannert* a 17. század végén elterjedt esztétikai szókészlet határozza meg egyre inkább, azaz valójában esztétikai kategóriaként áll előttünk.<sup>12</sup> Saisselin, aki invenciózus műveiben főként a franciák korabeli elméleti és nyelvi teljesítményeit (elsősorban

<sup>12</sup> Az angliai irodalomkritikában is érezhető egy fontos átrendeződés ekkortájt. Brett kifejezésével élve, egy valóságos School of Taste bontakozik ki a 17. század végén. Leginkább William Temple, Charles Gildon, George Farquhar és John Dennis neve fémjelzi ezt az „iskolát”. Olyan kritikai gyakorlatról van szó, amely eltér a francia klasszicista poétikák szellemétől, s ez leginkább az ízlés és a géniusz fogalmának hangsúlyozásában mutatkozik meg a szabályokkal és a régiek iskolás tekintélyével szemben. Képviselői állítják, a mű különleges szellemét csak a kifinomult, egyéni ízléssel rendelkező olvasó képes felfogni. Az ízlés mércéjének kérdését pedig már nem az ész elveire való hivatkozással, nem is az általános tapasztalat elvárásaira, a valószerűre (*verissimilitudo*) utalva igyekeznek megtalálni, hanem inkább a művészi érzékenységre alapozzák. Azaz a bírálónak ugyanazokkal a tehetségekkel kell rendelkeznie, mint az alkotónak. Csak az ilyen kritikusok ítélete tekintik mérvadónak. (Brett 1944; Atkins 1951, 148 skk. old.)

a *querelle*-t) igyekszik méltó rangra emelni az esztétika történetében, arról beszél, hogy a *je ne sais quoi* bevett esztétikai fogalommá válik, noha nem mindig ebben a megfogalmazásban bukkan fel: azt a kimeríthetetlen tartalmi gazdagságot fejezi ki, amelyet soha nem lehet szabályok alá rendelni, s amelynek létrejötte mindig is rejtély marad, a zseni titka. (Saisselin 1965, 121) Például a Bouhours által tárgyalt minőség *Az ítélőerő kritikájában* mint az észeszme *pendant*-jaként elgondolt „esztétikai eszme” tér vissza. Az előbbivel egyetlen szemlélet sem lehet adekvát, az utóbbival egyetlen fogalom sem: esztétikai eszmén Kant a képzelőerő olyan képzetét érti, „amely arra készlet, hogy sok mindent gondoljunk, de amellyel egyetlen meghatározott gondolat, azaz egyetlen *fogalom* sem lehet adekvát, s amelyet ennél fogva semmilyen nyelv nem képes teljesen elérni és érthetővé tenni.” (Kant 1997a, 240)

A *Soliloquy*-ban Lord Shaftesbury explicit utal erre a hagyományra, pedig gyakran csak heves ellenszenvvel emlegeti a francia kultúra eredményeit.

Noha a szándéka [ti. minden művésznél] az, hogy tetsszen a világnak, mindazonáltal egy bizonyos módon [manner] fellette is kell állnia, s szemét arra a legmagasabb rendű gráciára [consummate grace], a természet azon szépségére és a számok ama tökéletességére kell függesztenie, amelyet

a többi ember, mivel csak a hatást érzi, de nem ismeri az okot, a *je ne sais quoi*-nak, a felfoghatatlannak [unintelligible] vagy a „Tudom is én, micsodának” nevez, s úgy véli, ez olyan fajta báj vagy varázs [charm and enchantment], amelyről még maga a művész sem tud számot adni. (Shaftesbury 1999, 148)

Lord Shaftesbury tehát már a művészetről szóló közbeszéd bevett kifejezésekként emlegeti Bouhours neologizmusát, ennek legfontosabb ismérveit is elsorolja, ugyanakkor a laikusok esztétikai tapasztalatára korlátozza érvényességét.<sup>13</sup> A művész, Jupiter után a „második Alkotó” (Shaftesbury 1999, 93) magasabbra tekint, nem elégedhet meg azzal, hogy egy számára is rejtelmes okból elbűvöli közönségét. Ha tökéletes műalkotást akar létrehozni, akkor az univerzum rendjének, harmóniájának, tökéletes számainak, arányainak ismerete és érzékelése (intellektuális szemlélete) elvárható tőle. Az alkotási folyamatban követett elvek tehát túl vannak „a világon”, amely pedig a legfontosabb közege aztán a létrejött mű megítélésének. Ez utóbbi jelentősége nyilvánvaló ott, ahol Lord Shaftesbury arról

---

<sup>13</sup> Világosan látszik ez a *Second Characters* egyik megjegyzéséből is: Lord Shaftesbury a klasszikus művek örökérvényűségéről, varázslatosságuk és erkölcsi tanításaik tartósságáról beszél, s arról, hogy „ez nem a *je ne sais quoi*, amire a laikusok [idiots] és a művészetben nem járatosak mindent redukálnak”. (Shaftesbury 1969, 144)

beszél, hogy a korában dívó korlátolt és tudóskodó oktatást orvosolni kell, s azt a „kiváló iskolát”, ahol ez lehetséges, úgy hívják, „a Világ” (*the World*). Az „úriemberek puszta szórakozását üdvösebbnek találjuk, mint a tudóskodók elmélyült kutatásait.” Az ifjúság nevelésében az előbbire kell támaszkodni, hogy megtaláljuk az utóbbi ellenszerét. „Meggyőződésem, hogy *virtuosonak* lenni – amennyire ez egy úreemberhez illik – nagyobb lépés abban az irányban, hogy valaki erényes és értelmes (*good sense*) ember legyen, mintsem annak, amit korunkban tudósnak szokás hívni.” (Shaftesbury 1999, 148) Ízléssel rendelkezni és egyben társadalmi érzékkel bírni, a társas világban élni, mozogni, társalogni, műalkotásokat és a természet gyönyöreit élvezni nélkülözhetetlen ahhoz, hogy az ember erkölcsi lényvé váljon.<sup>14</sup> Ahogy majd Hume is evidens módon utal az ízlés széleskörű használha-

---

14 Tanulságos Lord Shaftesbury posztumusz megjelent jellemzése a *Weekly Register* 1731-es számában, amely arról szól, hogy a jó ízlés vezérli az ember minden tevékenységét, s egész életét átfogja: „Az ízlés emel meg minden tudományt, s csiszol minden erényt; a társaság barátja és a tudás vezetője; ez nemesíti meg a gyönyört és finomítja a boldogságot; észreveszi [distinguishes] a szépséget, s felismeri a hibákat; arra késztet minket, hogy illendően [decency] és elegánsan viselkedjünk, s serkenti a mások jó tulajdonságaira irányuló figyelmünket. Egy szóval: ez minden illendőség [propriety] gyűjtő helye, s minden szeretetre méltónak [amiable] a középpontja. [...] A jó ízlés nem korlátozódik az irodalomra, hanem kiterjed a festészetre és a szobrászatra, átfogja az udvariasság és a jó modor [civility and good manners] egész világát, valamint szabályozza az életet és megszabja az elmélet és a spekuláció iránvát is.” (idézi: Denvir 1983, 63)

tóságára: mondván, a művészetek iránti érzékenységünk ápolása egyúttal „fejleszteni fogja ítélőerőnket, s az élet dolgairól is helyesebb véleményt formálunk majd.” (Hume 1992b, 21)

## KONVERZÁCIÓ ÉS A KULTÚRA ÚJ TEREI

Természetesen már Castiglione udvaroncai is társas és társalgó világban mozogtak,<sup>15</sup> ahogy a *discretók* és az abszolút uralkodók udvartartásához tartozó hölgyek és urak is. Amikor azonban Lord Shaftesbury „a Világról” beszél, már nem a fejedelmi, királyi udvarok vagy más feudális gazdasági-hatalmi központok körül szerveződő társadalomra utal. A *virtuosok* eredendő és önzetlen társaság-kedvelésük és esztétikai-erkölcsi érzékenységük folytán szükségképpen egy új szocio-kulturális hely-

---

15 Castiglione műve maga is a szellemes és könnyed társalgás előnyeit kívánja demonstrálni, s persze a tökéletes udvari ember jellemzésében is több helyen megfogalmazódik az az elvárás, hogy szellemes és könnyed társalgónak kell lennie. A 16. században az olasz *conversabile* és *conversativo* (amely egyszerre jelent társast és társalgót) jellemzése komoly irodalmi hagyományt hoz létre, amelynek Castiglione műve csak a legismertebb reprezentánsa. (P. Burke 1993, 98–102) A konverzáció 16. és 18. századi ünneplése terén is fontos különbségek vannak, amelyek közül csak egyre hívom fel a figyelmet: az olasz szerzőnél a szellemesség és az ezáltal kiváltott nevetés a beszélőre vet jó fényt, az ő egyéni értékét emeli; Lord Shaftesburynél és Hutchesonnál viszont már az együttnevetés társas és önzetlen volta hangsúlyos: a nevetés révén érzékeliük, hogy egy (ízlés)közösséget alkotunk.

szint definiálnak. Az egymás iránti őszinte vonzalom motiválta társaság nem csak máshogy szerveződik, de máshol is. Klein szerint *A moralistákban* szereplő vidéki udvarház körüli park szimbolikus tér: ez ad helyet az új műveltség- megszületésének, a jó társaság összejövetelének, a közös sétának és a konverzációknak, amelyek felelős, művelt, jól nevelt és csiszolt úriemberek között folynak. A vágyott műveltség elsajátításának eszköze a társalgás,<sup>16</sup> a társaság és az egyén legfontosabb megkülönböztető jegye pedig a jó ízlés. A baráti érzelmektől fűtött társaság adekvát tere a park, hiszen jelzi a kivonulást a formált (és formáló) természetbe, az alapvetően társias ember alkotta és uralta természetbe a középkori

---

<sup>16</sup> Tuveson felhívja a figyelmet arra, hogy Lord Shaftesbury-nél a konverzáció mellett a „belső társalgás” (inward colloquy) vagy az önmagamhoz szóló beszéd (soliloquy) műfaja jelenti az ízlésnevelés legfontosabb terepét: az ember saját ízlését is képes pallérozni, ha esztétikai érzéseit, tetszését egy elképzelt személypozíciójából tekinti. A belső társalgás valójában énünk megkettőződése, amely majd a pártatlan szemlélő morálfilozófiai fogalmában teljeseedik ki Adam Smith-nél. (Anderson–Shea [szerk.] 1967, 90) Persze már Francis Hutchesonnál is megvan a Smith-i pártatlan megfigyelő fogalmának előképe, hiszen azt állítja, hogy az erkölcsi érzéseink mint erkölcsi ítéleteink alapjai nem lehetnek tökéletesen szubjektívek, hanem el kell képzelnünk egy ideális megfigyelőt, akinek az érzéseire hivatkozhatunk egy tett morális megítélésekor. (Jensen 1971, 113 és passim). S természetesen David Hume érdeknélküli szemlélője is Smith-t előlegezi: „Csupán ha általában, sajátos érdekeinktől elvonatkoztatva [without reference to our particular interest] vizsgáljuk valakinek a jellemét, csupán akkor támad bennünk az a bizonyos érzés [feeling or sentiment], amelynek alapján erkölcsileg jónak vagy rossznak nevezzük az illetőt.” (Hume 1976. 644-645; 1978. 472)

szellemet árasztó egyetemek, iskolák életidegenségéből és monologikusságából, a levegőtlen könyvtárak és dolgozószobák magányából, valamint a királyi udvarok majomkodó mesterkéltességéből. Klein szerint nem véletlen, hogy Lord Shaftesbury paradigmaticus hőse, egész filozófiai gyakorlatának megszemélyesítője, Palemon – a filozófiai érdeklődésű csiszolt úriember ideálja, aki egyszerre otthonos a tudományos és a társas világban – éppen parkjában kocsikázva tűnik szemünk elé *A moralisták* legelején. A Shaftesbury-féle csiszoltság-ideál az elegáns tereket, a világ dolgai iránt érdeklődő kifinomult úriembereket, s általában a modorokról és erkölcsökről szóló konverzációt állította előtérbe, hozta divatba. Ezzel felvetette annak szükségességét, hogy új térképet kell rajzolni a kulturális térben, a kitüntetett helyeket a bebocsátási és működési szabályaikkal egyetemben újra kell fogalmazni. Világosan párhuzamba állítható ezzel a törekvéssel a *Spectator* 10-es számában megjelent program. Ebben a folyóirat szerzői legfontosabb feladatukat abban jelölik meg, hogy kiszabadítsák a filozófiát a dolgozószobák és könyvtárak csendjéből, s a klubok és kávéházi társaságok asztalához vigyék. Azért néhány fontos különbségről nem szabad elfeledkeznünk: Lord Shaftesbury közönsége arisztokratikus, a preferált kulturális helyszínek meglehetősen exkluzívak, az írás- és a társal-

gás módja kifinomultan elegáns, néha egy kicsit finomkodó.<sup>17</sup> Míg Addison és Steele a városi polgárság széles rétegeihez szól, a hétköznapi színtereit igyekeznek kulturálisan átformálni, s mindezt tényszerű, tagolt és világos nyelven. (Klein 1994, 34–37)

John Brewer azt hangsúlyozza, hogy mind a Lord Shaftesbury-féle csiszolt, konverzációs filozófia, mind a londoni új irodalmi folyóiratok körüli kulturális-politikai mozgás egy világosan érzékelhető kulturális vákuum betöltésére jött létre. A királyi udvar ugyanis elvesztette kulturális vezető szerepét Angliában: a Hannoveri-ház körüli kultusz kialakításához egyik politikai tényezőnek sem fűződött érdeke. Időközben a teológiai-politikai viták és reformok oda vezettek, hogy az egyház is egyre kevésbé töltötte be azt a mecénási szerepet, amelyet különösen a képzőművészetek és a zene területén játszott. A közszférában létrejövő új kultúra hivatott betölteni a keletkezett űrt. A közszféra létrejöttének Habermas óta

---

17 Amikor Lord Shaftesbury „arisztokratizmusát” emlegetem, akkor például a Sensus Communis egyes mondatai lebegnek a szemem előtt. Lord Shaftesbury itt arról beszél, hogy az általa védelmezett szellemi szabadság egyáltalán nem terjedt el a nyilvános társaságokban vagy a gyülekezetekben, ezért igazán felesleges emiatt aggódniuk a bigottoknak: „emlékezzen arra, barátom, hogy én kizárólag a klub szabadságának védelmében írok Önnek, valamint ama szabadság védelmében, amely egymást tökéletesen ismerő úriemberek és barátok közt lelhető fel.” (Shaftesbury 1999, 36) Tehát az emlegetett „arisztokratizmus” a szerző önreflexiójára vonatkozik, s nem művei társadalmi hatását hivatott jellemezni.

(Habermas 1993) sokak által és sokat tárgyalt témájáról van szó: ebben az újonnan szerveződő közös világban az emberek társadalmi státusuktól függetlenül egyenlőnek gondolták magukat, mindig a civil társadalom összes tagját felölelő köz nevében szóltak, egyaránt véleményt nyilvánítottak művészetekről és politikáról, ítéleteik meghozatalakor a józan eszükre támaszkodtak, s képzésük legfontosabb intézménye a sajtó volt, ezen belül is a folyóiratok tettek szert egyrenagyobbjelentőségre. (Birmingham–Brewer [szerk.] 1995, 342–344)

Noha különösen a színház és a zene területén továbbra is jelentős kulturális központnak számítottak a királyi és fejedelmi udvarok, összességében mégis azt lehet mondani, hogy a művészetek szélesebb publikum számára váltak elérhetővé a 18. század folyamán.<sup>18</sup> Sokkal inkább nevez-

---

18 Brewer arra a problémára is felhívja a figyelmet, hogy a köz által elérhető, megvásárolható, „fogyasztható” kultúra, tehát a kulturális termék mint árucikk elsősorban az érzékek, a vágyak kielégítésére szolgál; a megfelelő kulturális helyek pedig kiváló alkalmat nyújtottak a társadalmi státus, a gazdagság és a szexuális vonzerő nyilvános bemutatására. Holott a szerzés és a szexualitás öröme nehezen egyeztethető össze az érdeknélküliséggel, pártatlansággal, kifinomultsággal és józansággal, amelyeket Addisontól Burke-ig sokan hirdettek. Ezért a „magas” vagy, a korabeli szóhasználattal, „csiszolt” kultúrát, a szellemi értelemben vett ízlés tárgyait felölelő kultúrát meg kell különböztetnünk a populáristól, amelyet a luxus, a társadalmi vetélkedés és a (kulináris és szexuális) élvezetek hajhászása határoz meg. Ettől persze még el lehet ismerni az utóbbi civilizációs jelentőségét, ahogy Mandeville-től Hume-ig sokan meg is teszik. (Birmingham–Brewer [szerk.] 1995, 348–352)

hető kereskedelmi, mint udvari kultúrának, amely valóban új színtereket jelölt ki a hétköznapi térben: klubok, kávéházak, tavernák, avagy tiszteletreméltó hölgyek – akiket az előbbi helyeken nem láttak volna szívesen – szalonjai, olvasókörök, vidéki művészeti akadémiák, valamint irodalmi és filozófiai társaságok,<sup>19</sup> nyilvános koncertek és színházak auditoriumai stb. Ez a kultúra a saját csiszoltságára és a társalgás művészetében elért eredményeire büszke, ezt szokás volt szembe állítani a régiek bárdolatlanságával. Mindebből következik, hogy leginkább urbánus közegben virágzik ki – aminek párdarabjaként megjelenik a népi kultúra iránti fokozott érdeklődés is Rousseau-tól Herderen át Walter Scottig –, ahol a kereskedelem, a luxusfogyasztás, a modorok csiszolódása, az ízlés fejlődése és az erkölcsök nemesedése összefüggni látszik, s a barbár korból kiinduló, felfelé ívelő civilizációs folyamat stációiként tűnik fel, különösen a skót morálfilozófusok és történészek értelmezésében. Természetesen a jó ízlés a megkülönböztető jegye ennek az új típusú, főként a harmadik rendbe tartozó városi kultúra-fogyasztónak is, ahogy az már Gracián óta közhely. Addison és Steele folyóiratainak társaságkedvelő embere

19 A század folyamán egész Európában, sőt Amerikában, aufklärerista baráti társaságok sűrű hálózata jön létre. A „társasági mozgalom” jelentőségét az európai kultúra történetében Ulrich Im Hof tárta fel lenyűgöző részletességgel. (Im Hof 1982: 1995. 93–135)

(*sociable man*), Voltaire *Le Mondain*-jének *honnête homme*-ja vagy éppen Christoph Martin Wieland *Der Deutsche Merkur*-jának kozmopolita polgára egyaránt olvasott ember, aki értelmesen és érzékenyen tud beszélni művészetéről, irodalomról és zenéről, s kifinomultságáról kellemes társalgás során képes tanúbizonyságot tenni. (Brewer 1997, xvii–xxi)

Lord Shaftesbury művelt társasága mellett, tehát, a londoni folyóiratok jelentik a 17. és 18. század fordulóján, illetve az új század elején annak a gondolkodás- és viselkedésmintának, annak a *mannernek* a legfontosabb fórumát, amelyet a művelt társalgás, a csiszoltság és végső soron az ízlés terminusaival lehet jellemezni. Ebben a beszédmódban az ízlésbeli, erkölcsi, politikai és vallási kérdések együtt jelennek meg, a tárgyalási mód közössége köti össze őket: az ízléses és finom konverzáció igénye, amely egyszerre előfeltételezi az érzékek, a szív társias voltát és az értelem józanságát, ugyanakkor ezek kiművelésének és mérsékelt keretek közt tartásának is a legfőbb eszköze. Valóban az emberség lényegét érintő kulturális reformról van szó, amely az eredendően társias, barátságos és jóindulatú emberi természetet igyekszik egyre érzékenyebbé, egyre palérozottabbá tenni, s felszabadítani a századok során ráakódott vallási és politikai előítéletektől. A cél boldogabbá (erkölcsösebbé és szabadabbá) tenni az egyént, vala-

mint előmozdítani a legszélesebb köz javát: a civilizáció kiteljesedését.

Angliában ekkor olyan jelentős társadalmi átrendeződések mennek végbe, amelyek a kultúra addig észre nem vett vagy marginális területeit emelik ki; s tesznek kérdésessé korábbi evidenciákat. Descartes „ideiglenes etikája”, Gracián prudenciája, a konverzációs irodalom is erre az újonnan megnyílt társas világra utal. Azt jelzik, hogy a gondolkodás hagyományos formái nem képesek bennünket megnyugtatóan eligazítani többé, hiszen a korábbi metafizikai megalapozottságú biztos elveik érvényüket veszítették. (Kisbali 1987, 6) Az udvar vagy a város mint centrum kérdése először Angliában dől el ez utóbbi javára a 17. század végén. London lesz – Habermas kifejezésével élve – a polgári nyilvánosság központja; ez váltja fel a királyi udvar reprezentatív nyilvánosságát, amely ráadásul a brit szigeteken sosem volt olyan erős, mint Franciaországban. A XIV. Lajos udvarában kialakult szellemes társalgásból éles elméjű kritika, a csípős élcből meggyőző érv, a finomkodásból, manírokból érzelmi-intellektuális érzékenység és igényesség lesz. A kávéházak, klubok, szalonok és a hozzájuk csatlakozó folyóirat-irodalom, avagy a parkban és a ligetekben sétáló finom szellemű úriemberek baráti társaságai másféle életvitelt, attitűdöt, stílust vezetnek be. A városi polgárok kulturális szerveződései lassan a köz-véleményt kezdik alkotni,

s egyre inkább politikai hivatkozási alapul szolgálnak nézeteik. Az eleinte kétségtelesen irodalmi, filozófiai indíttatású témákat az egyre határozottabb politikai kritika váltja fel. Nem véletlenül merül fel a hatalom részéről az a vád már a 17. század végén, hogy kávéházi beszélgetésekben nem szakértők szólnak bele kormányzati kérdésekbe és kritizálják az állam eljárásait. Politikai síkon a rendi gyűlés ekkoriban alakul át modern, folytonosan a közvéleményre hivatkozó pártokból álló parlamentté. (Habermas 1993, 86. skk. old.)

Általában a Grub street jelentőségének a megnövekedése – miként Phillipson jellemzi – annak a fajta újságírásnak a politikai szerepvállalását jelenti, amely a politikai közélet széttagoaltságát, a vélemények közötti túlzottan éles különbségeket igyekszik feloldani – bizonyos értelemben uralni –, és semmiképpen nem elmélyíteni. A politikai és vallási rajongók elleni vitriolos támadások valójában azokat a szélsőségeket próbálják kiszorítani, amelyek lehetlenné teszik a nyugodt és józan ész által vezérelt politikai érdekegyeztetést. Azt a fajta közvéleményt alakítják és képviselik, amely ésszerűbb és *mérsékelt*ebb, tehát közelebb áll a *common sense*-hez, mint a párt-politikusok és -hívek szükségképp elfogult álláspontja. A feladat az volt, hogy „[v]issza kellett szorítani a pártos viszálykodást és a fanatikus buzgalmat, elősegíteni a morál



reformját [*reformation of manners*] és megővni az alkotmányt” (Phillipson 1989, 24) – azaz a Dicsőséges Forradalom után konszolidálódott kevert alkotmányt, amelyben a király, a főrendek és a közrendűek hatalmi egyensúlya stabilizálódott. E polgári folyóirat-irodalom első reprezentánsa Daniel Defoe *Review*-ja (1704–1713). Az ész és a *common sense* – a minden ember által osztott józan ész értelmében elgondolt *sensus communis* – hangja szólal meg napi politikai és vallási kérdésekben. Defoe közvetlen, társalgási stílusban megírt satirikus esszéi műfajt teremtettek. Ráirányították az olvasók figyelmét reflektálatlan előítéleteikre közéleti kérdésekben, s szembesítették nézeteiket, bevett vélekedéseiket az átlagos, érzékeny és pragmatikus ember *common sense*-ével. A satíra fő céltáblái a bigottság, a fanatizmus, a viszálykodást keltő politikai nézetek és előítéletek,<sup>20</sup> a szenteskedő

---

20 Arról a litigious spiritről van szó, amelyet Hobbestól Burke-ig sokan tettek felelőssé a belső béke megbontásáért. Ezért tartották a politikai stabilitás egyik legfontosabb feltételének ennek eltüntetését. Az is közhelynek számított, hogy a békétlenkedés e szellemét a vallási-teológiai viták idézik meg, s így a vallási fanatizmus politikailag evidens módon veszélyes. James Bruce Smith Burke-öt kommentálva írja, hogy a modern politikai konfliktusok a reformáció korában jelennek meg, s az a sajátosságuk, hogy doktrinális vitákon alapulnak. Amikor a szuverenitás természetét és eredetét kezdik vitatni a 17. század közepén, akkor valójában a teológusok vitatkozó-viszálykodó szelleme jelenik meg a politikai közéletben. A „teoretikus érdekek” bevezetése a közösség életébe súlyos megosztottsághoz vezetett, aláásta a rendet, s szétszórtta a állampolgári békétlenkedés magvait, ahogy Burke jellemzi a folyamatot a *Thoughts on French Affairs*-ben. (I. B. Smith 1985. 104)

képmutatás és a xenofóbia voltak. Ezekkel szemben a *Review* egyfajta vidám pragmatizmust és jó szándékú gondolkodást mutatott fel, amely az élet mindennapi folyásával természetesen együtt jár, s eleve megőv mindenféle szélsőségtől. Mérséklet, pragmatizmus, haszon – egy új, urbánus kultúra eszményei. Az átlagember jól felfogott érdekét és könnyed pragmatizmusát alapul vevő Defoe-féle írásmód Addison és Steele folyóirataiban inkább a finomság és a csiszoltság erényének hangsúlyozásának adja át a helyét, ezt ajánlják a széthúzás és a fanatizmus ellenszeréül. A hihetetlenül népszerű, a brit vidéki városokban és a kontinensen egyaránt az egész század folyamán utánczó, periodikák a cicerói állampolgári kötelességek és erények, a becsületes, mérsékelt és okos (*prudent*) polgár ideálját hirdetik, s ehhez a Lord Shaftesbury-féle jóindulatú és társias ember képzetét használják fel. Az igazi csiszoltság – szemben a francia udvari viselkedési szabályok, a *politesse*, formális voltaival – számukra is a velünk született érzések és érzékek kiművelését jelenti, amelyet persze a helytelen ízlés, a torz modor és a vakbuzgóságból származó előítéletek tönkretelhetnek. (Phillipson 1989, 24–27) Daniel Defoe *Review*-ja (Phillipson 1993-as tanulmánya szerint) még inkább az illendőség (*propriety*) – tehát a mérsékelt és józan közéleti gondolkodás – nyelvét dolgozza ki; míg Addisonék lapjai, a *Tatler* (1709–1711)

és a *Spectator*, már a csiszoltságát. Ez utóbbi alapvetően az ízlés kiművelését jelenti esztétikai, erkölcsi és politikai szempontból, valamint a természetes teológia elveinek elfogadását vallási szempontból. (Phillipson–Skinner [szerk.] 1993, 308) Úgy is fogalmazhatnánk, hogy Defoe *sensus communis*a még az egyetemesen osztott ráció, Addison és Steele közös érzéke azonban már az ízlés.

Addison a 409-es *Spectator*ben explicite is Graciánra hivatkozik, mint a finom ízlés ideáljának megteremtőjére. Az érzéki ízleléssel állítja analógiába a szellemi ízlést – amit annyit emlegetnek a művelt világban (*polite world*) – mint a finom megkülönböztetések képességét, amely tetszéssel fogja fel egy irodalmi mű szépségeit és ellenszenvvel utasítja el a tökéletlenségeket. E képesség bizonyos mértékben velünk születik, mindazonáltal fejleszthető, javítható is. Ez utóbbi „legtermészetesebb módja a legkifinomultabb [*polite*] szerzők műveinek gyakori forgatása [*conversant*]. [...] Természetes ízlésünk fejlesztésének másik módja az, ha kifinomult szellemű [*polite genius*]emberekkel társalgunk [*conversation*].” Hiszen még a legtehetségesebb emberek sem képesek a dolgokat teljes egészükben és minden részletükben átlátni. A mindenkire jellemző egyéni gondolkodásmód miatt egy tárgyról szükségképp jellegzetes, ugyanakkor korlátozott megfigyeléseket tudunk tenni. Ezért fontos a konverzáció, amely „természetes módon

megismertet bennünket olyan belátásokkal [*hints*], amelyekre mi nem jutottunk, s amely mások tehetségét és észrevételeit éppoly élvezetessé teszi számunkra, mint a sajátjainkat.” Nem véletlen, jegyzi meg Addison, hogy a történelem során a zseniális szerzők mindig csoportosan bukkannak fel, hiszen a kortársakkal való barátságos együttműködés és eszmecsere összehasonlíthatatlanul inspirálóbb, mint a magányos alkotás. (Addison–Steele 1911, III:48–51) A képzelet műveiről szóló társalgás pallérozza az ízlést, hiszen kiterjeszti gondolkodásunkat, valamint fokozza a mű élvezetét, s így egyúttal fejleszti érzékenységünket is. A modern értelemben vett esztétikai ízlés és a képzelőerő ugyanazt jelenti Addisonnál, az érzéki és szellemi gyönyör érzésének képességét: finom ízleléssel rendelkezni annyi, mint kifinomult képzelőerővel (*polite imagination*) bírni. Az így megszerzett gyönyörök mértékéről fogalmuk se lehet a bárdolatlanoknak (*the vulgar*) – akik talán éppen attól ilyenek, hogy nem ismerik a csiszolt konverzáció üdvös hatását, s nem élik át azokat a magasabb örömeket, amelyeket csak művelt társaságban lehet megszerezni. A finom ember „több örömet [*satisfaction*] lel mezők és rétek látványában, mint más ezek birtoklásában.” A képzelőerő valamilyen értelemben tulajdonává tesz mindent, amit lát, s a természet legelvadultabb és feltöretlen részei is gyönyörforrássá válnak számára. „Tehát ő – hogy úgy mond-

jam – más fényben látja a világot, s felfedezi benne azt a számtalan báj, ami az átlagemberek [*generality of mankind*] elől elrejtőzik.” (Addison–Steele 1911, III:58)

A képzelőerő okozta gyönyörök kifinomultságukat tekintve félúton vannak az érzéki élvezetek és az értelem intellektuális örömei között; ugyanakkor a képzelet okozta gyönyörök legalább olyan nagyok és elragadóak, mint az előbbiek, valamint nyilvánvalóbbak és könnyebben hozzáférhetőek. Amikor körülnézünk a világban, a színek rögvest megragadják a fantáziát, majdnem teljesen nélkülözve „a gondolkodást vagy az elme közreműködését”. „Bármilyen, amit látunk, megragad bennünket szimmetriájával – nem tudjuk, miként –, s azonnal elismerjük [*assent*] az adott tárgy szépségét anélkül, hogy kutatnánk ennek különös okait és előidézőit.” (Addison–Steele 1911, III:57) Minden együtt van, ami az esztétikai ízlés velejárója: a közvetlenség, az értelmi reflexiót megkerülő jelleg és az élmény *je ne sais quoi*-t idéző rejtelmessége is. Azzal pedig, hogy a gyönyörökért felelős képességet egyedül a társalgás finomíthatja, sőt az élvezetet növelheti is, a társiaság is inherens az addisoni ízlés-fogalomban.

## SZIMPÁTIA ÉS ÁLTALÁNOS NÉZŐPONT

Francis Hutcheson Lord Shaftesbury inspirálta esztétikájára azért érdemes egy pillantást vetnünk, mert jól mutatja, milyen bel-

ső, egyszerre érzéki és szellemi képességek bonthatók ki abból, amit az ízlés alatt értünk. Hutchesonnál már nem az istenségből eredő platonikus szépség a fontos, sokkal inkább egy ideáról van szó, amelyet a külső tárgyak bizonyos tulajdonságai keltenek fel elménkben: a szépség ideája és maga a szépség elválik egymástól – avagy másképpen: Locke elválik Plótinosztól. A szép ideáját a szépérzék (*sense of beauty*) észleli, amelynek érzék-volta, természetesen, a gondolkodás kiküszöbölését hordozza magában: ezért lehet érdeknélküli és közvetlen. Hutcheson 1725-ös művének, az *Inquiry concerning our Ideas of Beauty and Virtue*-nek az első részét tekinthetjük az első modern esztétikának, hiszen a szépség ontológiai fogalmának tárgyalása helyett az esztétikai ítélőerő – a szépérzék – működésének leírásával foglalkozik. (McCormick 1990, 46–49) Második része pedig a morális érzék létének demonstrálását tűzi ki célul. 1729-es művében aztán valósággal inflálódni kezdenek az elme természettől adottnak feltételezett belső érzékei, azaz az elme azon beállítódásai, amelynek révén akaratunktól függetlenül is képesek vagyunk bizonyos eszmék befogadására, valamint a gyönyör és a fájdalom érzékelésére. Mindaz, ami Lord Shaftesbury műveiben még egységes érzületként, ennek különféle aspektusaiként szerepelt, most osztályokba rendeződik. A glasgow-i professzor az elsőbe, természetesen, a külső érzékeket sorolja. Majd így folytatja:

[2. A] rendezett, harmonikus, egyforma tárgyakkól – miként a nagyszerűből [grandeur] és az újszerűből – ébredő kellemes percepciókat Addison úr nyomán a képzelőerő gyönyöreinek [pleasures of imagination] nevezhetjük; vagy felfogásuk képességét hívhatjuk belső érzéknek [internal sense] is. Akinek nem tetszik ez az elnevezés, behelyettesítheti valamely másikkal. 3. A percepciók következő osztályát közös érzéknek [publick sense] mondhatjuk, azaz arról a »beállítottságunkról [determination] van szó, hogy örülni tudunk mások boldogságának, s kínosan érezzük magunkat mások baja láttán«. Ez valamilyen mértékben mindenki megvan, s helyenként néhány régi szerzőnél mint koinonoémoszüné vagy *sensus communis* fordul elő. [...] 4. A negyedik osztályt hívhatjuk morális érzéknek [moral sense] vagy a tettekben és vonzalmakban megmutatkozó szépség morális érzékének, amelynek segítségével »az erényt és a bűnt fogjuk fel önmagunkban és másokban«. [...] 5. Az ötödik osztály a megbecsülés iránti érzék [sense of honour], amely másoknak a jótetteink láttán érzett helyeslésével vagy hálájával gyönyörködtet bennünket.<sup>21</sup> [...] S talán vannak az előbbiektől különböző percepcióink is, olyanok, mint a » bizonyos

tettekben és körülmények között megmutatkozó illendőség [decency], méltóság és emberi természethez illőség eszméi [...], amelyek] akár az erkölcsi jó vagy rossz bármiféle fogalma nélkül is [léteznek].« (Hutcheson 1742, 4–7)

Hutchesonnál tehát az esztétikai érzék (az addisoni képzelőerő), a *sensus communis*, a morális érzék, a megbecsülés iránti érzék, az illendőség stb. megannyi önálló érzék, azaz elménk eredendő beállítottsága. Mind-egyikük a szépérzékként elgondolt ízlés analógiájára működik: azonnali, közvetlen, érdeknélküli, sőt határozott fogalom – azaz: szabály – nélkül működő megkülönböztető képesség. Hasonlóak a külső érzékekhez, miközben a finom szellemi distinkciókat és az ezekkel összefüggő értékeket, eszméket és élményeket teszik számunkra hozzáférhetővé. Esztétika, erkölcs, közösség (politika), illendőség szférái antropológiailag megalapozott belső rokonságban állnak. A *System of Moral Philosophy* című posztumusz megjelent művében a belső érzékek sorában a „*publick sense*” helyén már „*sympathetick sense*” áll: ezzel az érzéssel „mások állapotát ismerjük fel”, s ennek révén van „szívünk telve baráti érzésekkel irántuk”, fájdalmuk, bajaik láttán pedig a sajnálat erős érzése ébred bennünk. A szimpátiát, amely a társas élet velejárója, csak saját érdekeink, előítéleteink (*our opinions and imaginations*) el-

21 Fowler kommentárjában hatodikként idesorolja a humor-érzék (sense of the ridiculous) is. (Fowler 1882, 184)

uralkodása homályosíthatja el. (Hutcheson 1754, 19–20 és 109–110) A szimpátia mint az emberi természet társiasságát – s ezzel az ízlés és a kommunikáció lehetőségét – szavatoló minőség Hume-nál már központi fontosságú koncepció lesz.

Az ízlés mint *sensus communis* (s mindaz, ami ehhez hozzákapcsolható a szépérzéktől a morális érzéken át a megbecsülés érzetéig) inherens gyakorlati-politikai jelentősége teljesen evidens Lord Bolingbroke számára a század közepén. A patrióta uralkodó nevelését alapvetően ízlésnevelésként gondolja el. Lord Shaftesbury *gentleman*-ideálja a hazafiasság (*patriotism*) morális-érzelmi attitűdjével egészül ki, vagy inkább ennek szellemében fogalmazódik át. Az illő modor és ízléses viselkedés megóvja a – politikai – szélsőségektől, s a társas élet mással fel nem cserélhető örömeivel ajándékozza meg.

Ha soha nem mond olyat [egy uralkodó], amit neki nem illő [unfit] mondani, akkor soha nem hall olyasmit, amit illetlen lenne hallania. Ha soha nem tesz olyat, amit nem illő tennie, soha nem kell olyasmit látnia, amit nem illő látnia. A modor [manners] illendő [decency] és helyes [propriety] volta a legkevésbé sem csökkenti az élet örömeit, sőt finomítja [refine] azokat, s emelkedettebb ízt [higher taste] kölcsönöz nekik: nemhogy korlátozná a szabad és könnyed érintkezést [commerce] a társas életben,

sokkal inkább elúzi veszedelmét: a viselkedés kicsapongását. A formális udvariaság [ceremony] a szabadsággal való ilyen visszaélés elleni korlát a nyilvános életben [in publick]; a csiszoltság [politeness] és az illendőség ugyanez a magánéletben. (Bolingbroke 1809, IV:328–329 – az én kiemeléseim, Sz.E.)

A patrióta királynak meg kell válogatnia a társaságát, csak kifinomult és nemes urakkal és hölgyekkel veheti körbe magát: a jó társaság, a művelt társalgás azt a morálisan magasrendű és esztétikailag kifinomult viselkedést és életmódot segít kialakítani benne, amely nélkülözhetetlen a szélsőségektől mentes és felelős politikai gondolkodáshoz és a jó uralkodáshoz.<sup>22</sup>

David Hume legfontosabb ízlésről szóló fejtegetései az *Értekezés az emberi természetről* III. könyvében, illetve egyes, a *criticism* területéről vett témákat tárgyaló esszéiben – különösen az *Of the Standard of Taste* címűben – olvashatóak. Nincs itt módomban Hume ízlélméletének erkölcsi és különösen politikai összefüggéseiről részle-

---

22 Megjegyzendő, hogy a patriotizmus nemcsak az ízlés és kifinomultság, hanem a fenségest tárgyaló közegben is feltűnik ekkoriban. John Baillie *Essay on the Sublime*-jában a heroizmus, a hatalom, a hírnév és becsület utáni vágy, a pusztító hódítás, az egyetemes jóindulat mellett a patriotizmust is felsorolja fenséges szenvedélyként, mint ami „emelkedett és fenséges lelki állapotot [exalted and sublime disposition] „hoz létre (idézi: Monk 1960, 76).

tesen szólnom (sem pedig Edmund Burke 1759-es, az imént emlegetett híres esszé bírálataként keletkezett ízlésről szóló tanulmányáról). Ezért csak egyetlen idézetet hozok a *Tanulmány az emberi értelemről* című művének utolsó előtti bekezdéséből:

Az erkölcsstan és a kritika [morals and criticism] nem annyira az értelem, mint inkább az ízlés és az érzelem [taste and sentiment] területe. A szépséget, akár erkölcsi, akár természeti, inkább átérezzük, mint észleljük. Ha meg ítéletet mondunk [reason] róla, s a mércéjét [standard] igyekszünk meghatározni, akkor egy újabb tényt veszünk szemügyre: az emberiség általános ízlését [general taste of mankind], vagy egy olyan tényt, amely az okoskodás és kutatás tárgya lehet. (Hume 1973, 255–256; 1992a, 165 – az én kiemeléseim, Sz.E.)

Az ész tehát elbizonytalanodik a *criticism* és az erkölcsök területén, ahol sokkal inkább az ízlés és az azzal szoros kapcsolatban lévő érzelmek (avagy: vélekedések – a *sentiment* kettős jelentése feloldhatatlan Hume írásaiban is) működése látható. Másrészt a Lord Shaftesburyvel kapcsolatban már jelzett problémára is figyelmesek lehetünk: amennyiben kommunikálni akarjuk esztétikai és erkölcsi érzelmeinket vagy vélekedéseinket, szükségünk lesz az észre, hogy a kölcsönös

megértés igényét érvényesíthessük. A fő kérdés az: hogyan oldható fel a közösen élt élet ízlésre alapozása és a *de gustibus non est disputandum* antinómiája? A kézenfekvő megoldás az „emberiség általános ízlésére” mint mindenki számára egyaránt felfogható instanciára való hivatkozás. Noha ez távolról sem a dolgok rendjében objektíve megragadható mérce, mint ahogy még a boldogemlékezetű lord elgondolta, az nyilvánvaló, hogy a *sensus communis* esztétikai változata: mindazok a politikai, társadalmi, erkölcsi és „antropológiai” tartalmak, amelyek a közös érzékhez kapcsolódnak, itt már kizárólag az ízlés felől, annak mintájára jönnek szóba.

A másik lehetséges utat már Addison felvetette. Aki a képzelet nyújtotta gyönyörök fokozását és az ízlésítéletek elmélyültebbé tételét a művelt társalgáshoz kapcsolta. Arról beszélt, hogy mások érzéseinek és nézőpontjainak a megismerése finomítja mind a mű nyújtotta élvezetet, mind a róla szóló ítéletünket. Hume-nál viszont hangsúlyosabb lesz az a gondolat, hogy saját partikuláris szempontjainkat nem kiegészíteni kell, hanem felül kell rajtuk emelkedni. Mások véleményének tekintetbevétele helyett egy – kétségtelenül fiktív – általános pozíciót kell elfoglalnunk az esztétikai tárgyak és erkölcsi tettek szemlélésekor. „[A] műalkotások akkor fejtik ki igazi hatásukat, ha egy bizonyos nézőpontból vizsgálják őket... [...]”

[E]gyéni létünkről és sajátos körülményeinkről a lehetőség szerint megfélekedve kívülállóként [*as a man in general*] kell viselkedni.” (Hume 1992b, 234; 1904, 245) Az „*as a man in general*” pozíciója Kantnál mint a szubjektív privátfeltételeken túllépő „kibővített” (*Vergrößerung*) gondolko-

dás tér majd vissza, amikor az ízlésről mint *sensus communis*ről – pontosabban: *sensus communis aestheticus*ról – beszél: „az ítélő a maga ítéletét mások nem annyira valóságos, mint inkább pusztán lehetséges ítéletéhez igazítja, s belehelyezkedik mindenki másnak a pozíciójába”. (Kant 1997, 218)

## REFERENCIA

### Források

- Addison, Joseph – Steele, Richard & Others: *The Spectator*. 4 Vols. Szerkesztette G. Gregory Smith. 1911, London, New York, Everyman’s Library
- Arisztotelész 1987 *Nikomakhoszi etika*. Fordította Szabó Miklós. 1987, Budapest, Európa
- Arisztotelész 1988 *Lélektudományi írások*. Fordította Steiger Kornél. 1988, Budapest, Európa
- Bolingbroke, Lord Viscount: *The Works of the Late Right Honourable Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke, in Eight Volumes*. 1809, London
- Castiglioni, Baldassare: *Az udvari ember [Il libro del cortegiano]*. Fordította Gróf Zichy Rafaelné. Budapest, Franklin-Társulat
- Descartes, René: *Válogatott filozófiai művek*. Fordította Szemere Samu. 1980, Budapest, Akadémiai
- Gracián, Baltasar: *Az életbölcesség kézikönyve [Oráculo Manual Y Arte De Prudentia]*. Fordította Gáspár Endre. 1984, Budapest, Helikon
- Hume, David: *Tanulmány az emberi értelemről [An Enquiry concerning Human Understanding]*. Fordította Vámosi Pál. 1973, [Budapest], Magyar Helikon
- Hume, David: *Értekezés az emberi természetről [A Treatise of Human Nature]*. Fordította Benke György. 1976, Budapest, Gondolat
- Hume, David: *A Treatise of Human Nature*. Szerkesztette L. A. Selby-Bigge. A második kiadást ellenőrizte és jegyzetekkel ellátta P. H. Nidditch. 1978, Oxford, Clarendon Press
- Hume, David: *Enquiries concerning Human Understanding and concerning Principles of Morals*. Szerkesztette L. A. Selby-Bigge. A harmadik kiadást ellenőrizte és jegyzetekkel ellátta P. H. Nidditch. 1992 (1992a,) Oxford, Clarendon Press
- Hume, David: *Összes esszéi [Collected Essays]*. I. Fordította Takács Péter. 1992 (1992b), Budapest, Atlantisz

Hutcheson, Francis: *An Essay on the Nature and Conduct of Passions and Affections. With Illustration on the Moral Sense*. 3<sup>rd</sup> edition. 1742, London

Hutcheson, Francis: *A System of Moral Philosophy*. 1754, London

Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája [Kritik der Urtheilskraft]*. Fordította Papp Zoltán. 1997, Szeged, Ictus

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Válogatott filozófiai írásai*. Válogatta Márkus György. Fordította Endreffy Zoltán és Nyíri Tamás. 1986, Budapest, Európa.

Márkus György (szerk.): *Brit moralisták a XVIII. században*. Fordította Fehér Ferenc. 1977, Budapest, Gondolat

Seneca: *Nero császárnak a nagylelkőségről [De clementia]*. Fordította Szőke Ágnes. 1988, Budapest, Helikon

Shaftesbury, Third Earl of (Anthony Ashley Cooper): *Second Characters or The Language of Forms*. Szerkesztette Benjamin Rand. 1969, New York, Greenwood Press

Shaftesbury, Third Earl of (Anthony Ashley Cooper): *Értekezés az erényről és az érdemről [An Inquiry concerning Virtue and Merit]*. Fordította Aniot Judit. 1994, Budapest, Kossuth

Shaftesbury, Third Earl of (Anthony Ashley Cooper): *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Szerkesztette Lawrence E. Klein. 1999, Cambridge, Cambridge University Press

Vico, Giambattista: *On the Study Methods of our time [De nostri temporis studiorum ratione]*. Fordította Elio Gianturco. 1965, Indianapolis, New York, Kansas City, Bobbs–Merrill.

### **Másodlagos irodalom**

Anderson, Howard P.–Shea, John S. (szerk.): *Studies in Criticism and Aesthetics, 1660-1800. Essays in Honour of Samuel Holt Monk*. 1967, Minneapolis, University of Minnesota Press

Atkins, John William Hey: *English Literary Criticism. 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries*. 1951, London, Methuen

Baeumler, Alfred: *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*. 1981, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Bene Sándor: *Theatrum politicum. Nyilvánosság, közvélemény és irodalom a kora újkorban*. 1999, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó

Bermingham, Ann–Brewer, John (szerk.): *The Consumption of Culture, 1600-1800: Image, Object, Text*. 1995, New York, Routledge

Brett, Raymond Lawrence: The Third Earl of Shaftesbury as a Literary Critic. 1942. *Modern Language Review*, 37. 131–146.



- Brett, Raymond Lawrence: *The Aesthetic Sense and Taste in the Literary Criticism of Early Eighteenth Century*. 1944, *Review of English Studies*, 20. 199–213.
- Brewer, John: *The Pleasures of the Imagination: English Culture in the Eighteenth Century*. 1997, New York, Farrar Straus Giroux
- Burke, Peter: *The Art of Conversation*. 1993, Oxford, Polity Press
- Burke, Peter: *The Fortunes of the Courtier: the European Reception of Castiglione's Cortegiano*. 1995, Cambridge, Polity Press
- Denvir, Bernard: *The Eighteenth Century. Art, Design and Society, 1689–1789*. 1983, London, New York, Longman
- Elias, Norbert: *A civilizáció folyamata [Über den Prozess der Zivilisation]*. Fordította Berényi Gábor. 1987, Budapest, Gondolat
- Fowler, Thomas: *Shaftesbury and Hutcheson*. 1882, London
- Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja [Warheit und Methode. Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik]*. Fordította Bonyhai Gábor. 1984, Budapest, Gondolat
- Goldmann, Lucien: *A rejtőzködő isten [Le dieu caché]*. Fordította Pödör László. 1977, Budapest, Gondolat
- Habermas, Jürgen: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása [Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft]*. Fordította Endreffy Zoltán. 1993, Budapest, Századvég-Gondolat
- Im Hof, Ulrich: *Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung*. 1982, München, C. H. Beck
- Im Hof, Ulrich: *A felvilágosodás Európája [Europa der Aufklärung]*. Fordította Zalán Péter. 1995, Budapest, Atlantisz
- Jensen, Henning: *Motivation and the Moral Sense in Francis Hutcheson's Ethical Theory*. 1971, The Hague, Martinus Nijhoff
- Jones, Peter: *Hume's Sentiments. Their Ciceronian and French Context*. 1982, Edinburgh, Edinburgh University Press
- Kisbali László: *Ízlés és képzelet*. 1987, *Janus*, IV. 1. 1–10.
- Klein, Lawrence E.: *Shaftesbury and Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early 18<sup>th</sup>-Century England*. 1994, Cambridge, Cambridge University Press

Lewis, Clive Staples: *Studies in Words*. 1967, Cambridge, Cambridge University Press

Lovejoy, Arthur O.: *The Great Chain of Being*. 1966, Boston (Mass.), Harvard University Press. [1<sup>st</sup> edition: 1936]

McCormick, Peter J.: *Modernity, Aesthetics, and the Bounds of Art*. 1990, Ithaca, London, Cornell University Press

Monk, Samuel Holt: *The Sublime. A Study of Critical Theories in XVIII-Century England*. 1960, Ann Arbor, Michigan University Press

Moriarty, Michael: *Taste and Ideology in 17<sup>th</sup>-Century France*. 1988, Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, Cambridge University Press

Phillipson, Nicolas: *Hume*. 1989, London, Weidenfeld & Nicolson

Phillipson, Nicolas – Skinner, Quentin (szerk.): *Political Discourse in Early Modern Britain*. 1993, Cambridge, Cambridge University Press

Smith, Bruce James: *Politics & Remembrance: Republican Themes in Machiavelli, Burke, and Tocqueville*. 1985, Princeton (NJ), Princeton University Press

Stolnitz, Jerome: On the Significance of Lord Shaftesbury in Modern Aesthetic Theory. 1961, *Philosophical Quarterly*, 11. 97–113.

Summers, David: *The Judgement of Sense. Renaissance Naturalism and the Rise of Aesthetics*. 1987, Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, Cambridge University Press

Vollrath, Ernst: *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*. 1977, Stuttgart, Ernst Klett Verlag

#### Hivatkozás

Szécsényi Endre: „Az ízlés mint *sensus communis*” *Laokoón*, 1. (2001), <http://laokoon.c3.hu>