

Balázs Péter

Materializmus és politikum Martinovics Ignác francia nyelvű értekezésében

Dolgozatomban Martinovics Ignác francia nyelven írott – s magyarul Kolozsvári Grandpierre Emil fordításában olvasható – materialista értekezésének (MARTINOVICS 1956)¹ (eredeti címe *Mémoires philosophiques ou la nature dévoilée*) eszmetörténeti kapcsolódásairól kívánok szólni. Az ellentmondásos politikai szerepléséről és finoman szólva is ingatag jelleméről ismert Martinovics életrajza bizonyos mértékben elhalványította életművének filozófiai vonatkozásait, ami igen sajnálatos, hiszen olyan bátor és viszonylag eredeti gondolkodót ismerhetünk meg benne, akihez hasonlót nem sokat találhatunk a XVIII. századi Magyarországon. Mátrai László előszava és Makai Mártának a *Filozófiai Szemlében* megjelent tanulmánya (MAKAI 1956, 232–298) óta nagyon sok minden történt a XVII–XVIII. századi materializmus és ateizmus kutatásában, így többé nem látszik kielégítőnek az a megoldás, hogy a szászvári apátot egyszerűen d’Holbach minden eredetiséget nélkülöző magyar követőjeként aposztrofáljuk (ahogy azt a századelőn a Martinovicsról meglepően szenvedélyes gyűlölettel beszélő Fraknoi tette²). Ezt már csak azért sem tehetjük, mert a XVII–XVIII. századi nyugat-európai vallástörténeti és vallásfilozófiai (akár apologetikus, akár kritikai célzatú) írásainak olvastán nyilvánvalóvá válik, hogy maga d’Holbach sem tekinthető különösebben eredeti szerzőnek, sokkal inkább az évszázados materialista-ateista tradíció érveit különösen agresszív formába öntő, jó tollú, militáns filozófusnak.³ Ennek megfelelően helyesebbnek (vagy legalábbis korunk kutatási tendenciáihoz jobban illeszkedőnek) ítélném, ha Martinovics materialista munkáját a spinozai filozófiában gyökeredző (ám Spinoza komplex tanításához persze csak kismértékben hű, azt jelentősen leegyszerűsítő⁴) ún. „radikális felvilágosodás” kései termékeként próbálnánk olvasni.⁵ Az Emlékiratokban (és Martinovics gondolkodásának más dokumentumaiban) ugyanis véleményem szerint a newtoni–locke-i „mérésékelt felvilágosodással” szembeállított európai *radical enlightenment* számos gondolati eleme megtalálható, a gondviselő isten tagadásától kezdve a mozgás képességével rendelkező anyag állításán keresztül a heves antiklerikalizmusig és a politikai radikalizmussal való kacérkodásig.

Az alábbiakban először azt fogom tárgyalni, vajon koherens rendszert alkot-e Martinovics materializmusa, és miképpen sorolható be korának tarka eszmetörténeti irányza-

¹ Az írásra a továbbiakban *Mémoires...* címen, s belőle az egyszerűség kedvéért a műből nem oldalszámokkal, hanem az eredetiben is szereplő § jellel és alfejezetszámmal hivatkozom majd.

² FRAKNOI 1921. Mályusz Elemér sem válogatta meg szavait, amikor „egy kísérteties, fekete kámzsás alakról” vagy éppen „a pokol küldötte romlott, ateista papról” beszélt. MÁLYUSZ 1926, 141.

³ Penke Olgának szintén igaza van, amikor Diderot *Pensées philosophiques*-jából származó gondolatokat vélt felfedezni Martinovicsnál a *Helikon* 1984/1-es számában írt cikkében (PENKE 1984, 108–109).

⁴ Vernière már korábban rámutatott arra, hogy a XVIII. századi spinozizmusnak viszonylag kevés köze van Spinozához (VERNIÈRE 1954).

⁵ A radikális felvilágosodás ezen fogalmát Jonathan Israel kitűnő könyvéből merítettem (ISRAEL 2001). (Magam a francia kiadást használtam, *Les Lumières radicales...*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005.)

tai közé. Cikkem második felében pedig megpróbálok összefüggést teremteni Martinovics materializmusa és politikai állásfoglalásai között. Első és legfontosabb (persze nem túl eredeti) megállapításunk szükségszerűen nem lehet más, mint az, hogy a *Mémoires philosophiques ou la nature dévoilée* című munkájában Martinovics egyértelműen és kérlelhetetlenül az ateizmus mellett kötelezi el magát, azaz nem elégszik meg sem azzal, hogy valamiféle ősbib, romlatlan és eredeti vallás visszaállítására törekedjen, sem azzal, hogy a bibliai antropomorf istenkép ellentmondásait pellengérré állítva a filozófusok számára is elfogadható *religio naturalis* mellett kötelezze el magát (mindez a mérsékelt felvilágosodás projektje lehetne), hanem Isten létét és a lélek halhatatlanságának eszméjét egyértelműen és indulatosan elutasítja. Ez a nyílt, kételyektől (látszólag) mentes, s a következményekkel szembenézni kész ateizmus valószínűleg egyedülálló a kor Magyarországon. Bessenyei például, amikor alaposan végiggondolja saját „spinozizmusát”, rémülten hőköl vissza álláspontjának borzalmas etikai-politikai következményei előtt.⁶ Ismeretes, hogy Martinovics munkái közül mindössze kettőre (a fentebb már említett *Mémoires philosophiques* mellett a német nyelvű *Physiologische Bemerkungen*) nyomja rá bélyegét – legalábbis nyílt és kendőzetlen formában – ez az eszmekör. Jelen tanulmányomban nem tárgyalom a két ateista-materialista szellemiségű írás viszonyát szerzőjük néhány évvel korábban írott, leibnizi ihletettséggű, latin nyelvű teodíceai értekezéséhez, amelyben még éppen a nagy újkori ateisták – elsősorban Bayle, Toland, La Mettrie és Holbach – tanításait bírálva érvel amellett, hogy a világban meg tapasztalható rossz léte nem mond ellent Isten eredendő jóságának. A *Harmonia naturalis* (rövidített) címet viselő értekezést⁷ jelen cikkemben mindössze arra használom, hogy segítségével azonosítsam azokat az ateisztikus és materialisztikus jellegű műveket, amelyeket Martinovics nyilvánvalóan ismert és bírálólag idézett. Az életpálya dokumentumainak alapos tanulmányozása persze nyilván hozzásegíthet majd annak megértéséhez, miképpen lehetséges, hogy Martinovics pár év különbséggel előbb apologetikus értekezéssel, majd nyíltan istentagadó, felforgató szellemiségű művekkel áll elő. A jóindulatú értelmezés szerint gondolkodói fejlődésről lehet szó⁸, a rosszindulatú szerint karrierépítési szempontokról – ebben a kérdésben magam nem fogok állást foglalni.

Martinovics ateizmus melletti érvei közül az alábbiakban először a metafizikai jellegű, lentebb a történeti érvek bemutatására teszek rövid kísérletet, majd ennél némileg nagyobb terjedelemben azt a kérdést tárgyalom, miben látja Martinovics az ateizmus mint világnézet jelentőségét, s mennyiben ítéli kiterjeszhetőnek saját felfogását a társadalom egészére. Azért járok el így, mert mind a mechanikus materializmus „tudományos” érvrendszere, mind a kinyilatkoztatás libertinus eredetű, történeti jellegű kritikája, mind pedig a kereszténységre alapozott erkölcsiség bírálata évszázados toposzokra épül, azaz új, eredeti érvekkel ezen a téren ekkoriban (a XVIII. század végén) már aligha lehetett előállni. Sokkal érdekesebb következképpen annak vizsgálata, hogy a különböző szerzők írásaik paratextusaiban hogyan ítélnek materialisztikus-ateisztikus világnézetük társadalmi jelentőségéről (vagy éppen veszélyéről) és esetleges politikai relevanciájáról. Az újkori filozófusok ugyanis tisztában vannak azzal, hogy tanításuk közkinccsé válása kellemetlen következményekkel is járhat. A szkepticizmus újjáéledésének szellemében tevékenykedő XVII. századi libertinusok (elsősorban La Mothe

⁶ Erről lásd Bíró Ferenc Bessenyeivel foglalkozó munkáit.

⁷ A mű teljes címe: *Dissertatio de Harmonia naturali inter bonitatem divinam et mala creata* (MARTINOVICS 1783). Az írás latin–magyar szövegkiadásban megjelent Ujj Annamária fordításában (MARTINOVICS 1999).

⁸ Mátrai Előszava szerint (MARTINOVICS 1956, 13–14) addig olvasta a Toland-féleket, míg végül maga is materialistává lett.

Le Vayer és Naudé) például a bölcsek szűk elitjének kijáró privilégiumként tekintettek a vallás és a politika dolgairól való elfogulatlan gondolkodásra: álláspontjuk szerint a természettől fogva vakhitre és engedelmességre teremtett közemberekben nem szabad megingatni a hagyományos bibliai vallásosság tanításaiba és – ezzel szoros összefüggésben – az isteni jogú monarchia legitimitásába vetett hitet (PINTARD 1943). Amint az ismeretes, az óvatos Descartes is kivette filozófiai vizsgálódásai hatóköréből a vallást és a politikát.⁹ A másik végletet természetesen a republikánus Spinoza jelenti, aki az Etika IV. részében az igazi jó „közölhetőségéről” vagy „közössé tehetőségéről” beszél, azaz álláspontja szerint az igazságosság és a felebaráti szeretet valódi természetéről való tudás féltékenység nélkül mindenkinek megadható, sőt, erre is kell törekednünk.¹⁰ A filozófiai alapokon nyugvó erkölcsiség kiterjeszthetőségének kérdésére adott válasz természetesen nagymértékben összefügg azzal a társadalmi-politikai és végső soron filozófiai kontextussal, amelyben az adott gondolkodók mozognak: a *Természet rendszere* előszavában Holbach – a XVIII. század közepének Párizsában tevékenykedő *philosophe* – Martinovicsnál bátrabban értelmezheti isten létének tagadását olyan felszabadító eszmeként, amely a tévelygés felszámolásának köszönhetően szinte automatikusan boldoggá teszi az önmagához visszataláló emberiséget. Ezt a lelkesült optimizmust persze sajátos megvilágításba helyezi az a tény, hogy a szóban forgó munkát Holbach csak álnéven (egy tíz éve halott filozófus, Jean-Baptiste Mirabaud neve alatt) teheti közzé, s névvel vállalt, „tiszteletre méltó” tudományos munkásságát élete végéig elválasztotta különféle írói neveken publikált ateista szellemiségű munkáitól.¹¹ Holbach emellett többször nyilvánvalóvá teszi, hogy célközönsége a társadalom művelt elitje, egyrészt azért, mert ők képesek elolvasni és megérteni munkáit, másodsorban pedig azért, mert nézetei igazságáról meggyőzni a politikai cselekvés lehetőségével rendelkezőket, a hatalmasokat (pl. a királyokat) érdemes. Máshol – az előítéletekről szóló munkájában – szociológiai megfontolásokkal árnyalja korábbi vélekedését: mivel a plebs (*le bas peuple*) nem olvas és nem gondolkodik, a hatalmasok (*les grands*) pedig a dolgok természetéből adódóan a fennálló viszonyok konzerválásában érdekeltek, az ateista filozófus célközönsége a (nem szociológiailag definiált) középosztály (*la classe mitoyenne*) lehet (SANDRIER 2004, 84). Persze talán kevésbé érdekes, hogy Diderot, Holbach vagy éppen Voltaire miképpen látták a felvilágosult elit és a babonás tömeg viszonyát, a fontos az, hogy helyesen ragadjuk meg magát a mindenkit foglalkoztató problémát: bár a felvilágosodás korában a filozófusok túlnyomó többsége már szakított a XVII. századi libertinusok elvi alapokon nyugvó (a filozófust és a gondolkodni képtelen csöcseléket mintegy ontológiailag szembeállító) elitizmusával, s elfogadta, hogy – legalábbis elméletben – minden ember képes és jogosult lehet az igazság megismerésére, a gyakorlatban gyakran visszahőkölnek a szellemi demokratizmus követelményeinek érvényesítése előtt.¹² Óvatosságukat az esetek többségében gyakorlati, prudenciális, esetleg szociológiai érvekkel védelmezik. Martinovics esetében például gyakran találkozunk azzal az érveléssel, amely szerint a filozófia hatékony művelésére csak azoknak van esélye, akik-

⁹ Descartes „ideiglenes etikájának” konformizmusával kapcsolatban lásd BOROS 1998, 222–237.

¹⁰ Lásd erről BOROS 2003, 219–220. „Spinoza et les libertins” című cikkében egyébként Françoise Charles-Daubert éppen azon alapon helyezi a hollandiai filozófust a francia libertinusok fölé, hogy tanításaiból levonta a megfelelő politikai konzekvenciákat, s nem ragadt le az abszolút monarchia érdekevértélt apológiájánál.

¹¹ Az álnevek és a rejtőzködés különféle stratégiájának politikai és filozófia háttéréről lásd SANDRIER 2004.

¹² Lásd erről BENITEZ 1978, 199–211, és MORTIER 1969, 60–103. Érdemes továbbá megjegyezni, hogy számos szerző összefüggésbe hozza a filozófiai diskurzus megnyitását a „széles néptömegek” előtt a latin nyelv és a skolasztikus megfogalmazások elvetésével. Benitez felidéz egy 1700 körül született kéziratot, amely Szent Tamást gúnyosan St. Galimatias-nak (galimatias = halandzsza, üres beszéd) nevezi.

nek életvitele (*genre de vie*) megfelelő mennyiségű szabadidőt biztosít, márpedig – ahogyan azt szerzőnk nyilvánvalóvá is teszi – ennek a feltételnek csak a magányos, világtól elvonult bölcs tehet eleget (s kizárattatnak azok, akik „politizálnak, irodában vagy közhivatalokban dolgoznak”).¹³ Sztoikus eredetűnek látszik a filozófussal szemben támasztott másik fontos elvárás, amelyet azonban (kissé talán átlátszó módon) Martinovics a materialista világnézet követelményeihez igazít: a filozófusi állhatatosság (*constantia*) kívánalma szerzőnkél úgy jelenik meg, hogy az előbb a deizmus, majd – az igazság felé vezető úton továbbhaladva – az ateizmus hívéül szegődő gondolkodónak megfelelően szilárd testi felépítéssel és erős idegrendszerrel kell bírnia.¹⁴ Hogy miért, az nem teljesen világos: szó sincs arról, hogy a kinyilatkoztatott vallás dogmái alól felszabaduló ember olyan egzisztenciális űrbe zuhanna, amelyet csak a legerősebbek élhetnek túl. Az Istentől és célokától megfosztott világban élő embernek Martinovics szerint nem kell kétségbeesnie és árvának éreznie magát, hiszen a felvilágosult önérdekre alapozott erkölcsiség szerint élő polgár élete nagyban hasonlít ahhoz, amilyen a hívők élete lehetne (ha az ostoba babonáság és fanatizmus nem rontaná meg őket). Összességében roppant figyelemre méltó, hogy a materialista-szenzualista filozófiát valló Martinovics ahelyett, hogy La Mettrie és Diderot szellemében fogant *art de jouir*t írna, az érzéki szenvedélyek kordában tartására, a lemondásra és az aszketizmust súroló önfegyelmre nevelő sztoikus etikai elveket vall, amelynek alaptéziseit a fentebb látott módon, azaz kissé erőltetetten próbálja „materializálni”.

Ha Martinovics értekezését a megcélzott olvasóközönség szempontjából vizsgáljuk, természetesen nagy jelentőséget kell tulajdonítanunk annak, hogy munkáját névtelenül és idegen nyelven, még hozzá a kor „leghaladóbb” filozófusainak nyelvén, franciául jelentette meg. A szerző sem francia, sem másik, német nyelvű munkájában nem tér ki a nyelv választás okaira. A névtelenség lehet a karrierépítő és különféle tudományos posztokra pályázó Martinovics önvédelmi gesztusa, de természetesen értelmezhetjük a radikalizmus ígéreteként is, ahogyan azt Mátrai László teszi (MARTINOVICS 1956, 9–10). Abban azonban nem biztos, hogy igazat adhatunk Mátrainak, hogy az idegen nyelv használata leszűkíti a potenciális olvasók körét, hiszen a filozófiai kérdések (és különösen azok materialisztikus tárgyalása) iránt bármiféle érdeklődést mutató túlnyomó többsége nyilván olvasott mind franciául, mind németül. Ha vizsgálatunkat a szöveg határait átlépve folytatjuk, szembeötlő, hogy Martinovics már a munka első oldalain – az előszóban – reflektál elit és tömeg, vallásos hit és moralitás viszonyának kérdésére. Miután felmondja a korszak filozófiai és történeti munkáira egyaránt igen jellemző *pacte de lecture* topikus elemeit (egy tudományos vizsgálódásoknak és az igazság keresésének szentelt életpálya eredményeit bocsátja érdek és a siker reménye nélkül, higgadtan, az erre kíváncsi – nyilván kisszámú – olvasó elé), szerzőnk azonnal a *libertin* szó értelmének tisztázásába kezd.¹⁵ A libertinizmus (*libertinage*) kifejezés – amelyet Kálvin a XVII. századtól még kissé eltérő, ám azt előlegző értelemben használt (GUSDORF 1969,

¹³ Idézett cikkében Makai Márta abban látja a különbséget, hogy szerinte Martinovics könnyebben csatlakozhat Holbach materializmusához, mint utilitárius érvekkel védelmezett kapitalizmusához (hiszen ez utóbbinak a marxista álláspont szerint ekkoriban még nem állhatott fenn Magyarországon megfelelő „társadalmi bázisa”). Ezzel az állásponttal nehéz egyetértenünk, hiszen Martinovics még éppen az ateizmus „demokratizálhatósága” kérdésében látszik kételyeket táplálni, gazdasági és kereskedelmi kérdésekben (ezekről egyébként a ránk maradt műben kétségtelenül keveset beszél, s a talán soha meg nem írt, talán csak elveszett második kötetben akarta kifejteni elveit) azonban szemlátomást a vegytiszta utilitarizmus álláspontjára hivatkozva vet el mindenféle morális korlátot.

¹⁴ *Mémoires...*, 6. §.

II, 49) – az újkori keresztény apologetika egyik kulcsfogalma, amelyben összeolvad a szabados erkölcsiség és szabadgondolkodás ideája. Nyilvánvalóvá teszi az összefüggést a bibliai vallásosság megkérdőjelezése (a hitetlenség) és a bűnös, szenvedélyvezérelt, kicsapongó életmód között. A „libertinusok” ellenfelei tehát már szóhasználatukkal is azt sejtetik, hogy aki nem hisz a gondviselő Istenben és az utolsó ítéletben, az szinte szükségszerűen erkölcstelen életet folytat.¹⁶ Az ok-okozati viszony akár fordítva is fennállhat: aki képtelen lemondani bűnös vágyairól és a szenvedélyvezérelte életről, az meggyőzi magát Isten és az utolsó ítélet nemlétéről, hogy ily módon felszabaduljon az erkölcsi korlátok alól és a bűnnek „szentelhesse” magát.¹⁷ Ezzel szemben Martinovics már munkájának előszavában nyilvánvalóvá teszi, hogy az „igazi filozófia” (az istentagadó materializmus), a természet erőinek elfogulatlan vizsgálata (a szabadgondolkodás) nem vezet erkölcsi értelemben felfogott libertinizmushoz: az ateista erényes polgár és jó hazafi lehet. A libertinizmussal kapcsolatos etimológiai fejtegetések apropóján azt is meg kell ugyanakkor említenünk, hogy a kifejezést Martinovics korában már kevesen – s szinte kizárólag a szabadgondolkodók ellenfelei – használták a fentebbi értelemben:¹⁸ a francia felvilágosodás filozófusai – s maga Holbach is – inkább a *libre-penseur* vagy a *philosophe* névvel illették saját magukat.¹⁹ Martinovics szóhasználata tehát egyértelműen arra utal, hogy materialisztikus-ateisztikus gondolatait nem kizárólag „kortárs” forrásokból merítette, hanem legalább bizonyos mértékig tájékozott volt a heterodoxia történetét illetően is.

Nézzük tehát először a metafizikai és tudományos érveket. Az episztemológiai téren a legradikálisabb szenzualizmust valló Martinovics állítása szerint a természeti jelenségek tudományos igényű (azaz: kizárólag az empiriára támaszkodó) vizsgálata nyilvánvalóvá teszi, hogy az egyetlen szubsztancia a folytonosan mozgásban lévő anyag, amely azonban nem az arisztotelészi végső elemekből (föld, víz, tűz, levegő), hanem homogén részecskékből (atomokból) áll.²⁰ Az élő és élettelen testek, az állatok és az emberek kivétel nélkül ebből az anyagból tevődnek össze, amelynek a kiterjedés mellett másik meghatározó tulajdonsága a mozgás képességével, az „életerővel” (*force vitale*) való ellátottsága. Érdemes megjegyezni, hogy az „életerő” kifejezést Martinovics nem merítheti Holbachtól (aki már idézett művének második fejezetében megmarad a mozgás mechanikus-newtoni magyarázatánál). Az általam ismert biológiai történetészek szerint a kor tudományosságát éppenséggel mechanizmus és vitalizmus ellentéte határozza meg: míg előbbieket az élő természetet is hajlamosak gépezetként (noha különösen komplex gépezetként) leírni, addig utóbbiak amellett érvelnek, hogy élő és élettelen anyag között minőségi ugrás áll fenn, s az élő anyagnak vannak csak rá jellemző sajátosságai (pl. az izgathatóság, *irritabilité*) (MAYR 1995, 147–160). Mayr

¹⁵ Kolozsvári Grandpierre Emil a libertin szót „szabaderkölcstűnek” fordítja, amivel persze a francia kifejezés jelentéstartományának csak egy részét adja vissza. Véleményem szerint talán a „szabados” vagy az „istentelen” szó fejezné ki leginkább az Isten eszméje nélküli élet és az erkölcstelenség mély összefüggését.

¹⁶ A libertinizmus két aspektusának összetartozásáról részletekbe menően értekezik MERSENNE 1625.

¹⁷ La Bruyère ezt a következőképpen fogalmazza meg *Les Caractères* című munkájának a bölcselkedőket (*les esprits-forts*) kifigurázó fejezetében (XII, 11): „Szeretnék találkozni egy olyan józan, nyugodt, tisztaéletű és igazságyszerető emberrel, aki tagadná Isten létét. Órála legalább tudnám, hogy nem érdekből beszél. Ilyen ember azonban nincsen.”

¹⁸ Kosáry említi például egy 1783-ban kiadott *Dissertationes adversus libertinos* című munkát, amelynek szerzője, Poór Imre pálos filozófianár a kor ateistáit illeti éles kritikával. A kor többi apológétája (pl. Szaitz vagy Alexovits) is él ezzel a kiséssé már elavult kifejezéssel.

¹⁹ Lásd erről SPINK 1966.

²⁰ Érdemes megjegyezni, hogy Martinovics itt jelentős mértékben eltér Holbachtól, aki a négy elemet megtartja.

Holbachot egyértelműen a radikális mechanisták közé sorolja, s voltaképpen az őt követő Martinovics is odatartozik, ám ez nem gátolja meg abban, hogy adott esetben a szembenálló tudományos iskola szókincséből is merítsen (akár némi következetlenség árán is). A *force vitale* kifejezés (amelyre a magyar tudós oly nagymértékben épít) ugyanis egyértelműen a Gassendi gondolkodásából táplálkozó francia vitalista hagyományból ered, ám míg Bordeu vagy éppen Barthez kizárólag az élő anyag működési elveként definiálja az életerőt, addig Martinovics nem tesz különbséget élő és élettelen matéria között, azaz végső soron elmosza a fizika és a biológia között fennálló határvonalakat.

Ahogy arra Meslier és Holbach filozófiájának neves német kutatója, Günther Mensching utal,²¹ a XVIII. századi materialisták igen gyakran járnak azt az utat, hogy gondolatmenetüket Descartes pszichofizikai dualizmusából indítják el, ám annak következetlenségeit (elsősorban a lélek és test kölcsönhatásával és együttműködésével kapcsolatos nehézségeket) kimutatva a *res extensa* és *res cogitans* elkülönítésének elvetéséig és a mozgás képességével rendelkező anyag mindenhatósága melletti érvelésig jutnak el (MENSCHING 1992, 117–137).²² A fizikai és pszichikai jelenségek közötti megfelelést a materialisták értelemszerűen azzal magyarázzák, hogy a két jelenségcsoportot közös alapra vezetik vissza: mindkét esetben mozgásról, azaz a homogén anyag szerkezetében bekövetkező változásról van szó.²³ Hasonló érvekkel áll elő Martinovics is, aki szerint „az emberek és az állatok valamennyi közös tulajdonsága – az érzetek, a képzelet és az emlékezet – egyedül az idegek alkatának és az ideg-fluidum tevékenységének eredménye”,²⁴ elképzelhetetlennek ítéli, hogy testi érzeteink hatást gyakoroljanak egy szellemi létezőre, s *vice versa* nem elképzelhető olyan szellemi létező sem, amely testünket irányíthatná. Mindebből arra következtet, hogy az anyagtalan lélek eszméje filozófiailag védhetetlen, s végső soron értelmetlenül veti el a test és lélek között „titokzatos kapcsolatokat” (*connexions mystérieuses*) feltételező karteziánus dualizmust:²⁵ szerinte az emberi és az állati gépezet alapvetően csak komplexitásában tér el egymástól. A csak az emberre jellemző értelmi tevékenység magyarázatához sem kell az immateriális szubsztancia hipotézisére támaszkodnunk: „fogalmak, ítéletek és következtetések anélkül is létezhetnek testünkben, hogy szükségünk volna az érzékelhető természettől különböző szellemi lényre.”²⁶ Feltétlenül meg kell ugyanakkor jegyeznünk, hogy a materializmus (az anyagtalan létezők tagadása) nem azonosítható az ateizmussal, Isten létének tagadásával. A XVII. század közepén Hobbes például meg volt győződve arról, hogy valamennyi képzetünk eredetét testi-anyagi folyamatokban kell keresnünk, s maguk ezek a képzetek sem mások, mint mozgásban lévő anyagi testek. Ez a materializmus azonban – bár kétségtelenül nehezen összeegyezt-

²¹ Természetesen nemcsak ők: a Descartes utáni filozófusok (az okkazonalisták, Spinoza vagy éppen Leibniz) mindannyian a karteziánus dualizmus meghaladásán fáradoznak.

²² D'Holbach munkájának VI–VII. fejezetében érvel a lélek anyagi természete mellett.

²³ Holbach megfogalmazása szerint: „a lélek nem más, mint maga a test, bizonyos funkciói és tulajdonságai szerint tekintve.” (HOLBACH 1978, 68.)

²⁴ *Mémoires...*, 21–22. §.

²⁵ *Mémoires...*, 17. §.

²⁶ Martinovics elismeri ugyanakkor, hogy a kizárólag szenzualista alapokon nyugvó tudomány képtelen (és talán mindig képtelen is lesz) világos magyarázattal szolgálni arra, hogy az életerő miként hoz létre fogalmakat és következtetéseket, hiszen „az emberi test természeti törvényei kívül esnek az érzékszervek felfogóképességén, s ezért nem ítéltetünk egzakttá módunk róluk.” (*Mémoires...*, § 29.) Ez voltaképpen annak elismerését jelenti, hogy az emberre jellemző sajátos szellemi tevékenység magyarázata voltaképpen a materializmusba vetett hitre épül, amely hitünk megalapozottságát a fiziológiai tudományok fejlődése valószínűvé teszi ugyan, de ismeretelméleti státusa nem lesz ugyanolyan, mint például a fizikai világregd tudományos leírásé.

tethető a hagyományos bibliai vallásossággal – nem párosul szükségszerűen isten-tagadással: Holbach állítása szerint a kereszténység első egyházatyái anyagi létezőként fogták fel a lelket és Istent (HOLBACH 1978, 69), Hobbes pedig, ha túl sok biztatót nem is mond Istenről, abban biztos, hogy valamiféle első mozgató létezik, s léte filozófiai úton bizonyítható.

Ha azonban – ahogyan azt a Martinovics által bizonyíthatóan ismert és olvasott (s d’Holbach kedvenc szerzői közé számító) John Toland írta – az anyag nem „kívülről” kap lendületet, hanem a mozgás lényegi tulajdonsága, akkor a filozófusnak az első mozgató hipotézisére sincs szüksége. A nyugalom ez esetben csak látszólagos vagy relatív. A mozgás lehet belső, energetikai és külső, helyváltoztató jellegű, az első oka a másodiknak. Ismeretes és logikailag is nyilvánvaló, hogy az ateizmussal kombinált materializmus érvrendszere azon áll vagy bukik, hogy vajon a világban vitathatatlanul létező anyag képes-e saját erejéből aktivitást kifejteni, vagy valamiféle tőle élesen elkülönülő szellemi szubsztancia irányítása alatt áll.²⁷ A materialista álláspont szerint „nyilvánvaló, hogy az anyag önmagában bírja azt a mozgató erőt, amely életet önt belé és amely a mozgás valamennyi törvényének közvetlen kiváltó oka.” (LA METTRIE 1981, 61.) Martinovics a következőképpen fogalmazza meg ugyanezt: „Az atomok és a mozgás alkotják a világegyetem anyagát, azt a szükségszerű szubsztanciát, amely különféle változatokat hoz létre. Minden állati és emberi tevékenység ebből ered. Ez elégséges ok.” Az erkölcsi értelemben tökéletesen semleges természet Martinovics szerint – mintegy magától értetődően – semmiféle télossal sem rendelkezik: a kebelén működő erőket hatóokként, s nem célokként kell értelmeznünk. Az ateisztikus materializmus képviselői – Spinozához hasonlóan – a valóság egész területére kiterjesztik a célok keresésének tilalmát (amely Descartes-nál még csak a természeti világra vonatkozott), s ily módon tökéletesen irrelevánsnak nyilvánítják a teodíceával és az okkazonalizmussal kapcsolatos XVII. századi filozófiai vitákat.²⁸ A mozgásban lévő anyag teremtette világot nem ítélnék meg sajátosan emberi erkölcsi fogalmainkkal, írja az a Martinovics, aki pedig fentebb már idézett 1783-as latin nyelvű értekezésében még éppen ezt tette.

Az anyag eredendő aktivitását és erkölcsi értelemben vett semlegességét a kétségtelenül alapos tudományos ismeretekkel rendelkező Martinovics – Holbachhoz és Naigeonhoz hasonlóan (KORS 1999, 295) – elsősorban a korban gyorsan fejlődő természettudományok (a fiziológia és kémia) legújabb eredményeiből kívánja levezetni. Az atomok szintjén működő, a vonzás és a taszítás útján tevékenykedő életerőnek köszönhetően tehát az anyag nem szorul rá egy tőle különböző mozgatóra, nem paszszív, hanem aktív, márpedig ebben az esetben Occam borotváját működtetve bátran elvethetjük a rajta túlmutató szellemi szubsztancia – egyébként is ellentmondásokkal terhelt – hipotézisét. A spekulatív filozófia ősbűne, hogy képviselői az egyetlen valóban létező szubsztancia – az anyag – természetét félreismerve, föléemelve egy láthatatlan képzeletbeli okot, a szellemet, amely fogalomnak azonban az érzékekkel felfogható valóságban nincsen megfelelője, következképpen üres, értelmetlen fogalom.²⁹ A világot alkotó anyag örök, a semmiből való teremtés eszméje filozófiailag védelmezhetetlen. Érdemes megjegyezni, hogy a korszak deistái közül nemcsak a d’Holbach által is gyakran emlegetett és bírált newtoniánus Clarke-ot, hanem legalább ugyan-

²⁷ ISRAEL 2001, 198. szerint a XVIII. század első felében azokat nevezték „spinozistának”, akik szerint az anyag képes önmaga mozgására, s nincs szüksége tőle elkülönülő szellemi természetű irányítóra.

²⁸ Amelyekről magyarul Schmal Dániel írt kitűnő könyvet: SCHMAL 2006.

²⁹ *Mémoires...*, 5. §.

olyan gyakran a német zsidó Mendelssohn tekintí vitapartnerének. Külön kitér arra a híres epizódra, amikor a Phaedon szerzőjét a svájci Lavater a kereszténység felvételére próbálja ösztönözni: Martinovics szerint a két tévelygő filozófus értelmetlen vitája azt bizonyítja, hogy a teizmus és a deizmus egyaránt tarthatatlan álláspont.

*

Az alábbiakban azt próbálom vizsgálni, hogy az ember pusztán fiziológiai és biológiai lényként történő materialista leírása miképpen kapcsolódhat (és kapcsolódik) össze az etikai-politikai üzenettel. Ezt a kérdést számos aspektusból tárgyalhatjuk, s az alábbiakban arra teszek kísérletet, hogy a nyugat-európai (elsősorban francia és angolszász, de itáliai és német eszmetörténészeket is felölelő) kurrens ateizmus-kutatás némely kérdéseit Martinovics válaszaiból kiindulva ismertessem. Ha végigtekintünk az újkor teológiai-politikai témájú traktátusain, azt láthatjuk, hogy a keresztény vallás apológétái gyakran tüntetik fel az ateistákat (vagy a hagyományos istenfogalommal elégedetleneket) potenciális felforgatóként, a társadalmi-politikai rend stabilitására veszélyes elemekként. A személyes Isten, a Gondviselés és az utolsó ítélet hipotézisét tagadók (akik nem feltétlenül a-teisták, azaz istentagadók a kifejezés legszorosabb, etimológiai értelmében, ha egyáltalán van értelme etimológiai értelemről beszélni egy ilyen ideologikusan terhelt kifejezés esetében) látszólag erkölcsi vákuumban élnek: a túlvilági megítélés tagadóit vajon mi tartaná vissza a büntől és a kizárólag szenvedélyvezérelt élettől? A kereszténység védelmezőinek, az ateizmus ellenfeleinek azonban nem szabad „túl-hajtaniuk” a vallás politikai-morális szükségességére épülő argumentumot, hiszen aki amellet érvel, hogy a (gondviselést és a világi hatalom isteni elrendeltségét is magában foglaló) vallásosság a politikai-erkölcsi világrend legmegbízhatóbb támasza, túl közel kerülhet ahhoz a machiavellista-libertinus ihletettséggű valláskritikához, amely szerint a *religio* voltaképpen a hatalmukat megszilárdítani kívánó fejedelmek és vallási törvényhozók eszköze a köznép engedelmességre való kényszerítésére (ráadásul szembeke-
rülnek azzal a kizárólag empirikus, ám mégis nehezen cáfolható érvvel, mely szerint az istenhit nem túl hatékony garanciája az erkölcsiségnek, hiszen a keresztények túlnyomó többsége szemlátomást nem úgy viselkedik, mintha valóban hinne az utolsó ítélet eljövételében³⁰). Az imposztúra-érveléshez való veszélyes közelséget az apológéták tehát csak akkor kerülhetik el, ha a gondviselő istenben való hitre épülő vallásosságot csak másodsorban *hasznos*, ám elsősorban természetesen *igaz* tanításként ábrázolják (fenntartva ugyanakkor azon állításukat, hogy a konszenzuson kívülállóak nem kizárólag tévelygők, hanem egyben veszélyesek is). A „másik oldalról érvelők” közül a korábbi filozófusok (pl. Pomponazzi vagy éppen La Mothe Le Vayer) gondolataira építő Pierre Bayle az első egyikeként – a *Pensées diverses* lapjain – vette védelmébe az ateistákat, kimutatván, hogy a legradikálisabb vallási heterodoxia sem vezet automatikusan a társadalom stabilitására veszélyes nézetekhez, hiszen az emberi társadalmakat alapvetően nem polgárainak vallásos hite, hanem az attól független, többé-kevésbé felvilágosult önérdek tartja össze. A bayle-i gondolatokat továbbfejlesztő John Toland a XVIII. század első évtizedeiben már minden eddiginél offenzívabban fogalmaz: arról értekezik, hogy a vallás több kárt okozott a társadalomnak, mint hasznot, hiszen a „babonáság” végzetesen elbutítja az embert, ráadásul a véres vallásháborúk példája azt mutatja, hogy a felekezeti hovatartozás kérdése meg is osztja és egymással szembeállítja a

³⁰ Lásd erről a Holbach munkájának XIII. fejezetében foglaltakat.

polgárokat.³¹ A XVII. században még defenzívában lévő ateisták tehát támadásba mennek át, s már nemcsak azt állítják, hogy az ateista is lehet jó polgár, hanem egyenesen azt a machiavellianus eredetű álláspontot képviselik, amely szerint az elfogulatlanul és ésszerűen gondolkodó, toleráns, erőfeszítéseit kizárólag a politikai közösségnek szentelő ateista valószínűleg *jobb* hazafi, mint a két urat (Istent és a Fejedelmet) szolgáló és korlátolt elméjű, gyakran fanatikus keresztény.³² Ezen radikális állításaik mellett filozófiai és történeti érveket egyaránt bátran felhozhatnak. A vita tehát a vallásos hit igazságáról és társadalmi hasznosságáról folyik, s a *religio* ellenfelei szerint a kereszténység „hamis” és „káros” volta természetesen összefügg. A XVIII. századi ateisták szerint a teizmus elvetendő, hiszen téves világmagyarázatának köszönhetően boldogtalanságban, tévelygésben és rabságban tartja az embereket, ráadásul a különböző hitek bizonyíthatatlan dogmái folytonosan szembeállítják egymással őket és háborúkat gerjesztenek az egyébként egyetértésre vágyó polgárok között.³³ A materialisztikus-ateizmus – akár „igaz” filozófiai értelemben akár nem – sokkal hatékonyabb, s egyben erkölcsösebb álláspontnak tűnik, hiszen segít gyakorlati tudást felhalmozni, s boldogabbá tenni életünket. Hogyan kell ezt értenünk? A XVII–XVIII. századi ateizmus legnevesebb kutatója arra az eszmetörténészek által elhanyagolt tényre hívja fel figyelmünket, hogy az általa vizsgált szerzők túlnyomó többsége hipotetikusán fogalmazza meg állításait, s saját nézeteinek megalapozottságát illetően is erős szkepszist táplál (KORS 1999, 297).³⁴ Az ateisztikus materializmus talán „igazabb” tanítás a teizmus különféle formáinál, vitathatatlan (legalábbis hívei számára) erkölcsi fölénye azonban abban rejlik, hogy a természeténél fogva tekintélyelvű és dogmatikus vallásossággal ellentétben szabadon verifikálható, s új ismeretek felmerülése esetén akár módosítható tanításról van szó, amely ráadásul sokkal hatékonyabban működő filozófiai-ismeretelméleti háttérrel nyújt az emberiség boldogságát elősegítő gyakorlati tudományoknak, mint a mindenhol Isten kezének nyomát kereső és megkérdőjelezhetetlen alapelvekre („dogmákra”) építő teológia. Az *Emlékiratok* lapjain Martinovics is él ezzel az utilitárius szellemű érveléssel: jelzi, hogy a filozófus akkor jár el helyesen, ha a legvalószínűbbnek tűnő álláspont (esetünkben a materializmus) mellett cövekel le, s az ember alkotó energiáinak pazarlása-ként tekint a „képzelt lény imádására”, végül károsnak ítél minden olyan tevékenységet, amely elvonja az embert a földműveléstől, a kereskedelemről, a szükségletek kielégítését célzó termeléstől (vagy legalábbis az ezekről való gondolkodástól).³⁵ Német nyelvű materialista értekezése, a *Physiologische Bemerkungen* utolsó fejezetében pedig ropant patetikus hangvételben értekezik arról, hogy az ember egyetlen igazi boldogsága a világ (természet)tudományos megismerésében és újonnan szerzett ismereteinek hasznosításában rejlik.³⁶ A szkeptikus-agnosztikus visszafogottságra és az óvatos megfogalmazásokra a legkevésbé sem hajlamos Martinovicsnál is megtalálhatjuk tehát azt az eszmét, mely szerint mind az ateizmus, mind a teizmus fáját elsősorban gyümölcsei

³¹ A bőséges Toland-szakirodalomból lásd CHAMPION 2002, 115–150.

³² Lásd erről például Holbach *A természet rendszere* című, már többször idézett munkájának VII. és VIII. fejezetét („Teizmus és deizmus” ill. „Az istenhit hatásai”).

³³ „[...] a vallás nem hogy csak nem hasznos a polgári társadalomnak, hanem épp ellenkezőleg, mindenkor akadályozta az emberiséget a nyugodt életben és az egyetértésben.” *Mémoires...*, 90. §.

³⁴ Sandrier nem osztja Kors álláspontját, s a Holbach filozófiájában található „agnosztikus” utalásoknak kizárólag retorikai szerepet tulajdonít (SANDRIER 2004, 284).

³⁵ *Mémoires...*, 79. §.

³⁶ A német nyelvű művet pedig ugyanazzal a háromsoros Vergílius idézettel rekeszti be, amely a három imposztorról szóló értekezést is zárja: „Felix qui potuit rerum cognoscere causas, atque matus omnes et inexorabile fatum subiecit pedibus strepitumque Acherontis avaris.” (Georgica, II/490.)

– a rá építhető moralitás – alapján kell megítélnünk. Az ember erkölcsi életének megkérdőjelezhetetlen axiómája, hogy minden gondolkodó lény önmaga fenntartására és saját érdekeinek védelmére törekszik. Ha valaki képes lenne bebizonyítani egy örök időktől fogva fennálló, a természettől elkülönülő, az ember iránt jóindulattal viseltető lény létezését, az kétségtelenül új helyzetet teremtene, hiszen akkor volna értelme az emberek Istennel és embertársaival szembeni kötelelességeiről beszélni.³⁷ A filozófia és a tudomány jelenlegi állapotában azonban az ateisztikus materializmus sokkal biztosabb alapot nyújt az erkölcsiség számára, mint a religió, hiszen a vallás bizonyíthatatlan, kételyekkel terhes és partikuláris, míg az ember empirikus vizsgálatára építő igaz filozófia biztos alapokon nyugszik és az emberiség egészére kiterjeszhető. Martinovics (ismét csak nem túl eredeti módon³⁸) az apologéták konszenzus-érvét kifordítva támadja a vallást és a ráépülő moralitást: állítása szerint nincs két ember a világon, aki egyetértene Isten természetét illetően, a jogtudósok (szerzőnk Martinira utal) mégis Óréa hivatkozva próbálják megalapozni erkölcsi kötelezettségeink rendszerét.³⁹

Martinovics a spinozai filozófia és a Hobbes Leviathánjában kicsúcsosodó libertinus hagyomány ismeretére utaló, ám kissé rendszertelen és következtelen magyarázatát adja az emberiség eltévelyedésének is. A tudni és megismerni vágyó emberek igen fogékonyak a jelenségek célokkal történő magyarázatára: mivel ők mindig bizonyos célok megvalósítása érdekében cselekszenek, ugyanezt tételezik fel a világ alkotójáról, Istenről is. Az emberek Istenről alkotott tévképzeteit használják ki a törvényhozók és szélhámosok, akik az emberi ostobaságra építik hatalmukat. Martinovics szerint az ember legjellemzőbb tulajdonsága ugyanis hiszékenysége, szellemi tunyasága, restsége. Ezért fogadja el a magukat isteni küldöttnek nevező emberek (az imposztúra-hagyománynak megfelelően Mózeset, Jézust és Mohamedet nevesíti) állításait, ezért hajlandó a kristálytisztá tudomány helyett obskúrus Írásokban hinni.⁴⁰ Álláspontját azért nevezem következtelennek, mert a „társadalmak szükségességéről” szóló fejezetben mintha azon libertinus koncepciót védelmezné, mely szerint ez alapvetően nem is elítélendő: a társadalom alapvetően a szenvedélyes és féktelen emberek vágyainak megfékezésére szolgál, s e mesterséges (tehát semmiképpen sem az emberi természetben gyökerező, sőt, azzal ellentétes) rend megszilárdítása érdekében minden eszköz igénybe vehető. Ezekről a szenvedélyektől az emberiség ma sem mentes, így a társadalom

³⁷ *Mémoires...*, 79. §.

³⁸ A konszenzus érv lényege: a keresztény vallás apologétái szerint az a tény, hogy a különböző korokban és különböző égvövek alatt élők mind rendelkeznek Isten valamiféle ideájával, arra enged következtetni, hogy Isten valóban létezik. Ez az érv persze nem rendelkezik filozófiai szükségszerűséggel, csak morális bizonyosságot nyújt. Az újkor legkülönbözőbb heterodox gondolkodói szívesen éltek az érv ironikus kifordításával: abból a tényből, hogy Istenre vonatkozóan a lehető legkülönbözőbb nézetek vannak forgalomban (egyres távoli népek magával Isten ideájával sem tudnak mit kezdeni, de ha csak Európában maradunk, akkor is azt látjuk, hogy a hit egysége már a múlté), arra következtethetünk, hogy ezek a nézetek nem isteni, hanem emberi eredetűek. Lásd erről 1990. Az érv persze tovább is forgatható: a Kinyilatkoztatást védelmező J.-B. Massillon (XIV. Lajos udvari prédikátora) szerint az a tény, hogy a filozófusok legalapvetőbb kérdésekben is képtelenek egymással közös nevezőre jutni, ékesen bizonyítja, hogy az ember nem arra született, hogy értelmére támaszkodva jusson el az igazságig (ISRAEL 2001, 93–99).

³⁹ *Mémoires...*, 73–75. §.

⁴⁰ *Mémoires...*, 9–13. §. Még azt a – logikailag teljesen szükségtelen, sőt érvelésének részben ellentmondó – argumentumot is felhasználja a hagyományos vallások ellen, hogy „még a legjobb forrásból fakadó igazságok is megváltoznak idővel, megromlanak, vagy azáltal, amit hozzájuk tesznek, vagy azáltal, amit lenyesnek belőlük.” Jézus például Martinovics szerint zsidó hazafi volt, akinek tanításait szektás utódai hamisították meg. Ezek szerint mégsem ő az imposztor, hanem követői? Az olvasónak az az érzése, hogy elfogult érvelése során minden általa ismert vallás- és hagyományellenes argumentumot fel kíván használni, függetlenül attól, hogy azok logikailag összeegyeztethetők-e egymással. Ugyanez a logikátlanság figyelhető meg egyébként Jézus személyével kapcsolatban az Értekezés a három imposztorról című munkában is.

törvényeit (amelyeket Martinovics alapvetően hamis alapon nyugvónak ítélt) bizonyos értelemben továbbra is szentnek ítéli. Csak a filozófusok – materialista terminológia szerint ők azok, akiket a természet remek gépezettel áldott meg – tudnának ezen talmi kötöttségek nélkül élni, de ők túl kevesen vannak a világban ahhoz, hogy ez releváns kérdés legyen. Ez azt jelenthetné, hogy az imposztor-törvényhozók tevékenysége nem esik erkölcsi megítélés alá – nem is eshet, hiszen mind a szkeptikus filozófia híveinek számító libertinusok, mind az ultra-szenzualista Martinovics tagadják egy olyan isteni-természeti eredetű erkölcsi törvény létét, amelynek a nép becsapása a megszegése volna. Ugyanebben a fejezetben azonban – jelentős következetlenség árán – felrója ugyanezeknek a törvényhozóknak, hogy bár hatékony gátat emelhetek volna a gonosz ellen pusztán politikai elvekből leszűrt eszközökkel is, inkább az istenség eszméjét eszelték ki hatalmuk támogatására, márpedig ezzel rengeteg nyomorúságot zúdítottak az emberek fejére, hiszen a vallás nemcsak egységesíti, hanem alapvetően meg is osztja az emberiséget. Véleményem szerint Martinovics nem igazán tudja tehát eldönteni, miképpen is viszonyuljon a libertinus hagyomány *raison d'Etat* filozófiájához: morális okokból elvesse az emberek évezredek megtévesztését, vagy bele-törődjön ebbe a voltaképpen hasznos és elkerülhetetlen jelenségbe. Talán még az az olvasat is következik belőle, hogy a monarchiának kár volt összekötnie magát a vallással, hiszen így könnyen a pusztulásra ítélt religió romjai alatt találhatja magát.

Röviden térjünk ki a mű utolsó, kilencedik fejezetére, amelynek alapgondolatát Martinovics Holbachtól kölcsönzi, ám a kifejtésben némileg eltér francia mintájától. Az „ateista imája”⁴¹ voltaképpen nem több gondolatkísérletnél: mi történik akkor, ha a materialista filozófus halála után arra ébred, hogy nem volt igaza, hiszen Isten létezik, s életéről való számadásra kötelezi az elé kerülőt? Holbach (és Martinovics) válasza egyértelmű: ártatlannak vallják magukat a Bíró előtt, hiszen filozófushoz méltó életük során mindent megtettek annak érdekében, hogy eljussanak az igazsághoz. Minden érvet alaposan megvizsgálva, s életüket a bölcsesség keresésének alárendelve alakították ki világnézetüket, ha tehát tévedtek, ez kevésbé az ő hibájuk, mint Istené, aki az igazságot nem nyilvánította ki a kellő világossággal, és aki nem ruházta fel az embereket elég bölcsességgel ahhoz, hogy elkerüljék a tévelygést.⁴² A gondolatmenet nyilvánvalóan Pierre Bayle-nek a *droits de la conscience errante* néven ismert felfogásából táplálkozik: a hugenotta filozófus szerint Isten előtt nem a hitet és a dogmákat kész tényként elfogadó jámbor hívők igazán kedvesek, hanem az igazság kérlelhetetlen és állhatatos keresői, akik akár tévedhetnek is.

*

Az eszmetörténéseket mindig is foglalkoztatta az a kérdés, hogy vajon a politika (az uralom) szférája miképpen hozható összefüggésbe a metafizikával. A kérdés számos XVIII. századi francia filozófusnál is felmerül, méghozzá a következő formában: a természetben működő erők sokféleségét hirdető ókori filozófiának teológiai téren a politeizmus, politikai értelemben pedig a polgárok közügyekben való részvételén alapuló republikanizmus felel meg; a Platónra visszavezethető metafizikai monizmus-

⁴¹ *Mémoires...*, 95–102. §.

⁴² Állítólag Bertrand Russelnek is feltették azt a kérdést, mi történik majd akkor, ha a túlvilágon szembekerül Istennel, akinek létét egész élete során tagadta. Russel válasza hasonló Holbachéhoz: „Isten, nem adtál elég bizonyítékot!”

nak ezzel szemben teológiai téren a kereszténység, politikai szempontból pedig a monarchikus államberendezkedés felel meg.⁴³ Boros Gábor könyvében arról olvashatunk, hogy Carl Schmitt szerint az éppen fennálló uralmi formák lényegileg összefüggnek „azon móddal, ahogyan az ott és akkor éppen élő »emberiség« tudatában megjelenik a világ” (BOROS 2003, 175). A német jogtudós ennek megfelelően azt állítja, hogy az abszolút monarchia eszméje lényegileg és megkérdőjelezhetetlenül a *potentia absolutával* rendelkező Isten ideájának köszönheti létét, helyesebben szólva szellemi és szubsztanciális azonosság áll fenn közöttük. Pierre Guenancia azonban éppen azt írja Descartes-tal foglalkozó cikkében, hogy a XVII. századtól kezdve az Isten és a király hatalma között fennálló analógia eszméjét egyre többen és egyre több szempontból veszik bírálat alá, méghozzá elsősorban azon az alapon, hogy a király hatalma alapvetően az alattvalók beleegyezésén nyugszik, így – némely felszínes hasonlóság (például, hogy mind a kettőnek ajánlatos engedelmessé válnunk) ellenére – nem hozható közös nevezőre Isten hatalmával (GUENANCIA 2000, 388–410). Schmitt gondolataihoz fűzött bírálatában Boros Gábor is jelzi, hogy szerinte sokkal inkább a mechanisztikus, korpuszkuláris tudomány táján kell tapogatóznunk, ha a kor gondolkodását meghatározó metafizikai alapfogalmakat keressük (BOROS 2003, 175–176). Az újkori filozófia alapvető intuíciója szerint az atomok mechanikus mozgására redukált emberi természet kizárólag önértékének többé-kevésbé racionális követésére képes, márpedig ebből az antropológiából egy a sztoikus eredetű hagyományos, erényközpontú etikával szakító moralitás tételezése, továbbá a semmiféle természetes vagy isteni eredetű erkölcsi korlátot vagy megfontolást nem ismerő, korlátlan hatalom – a Levitán – szükségessége is következhet. Descartes-ra, Hobbes-ra és végül Newtonra visszavezetetők azok a társadalom „aritmetikájának” vagy „algebrájának” kidolgozására irányuló kísérletek, amelyek az akaratukban nem szabadnak, hanem determinálnak tekintett emberek irányításának – egy új típusú politikának – alapelveit a természetben fellelt matematikai-fizikai és még inkább a természet megismerésében használható logikai alapelvekben fedezi fel (FOLEY 1990).

Kissé árnyaltabban láttatja a newtoni filozófia lehetséges politikai implikációinak kérdését a közelmúltban megjelent *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans* című munkájában Margaret Jacob. Elsősorban a XVII. század végi Anglia és Hollandia vizsgálatára alapozott munkájának alaptézise, hogy míg egyfelől a Newton és tanítványai által kidolgozott világnézetnek egy erőteljesen hierarchizált, tekintélytisztelő, ám vallásilag toleráns és politikailag mérsékelt egyszemélyi uralom (azaz egy angol típusú alkotmányos monarchia) felel meg, addig másfelől elszakíthatatlan kötelékek állnak fenn a newtoni szintézissel elégedetlen panteisztikus materializmus és politikai radikalizmus között: ez azt jelenti, hogy a hagyományos bibliai vallásosság és a newtoni, deizmusba hajló kereszténység ellenfelei szinte szükségszerűen állnak a demokratikus-szabadelvű törekvések (az egyszerűség kedvéért fogalmazzunk így) mellé. Metafizika és politika között Jacob szerint az alábbi összefüggés érvényesül: ahogyan a testet a lélekkel szembeállító dualisztikus filozófiai és vallási rendszerekben a lélek uralkodik a testen, úgy uralkodik a király az alattvalón és az egyház a hívőn. A különböző panteisztikus vagy éppen materialisztikus filozófiai irányzatok hívei ezzel szemben mindannyian a hierarchikus társadalmi szervezet lerombolása mellett kardoskodnak, ám amíg a világlélekben, a Nagy Egészben hívő, az egyén szabad akaratát meg nem kérdőjelező panteisták („spinozisták”) egy szabadelvű-demokratikus

⁴³ Lásd Diderot „Polythéisme” cikkét az enciklopédiában, vagy d’Argenson márki vonatkozó írásait.

(bármit is jelentsen ez) politikai berendezkedés létrehozását kívánják, míg a materializmus mechanikus változatának hívei inkább az egalitárius, ám autoriter rendszerekkel szimpatizálnak.⁴⁴ A korábban már emlegetett Marin Mersenne például roppant veszélyesnek ítélte az univerzum egészét átható világlélek (*l'Ame du monde*) koncepcióját, méghozzá egalitárius implikációi okán: az engedelmességre ítélt alsóbb néposztályok tagjai jogokat követelhetnek maguknak, arra hivatkozva, hogy egy és ugyanaz a lélek működik úrban és szolgában.⁴⁵

Ha tehát az Isten nélküli világ rendje nem erkölcsi, hanem mechanikai természetű, akkor a nem létező legfelsőbb lényvel szemben természetesen nincsenek kötelezettségeink, ráadásul embertársainkkal sem kapcsol össze a felebaráti szeretet kölcsönös kötelezettsége – a moralitásnak új alapot kell keresnünk. Ha nincsen isteni eredetű vagy Isten által garantált természeti törvény, a társadalmat kizárólag az önérdek érvényesülése tartja össze. Az isteni jogon uralkodó, patriarchális monarchia ellenfeleit tehát alapvetően szabadságról, illetve a szükségszerűségről alkotott ellentétes nézeteik osztják meg: a mechanisztikus materializmus hívei (ide sorolható mind Holbach, mind Martinovics) nem hisznek az ember szabad akaratában, ami persze nem jelenti azt, hogy ne igényelnének az ember számára valamiféle szabadságot.

Vajon milyen összefüggés mutatható ki Martinovics ateisztikus materializmusa és politikai filozófiája között (ha zűrzavaros, személyes ambíciói bélyegét magán viselő közéleti pályafutásának következtelen dokumentumait egyáltalán érdemes filozófiai szempontból vizsgálni)? Bár aligha van érdekesebb eszmetörténeti kérdés annál, mint hogy milyen módokon képzelhető el az újkor évszázadaiban metafizika és politikum összekapcsolódása, sajnálattal kell tapasztalnunk, hogy Martinovics nem elég mély és alapos gondolkodó ahhoz, hogy hobbes-i vagy éppen spinozai mélységben gondolja végig materializmusának etikai-politikai következményeit. Nem is feltétlenül könnyű dolog kapcsolatot teremteni Martinovics különböző témájú írásai között: a filozófiai-valláskritikai szövegekben csak nagy általánosságban beszél politikáról, politikai pamfletjeiben pedig nem fáradozik (éppen aktuális) álláspontjának filozófiai megalapozásán. A szászvári apát közéleti írásai között csak néhány olyat találhatunk, ahol a politikum filozófiai megalapozottságának szükségességéről látszik beszélni – ennek a néhány szöveghelynek a vizsgálata azonban talán hozzásegíthet annak megértéséhez, miért és miképpen lavírozik Martinovics a köznemesi-rendi (majd a polgári-demokratikus) ellenállás és a bécsi udvar között. Fontosságát illetően mindenképpen kiemelkedik a *Status Regni Hungariae* című rövid írásának első két paragrafus, ahol azt állítja, hogy a társadalom életét elvi-filozófiai szempontok alapján kell megszervezni, márpedig a történeti kiváltságokon alapuló magyar történelmi alkotmány ennek az elvárásnak a legkevésbé sem felel meg (BENDA 1957, I. 774–775). A korábban (1790) írott *Oratio ad proceres* című munkájában a magyar rendeket arra szólítja fel, hogy évszázados előítéleteik súlya alól felszabadulva újítsák meg, modernizálják politikai irányvonalukat, méghozzá oly módon, hogy magukévá teszik a locke-i, hobbes-i, holbachi és spinozai filozófia bizonyos tanításait és levonják a modern természettudomány eredményeiből adódó következtetéseket, hiszen helytelen és túlhaladott vallási-metafizikai alapokra nem épülhetnek helyes politikai követelések. A szöveg két (egy republikánus

⁴⁴ Jacob könyvét számos elvi és empirikus bírálat érte. Az elvi bírálatok megfogalmazói szerint a politika komplexebb dolog annál, hogy lehetséges legyen ilyen automatikus megfeleléseket állítani vallás és politikum között. Az empirikus bírálók pedig meglepészenek azzal, hogy olyan newtoniánusokat vagy materialistákat sorolnak fel, akik politikai nézeteiket illetően nem oda tartoznak, ahová Jacob szerint tartozniuk kellene.

⁴⁵ Idézi SPINK 1966, 285.

és egy királypárti) változatban is ismeretes, ám mindkét verzió legfontosabb eleme szerzőjének a rendek szempontjából nyilván elfogadhatatlan, a történeti alkotmány védelmével teljességgel összeegyeztethetetlen heves antiklerikalizmusa, az egyház politikai befolyásának azonnali felszámolását célul kitűző politikai irányvonala. Figyelemre méltó továbbá, hogy a Martinovics által korszerűnek és hasznosnak ítélt szerzők között nem szerepel sem Montesquieu, sem Rousseau, akikre – mint az ismeretes – a magyar rendi-nemesi mozgalom legtajékozottabb képviselői előszeretettel hivatkoznak.⁴⁶ Véleményem szerint szerzőnk szemlátomást egy másik – szintén modern, ám nem a politikai participáció kérdését és a hagyományos rendi egyensúly helyreállítását előtérbe helyező – filozófiai-politikai hagyományra kívánja felhívni a magyar politikai osztály figyelmét. Az új filozófia és az új tudomány eredményeire való célzással Martinovics elsősorban természetesen az ellenzéki politikának az egyházzal való szakítását kívánja megalapozni: a hagyományos istenkép felszámolása értelemszerűen okafogyottá teszi az egyház politikai-társadalmi szerepéhez való ragaszkodást. A kérdés csak az, vajon megelégedhetünk-e a materialista filozófus törvényszerű antiklerikalizmusának nyugtázásával, vagy kereshetünk ennél koncepcionálisabb elemeket is a martinovicsi javaslat háttérében? Érdeemes-e például arra utaló jegyeket kutatnunk, hogy szerzőnk alaposan végiggondolhatta azt a kérdést, miképpen függ össze az ember életét meghatározó fiziológiai determinizmus (a szabad akarat tagadása) a politikai szabadsággal? Ha az ember cselekedetei rajta kívül álló okok eredményei (ahogyan ezt bizonyítani véli értekezésében), értelmes dolog-e kritikátlanul továbbra is a szabadság hagyományosnak nevezhető fogalmára támaszkodni? Talán érdemes amellet érvelnünk, hogy Martinovics a magyar rendi politika legnagyobb tévedését a (szabad akarat értelmében vett) participatív szabadság követelésének patetikus hangsúlyozásában látja. Gondoljunk csak arra, hogy francia nyelvű értekezésének egyértelműen spinozai ihletettséggel rendelkező mondataiban⁴⁷ nyilvánvalóvá teszi, hogy az ember téved, ha szabadnak hiszi magát, s a szabadság biztosítását tekinti legfontosabb politikai követelésének. A társadalmi létet megalapozó törvények és a büntetések vizsgálatát alapvetően félreviszi, állítja Martinovics, ha azt tételezzük fel, hogy „az emberek tetteiket teljes szabadsággal követik el, ahogyan azt az iskolákban hirdetik.”⁴⁸ Az ember alapvető determináltságának kérdésében azonban nem kezd mély metafizikai eszmefuttatásokba, inkább konkrét következtetésekkel áll elő a büntetéseket illetően: a bűnelkövetők voltaképpen megzavarodott gépezetek, amelyeket – a diszfunkció mértékétől függően – vagy meg kell semmisíteni, vagy fizikai ráhatással meg kell javítani.⁴⁹ Hasonló materialisztikus-determinisztikus értelmezését adja az öngyilkosságnak: ha az egyénből elfogy az életerő, a társadalomnak vagy új körülményeket kell a számára teremtenie, vagy hagynia kell elpusztulni.⁵⁰ A társadalmi lét legfontosabb erkölcsi kérdései tehát nem oldhatók meg, ha ragaszkodunk a szabad akaratának köszönhetően szenvedélyeit legyőzni képes és az erény mellett „szabadon” döntő egyén illuzórikus eszményképéhez. Ezzel párhuzamosan a „társadalmak szükségességéről” szóló fejezetben az emberi közösségek létrejöttét nem ésszerű és racionális döntésre (valamiféle szerződésre vagy eredeti megállapodásra), hanem egyértelműen az életerő

⁴⁶ Lásd erről BENDA 1978, 64–103.

⁴⁷ Az Etika I. könyvének függelékében foglaltakra épülő gondolatmenetben.

⁴⁸ *Mémoires...*, 80. §.

⁴⁹ *Mémoires...*, 82–87. §. Érdeemes megjegyezni, hogy egalitarizmusa megbicsaklik: a finom élethez szokott nemes nem ugyanazzal a fizikai ráhatással kell „helyreállítani”, mint a durva lelkű és fizikumú parasztot.

⁵⁰ *Mémoires...*, 67. §.

generálta szenvedélyekre vezeti vissza: a férfi tiszteletet és félelmet vár el nőstényétől – ez a házastársi közösség alapja; élelemre és természeti kincsekre vágyva pedig szövetségre lép némely hozzá hasonlóval mindenki más ellen – ez a rablóbanda a polgári társadalom kiindulópontja. Ám a társadalmat életre hívó szenvedélyek paradox módon ugyanakkor nagy veszélyt is jelentenek a közösség békéjére és nyugalomára nézve: a „kormányzó uralkodók túlkapásokat követnek el, az alattvalók pedig engedetlenek.”⁵¹ A társadalomra tehát természettől fogva jellemző instabilitást az uralkodók oly módon kívánták orvosolni, hogy hatalmukat az istenség eszméjével támogatták meg, pedig, ahogyan Martinovics állítja, „hatékony gátat emelhetek volna a gonoszság ellen, pusztán politikai elvekből leszűrt eszközökkel is.” Szerzőnk legfontosabb és legkézenfekvőbb politikai reformjavaslata tehát vitathatatlanul abban áll, hogy a politikumot meg kell tisztítani a vallásosság rendszeridegen elemeitől: a törvények tiszteletének és a társadalom kohéziójának fenntartását nem a büntető és jutalmazó Isten ideájára, hanem az alapvetően szenvedélyvezérelt emberek racionális érdekkalkulációjára kell ezentúl építeni. Az alapeszmét Martinovics kissé sután önti kézzelfogható formába: „a vallás helyébe szigorú rendet kell állítani, a városokban és a falvakban lelki atyák helyett politikai atyákat kell kinevezni.”

Ez a naturalista álláspont természetesen ellenzéki pozíciót tételez a Habsburg-monarchia többé-kevésbé katolikus politikájával szemben, de könnyen összeegyeztethető például a józsefi felvilágosult abszolútizmus irányvonalával. Kifejezetten távol áll azonban a magyar rendek által használt közjogi jellegű diskurzustól, amelynek kulcseleme az eredendően szabad emberek által megkötött szerződésből következő jogok és köteleességek (jogai persze csak a politikai osztályhoz tartozóknak vannak) tiszteletének követelése. A törvényes rend fennmaradása a politikai szereplők racionális belátásától, törvénytiszteletétől, erkölcsiségétől – azaz végső soron akarati tényezőktől – függ. Batthyány Alajos híres röpiratának például (*Ad amicam aurem...*) fontos gondolata az uralkodók kénye-kedve és az alattvalók szabadossága között fennálló arany középút keresésének szükségessége (CONCHA 2005, 85) (ez végső soron az arisztotelészi középútra vagy a montesquieu-i mérsékletre visszavezethető szép humanista eszme, amely Hans Blom szerint gyakran szerepelt a vegyes alkotmány védelmezőinek érvei között,⁵² ám értelemszerűen teljesen idegen a politikai kötelezettségeket a szenvedélyek *de facto* szükségszerűségére visszavezető Martinovics gondolkodásától). Államtani fogalmait a rendi mozgalom a Tripartitumból, a szokásjogból, Rousseau, Montesquieu vagy éppen Martini (ez utóbbit Martinovics gyakran éles kritikával illeti) munkáiból merítette. Ezen vitathatatlanul széttartó jellegű írásokban talán csak az közös, hogy szerzőik a szabadságot alkotmányos-participatív módon definiálják, azaz a hatalom megosztását, az abban való részvételt tekintik a politikai gondolkodás legfontosabb kérdésének. Szinte magától értetődő, hogy a pozitív értelemben vett szabadság alanya kizárólag a szabad akarattal rendelkező, racionális döntésekre képes ember lehet, márpedig a Martinovics által is vallott determinista filozófia éppen ezt az antropológiai alapvetést tagadja.⁵³ Álláspontom szerint tehát amikor Martinovics a rendi mozgalmat irányvonalának modernizálására szólítja fel, ezalatt voltaképpen a szabad akarattal rendelkező ember illúziójával való leszámolást értheti.

⁵¹ *Mémoires...*, 90. §.

⁵² Lásd erről BLOM 2002, 250.

⁵³ Arról, hogy a szerződés eszméje Spinozánál sem több hasznos fikciónál, lásd BLOM 2002, 256–258.

Holbach nagytekintélyű monográfusa, a marxista Pierre Naville sokat elmélkedik az itt minket foglalkoztató kérdésen: mivel magyarázható, hogy az akarat szabadságának legnagyobb ellenfelei – Kálvin, Spinoza és Holbach – voltak a politikai szabadság legjelentősebb teoretikusai? (NAVILLE 1943/1967, 126). Bár a kérdésbe foglalt állítás nyilvánvalóan túlzó, a probléma tárgyalása figyelmet érdemel: milyen szabadságot érdemes követelnünk a szenvedélyeik által determinált emberek számára? A válasz véleményem szerint Martinovics gondolkodására is érvényes: a hatalomban való alkotmányos részvételt, a szuverén hatalmának alkotmányos korlátozását célzó „pozitív” szabadság helyett a polgárokból rejlő lehetőségek és energiák felszabadítását jelentő, alapvetően naturalisztikus és utilitarista jellegű „negatív” szabadság rajzolódik ki a horizonton. Erre utal véleményem szerint például a következő idézet. „Ha a polgári társadalmat jól megszervezték, vagyis ha az uralkodó minden esetben helyes törvényekkel gondoskodik alattvalói jólétéről, s az alattvalók megtartják ezeket a törvényeket, akkor semmi különleges eszközre nem lesz szükség.”⁵⁴ Ugyanezen eszme a *Szabadság és Egyenlőség Társaságának Kátéjában* úgy fogalmazódik meg, hogy a szabadság „mindannak a megtehetőségében áll, ami megtartásunkra nézve szükséges és senkinek sem árt” (BENDA 1957, I. 1015). Ez az idealistának ítélt arisztotelészi vagy humanista koncepciókkal szakító modern szabadságfelfogás a konkrét magyarországi helyzetben azt jelentheti Martinovics számára, hogy rendi-alkotmányos-közjogi-participatív követelések helyett a királyi hatalom ellenzékének inkább gazdasági-társadalmi jellegű elvárásokat kellene képviselnie (közteherviselés, polgári egyenlőség, gondolatszabadság). Érvélemnek persze ellene vethető, hogy a Martinovics keze alól kikerülő írásokban is felfedezhetők a kontraktualista érvelés nyomai. Ezek azonban álláspontom szerint értelmezhetők taktikai szövetségkeresésként (a korábbi írásokban), illetve a csalódott reformer akkor már elkecseregett udvarellenességének jeleként (például a második kátében). Martinovicsban én tehát összességében hajlamos vagyok egy olyan „spinozista” forradalmárt látni, aki igen szilárd, materialista-determinista filozófiájából következő (vagy legalábbis ahhoz kapcsolódó) politikai nézetekkel rendelkezik, ám taktikai megfontolásokból néha kénytelen ezzel nehezen összeegyeztethető politikai retorikát használni. Összességében talán nem túl erőltetett Martinovics érvelését párhuzamba állítani Spinozáéval, aki szerint a valódi szabadság abban rejlik, hogy megértjük az univerzumot, helyesen fogjuk fel benne az ember helyét, s feladjuk helyzetünk téves értékeléséből adódó illúzióinkat. Véleményem szerint ezen gondolatmenet főbb irányait figyelhetjük meg Martinovicsnál is, de az *Emlékiratok* szerzője fontosabbnak ítéli az antiklerikális csapkodást, mint gondolatmenetének módszeres végigvitelét. Ez a dühödtt vallás- és egyházellenesség, a kinyilatkoztatott vallásnak a babonassággal való azonosítása, valamint arra való hajlama, hogy a vallási fanatizmusban és (a külön fogalomként használt) „jezsuitizmusban” lássa a társadalom bajainak eredetét, Martinovics gondolkodását véleményem szerint egyértelműen a Spinoza filozófiájában gyökerező, ám a nagy filozófus valódi tanításaihoz a legkevésbé sem hű ún. „radikális felvilágosodás” szellemi termékeihez teszi hasonlatossá.⁵⁵ Érdekes – s ezen tanulmány keretein túlmutató – kérdés, hogy miképpen magyarázható szerzőnk szinte már beteges vonzódása a titkos társaságokhoz.

⁵⁴ *Mémoires*..., 90. §.

⁵⁵ Vö. például Jonathan Israel leírásával (ISRAEL 2001, 757–779) a század első felében született klandesztnus kéziratok (például a *Symbolum Sapientiae* vagy Dumarsais *Philosophe* című művének) vallás és egyházképéről.

IRODALOM

- BENDA Kálmán (szerk.) 1957. *A magyar jakobinusok iratai*. Budapest: Bibliotheca.
- BENDA Kálmán 1978. A magyar nemesi mozgalom 1790-ben. In *Emberbarát vagy hazafi. Tanulmányok a felvilágosodás korának magyarországi történetéből*. Budapest: Gondolat.
- BENITEZ, Miguel 1998. Lumières et élitisme dans les manuscrits clandestins. In *La Face cachée des Lumières*. Paris: Garnier Frères.
- BLOM, Hans 2002. Gondviselés, determinizmus és a szabadság természete: a szükségszerűség mint érv a szabadság mellett. In Boros Gábor (szerk.): *Ész és szenvedély. Filozófiai tanulmányok a XVII–XVIII. századról*. Budapest: Áron.
- BOROS Gábor 1998. *René Descartes*. Budapest: Áron.
- BOROS Gábor 2003. *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig*. Budapest: Áron.
- CHAMPION, Justin 2002. The Men of Matter. Spirits, Matter and the Politics of Priestcraft, 1701–1709. In Gianni Paganini – Miguel Benitez (eds.) *Scepticisme, clandestinité et libre-pensée*. Paris: Champion.
- CONCHA Győző 2005. *A kilencvenes évek reformeszméi és előzményeik*. Budapest: Attraktor.
- FOLEY, Michael J. 1990. *Laws, Men and Machines. Modern American Government and the Appeal of Newtonian Mechanics*. London: Routledge.
- FRAKNÓI Vilmos 1921. *Martinovics élete*. Budapest: Athenaeum.
- GUENANCIA, Pierre 2000. Dieu, le roi et les sujets. In *Lire Descartes*. Paris: Gallimard.
- GUSDORF, Georges 1969. *La révolution galiléenne*. Paris: Payot.
- HOLBACH, Paul H. T. 1978. *A természet rendszere*. Budapest: Akadémiai.
- ISRAEL, Jonathan 2001. *The Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*. Oxford University Press.
- KORS, Alain Charles 1990. *Atheism in France, 1650–1729. Volume I: The Orthodox Sources of Disbelief*. Princeton University Press.
- KORS, Alain Charles 1999. The atheism of Holbach and Naigeon. In *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*. Ed.: Michael Hunter – David Wooton. Oxford: Clarendon Press.
- LA METTRIE, Julien Offroy de 1981. *Az embergép*. Budapest: Akadémiai.
- MAKAI Márta 1956. Martinovics filozófiája és a francia materialisták világképe. *Filozófiai Évkönyv* 1956, 232–298.
- MÁLYUSZ Elemér 1926. *Sándor Lipót főherceg nádor iratai*. Budapest: Magyar Történelmi Társulat.
- MARTINOVICS Ignác 1783. *Dissertatio de Harmonia naturali inter bonitatem divinam et mala creata*. Leopoldis (Lemberg).
- MARTINOVICS Ignác 1956. *Filozófiai írások*. Budapest: Magvető.
- MARTINOVICS Ignác 1999. *Harmonia naturalis*. Ford.: Ujj Annamária. Szeged: Scriptum.
- MAYR, Ernst 1995. *Histoire de la biologie*. Paris: Fayard.
- MENSCHING, Günther 1992. La nature et le premier principe de la métaphysique chez Toland et d'Holbach. *Dix-huitième siècle* no. 24, 117–137.
- MERSENNE, Marin 1625. *L'impieeté des déistes, athées et libertins de ce temps*. Paris: T. Du Bray.
- MORTIER, Roland 1969. Esotérisme et Lumières: un dilemme de la pensée au XVIIIe siècle. In *Clarté et ombre au siècle des Lumières*. Genf: Müller–Bach.
- NAVILLE, Pierre 1943/1967. *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard.
- PENKE Olga 1984. Diderot hatása Magyarországon a XVIII. században. *Helikon* 1984, 1, 108–109.
- PINTARD, René 1943. *Le libertinage érudit dans la première moitié du 17e siècle*. Paris: Boivin.
- SANDRIER, Alain 2004. *Le style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Champion.
- SCHMAL Dániel 2006. *Természettörvény és gondviselés. Egy filozófia és teológiai kérdés a korai felvilágosodásban*. Budapest: l'Harmattan.
- SPINK, John S. 1966. *La libre pensée française de Gassendi à Voltaire*. Paris: Éditions sociales.
- VERNIÈRE, Paul 1954. *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Paris: PUF.

