

FILOZÓFIAI SZÖVEGGYŰJTEMÉNY

EGYETEMI JEGYZET

Szerkesztette:

KOVÁCS ZOLTÁN

LISZT FERENC ZENEMŰVÉSZETI EGYETEM
2009

ISBN 978 963 7181 43 6

A KIADÁSÉRT FELELŐS:
A LISZT FERENC ZENEMŰVÉSZETI EGYETEM REKTORA
PÉLDÁNYSZÁM: 100
NYOMDA: MESTERPRINT KFT., BUDAPEST

ELŐSZÓ

A szöveggyűjtemény a *Filozófiatörténet* és az *Etika* tantárgy oktatási segédanyagaként az európai filozófia két és félezer éves történetéből közöl metafizikai, ismeretelméleti, etikai, valamint politika-, vallás-, nyelv- és tudományfilozófiai tanulmányrészleteket. A kötet célja nemcsak az, hogy az egyetem hallgatói számára könnyen hozzáférhetővé tegye ezeket az európai gondolkodást meghatározó módon formáló klasszikus és 20. századi értekezéseket, hanem az is, hogy segítséget nyújtson a filozófia sajátos nyelvhasználatának elsajátításában. Evégett *kulcsszavak* jelölik a tanulmányok bölcséleti témáit, és jegyzetek* segítik a megértést. Pedagógiai szempontok alapján, elsősorban a filozófiai szaknyelvvel ismerkedők érdekében, a könnyebb olvashatóság céljából a magyar fordításokat néhány esetben kiigazítottam és kismértékben lerövidítettem, illetve a szövegek tördelését helyenként átszerkesztettem. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy a kötetben közölt szövegrészletek feldolgozása csupán előkészítheti, ám nem helyettesítheti az eredeti, teljes tanulmányok megismerését.

Kovács Zoltán
Zenepedagógiai Tanszék

TARTALOM

Herakleitosz: <i>Töredékek</i>	5
Parmenidész: <i>Töredékek</i>	5
Platón: <i>A lakoma</i>	5
Arisztotelész: <i>Nikomakhoszi etika</i>	7
Antiszthenész: <i>Etikai tanítás</i>	10
Diogenész Laertiosz: <i>Híres filozófusok élete</i>	11
Epikurosz: <i>Levél Menoikeuszhoz</i>	13
Epiktétosz: <i>Kézikönyvecske</i>	13
Aurelius Augustinus (Szent Ágoston): <i>Isten városa</i>	15
Szent István király intelmei Imre herceghez	16
Canterburyi Szent Anzelm: <i>Proslogion</i>	17
Aquinói Szent Tamás: <i>Summa Theologiae</i>	17
Niccolò Machiavelli: <i>A fejedelem</i>	19
Michel de Montaigne: <i>A kegyetlenségről</i>	20
Francis Bacon: <i>Novum Organum</i>	22
René Descartes: <i>Értekezés a módszerről</i>	24
Blaise Pascal: <i>Gondolatok</i>	26
John Locke: <i>Értekezés az emberi értelemről</i>	28
G.W. Leibniz: <i>A természet és a kegyelem ésszerűen megalapozott elvei</i>	30
David Hume: <i>Tanulmány az erkölcs alapelveiről</i>	32
Jean-Jacques Rousseau: <i>A társadalmi szerződésről</i>	35

Voltaire: <i>Filozófiai Ábécé</i>	37
Marquis de Sade: <i>Justine</i>	38
Immanuel Kant: <i>Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?</i>	40
<i>Az erkölcsök metafizikájának alapvetése</i>	41
Jeremy Bentham: <i>Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás elveibe</i>	42
G.W.F. Hegel: <i>Előadások a világtörténet filozófiájáról</i>	45
Auguste Comte: <i>A pozitív szellem</i>	47
Søren Kierkegaard: <i>Vagy-vagy</i>	49
<i>A halálos betegség</i>	50
Arthur Schopenhauer: <i>Szerelem, élet, halál</i>	53
John Stuart Mill: <i>A szabadságról</i>	55
Friedrich Nietzsche: <i>A vidám tudomány</i>	60
Sigmund Freud: <i>A mindennapi élet pszichopatológiája</i>	62
William James: <i>Pragmatizmus</i>	64
Martin Heidegger: <i>Mi a metafizika?</i>	67
Moritz Schlick: <i>A filozófia fordulata</i>	69
Jean-Paul Sartre: <i>Az egzisztencializmus humanizmus</i>	71
Karl Jaspers: <i>Bevezetés a filozófiába</i>	73
Ludwig Wittgenstein: <i>Előadás az etikáról</i>	75
<i>Filozófiai vizsgálódások</i>	79
Hamvas Béla: <i>Metapoiézisz</i>	80
Hans-Georg Gadamer: <i>Igazság és módszer</i>	82
Thomas Kuhn: <i>A tudományos forradalmak szerkezete</i>	83
Paul Feyerabend: <i>Tudomány egy szabad társadalomban</i>	85
Karl Popper: <i>Tudás és tudatlanság</i>	87
Vilém Flusser: <i>A sakk</i>	91
Paul Ricoeur: <i>A rossz mint filozófiai és teológiai kihívás</i>	95
Karl-Otto Apel: <i>A diszkurzusetika határain?</i>	98
Richard Shusterman: <i>Pragmatista esztétika</i>	100
Richard Rorty: <i>Pragmatizmus, pluralizmus és posztmodernizmus</i>	104
Thomas Nagel: <i>Az utolsó szó</i>	110
 <i>Felhasznált irodalom</i>	 114

HÉRAKLEITOSZ (i.e. ?544-480): TÖREDÉKEK

Kulcsszavak: metafizika, logosz*, törvény, változás

- B 41. Egy a bölcs dolog: felfogni az értelmet, amely kormányoz, áthatva mindenben mindent.
B 52. Az idő gyermek, aki ostáblát játszik: gyermekkirályé az uralom.
B 53. Háború mindenek atyja és mindenek királya. És egyeseket istenekké tett meg, másokat emberekké, egyeseket rabszolgákká tett, másokat szabadokká.
B 76. Éli a tűz a föld halálát, a levegő éli a tűz halálát, a víz éli a levegő halálát, a föld a víz halálát.
B 91a Nem lehet kétszer ugyanabba a folyóba lépni.
B 102. Az istennek szép minden és jó és jogos, emberek gondolják ezt jogosnak, amazt meg jogtalanak.
B 113. Közös java mindenkinek a gondolkodás.
B 115. A léleknek logosza van, önmagát növelő.

Jegyzet: logosz – értelem, világtörvény

PARMENIDÉSZ (i.e. 540-?): TÖREDÉKEK

Kulcsszavak: metafizika, létező – nemlétező, igazság

B 8. Egyetlen út-szó maradt még: létező. Ezen igen sok a jegy, mivel nem-született, romolhatatlan, egész, egyetlen, rendületlen és teljes. Soha nem volt, nem lesz, mivel most teljességgel van, egy, folytonos. Nem engedem, hogy a nemlétezőből gondold el keletkezését, mert nem gondolható el, hogy nem létezik. Miféle szükség serkentette volna, hogy a nemlétezőből, előbb vagy utóbb, növekedjék? Így hát vagy teljesen kell léteznie, vagy sehogy. Azt kell eldönteni: létezik vagy nem létezik. Szükséges, hogy az egyiket mint elgondolhatatlant, megnevezhetetlent elhagyjuk, mert nem igaz út, a másik létezik és valódi.

Hogyan keletkeznék a létező? Mert ha keletkezett, nem létezik, s akkor sem, ha ezután akarna keletkezni. Így hát kialszik a keletkezés, és nincs tudás a pusztulásról.

Nem is osztható, mert teljesen egyenletesen van, nem jobban az egyik irányban, sem kevésbé, teljesen tele van a létezővel, így teljes egészében összefüggő, mert a létező érinti a létezőt.

Aztán mozdulatlan, kezdet és megszűnés nélkül, mivel a keletkezés és pusztulás nagyon messzire üzettek, eltaszította őket a bizonyosság. Nem illik a létezőhöz, hogy ne legyen teljes, mert nincs hiánya, ami ha volna, mindene hiányoznék. Pusztá nevek azok, amelyeket a halandók alkottak maguknak: keletkezés és pusztulás, létezés és nemlétezés, a helyváltoztatás és a csillámló szín cserélődése.

Aztán, mivel van szélső határa, teljes mindenfelől, jólkerekített gömbhöz hasonlatos, közepétől mindenfelé egyenlő. Mert nem lehet nagyobb vagy kisebb a létezés itt vagy ott.

PLATÓN (i.e. 427-347): A LAKOMA (részletek)

Kulcsszavak: metafizika, ideatan, részesedés, halhatatlanság, etika, erény, boldogság

XXV. – A szerelem: nemzés a szépségben, test és lélek szerint – mondta Diotima*.

– Jóstehetséget kíván, amit beszélsz – válaszoltam – , én nem értem.

– Megmondom hát világosabban. Valamennyi ember nemzőképes, Szókratész*, testben és lélekben egyaránt; és mikor egy bizonyos korba jutunk, természetünk nemzeni vágy. Nemzeni pedig nem lehet rútságban, csak szépségben. A férfi és a nő egyesüléséből való ugyanis a szülés. Isteni dolog a nemzés és a fogadás, olyasmí, ami a halandó lényben halhatatlan. Mindez azonban nem mehet végbe abban, ami össze nem illő; márpedig a rútt semmiképpen sem illik össze az istenivel, a szép viszont összeillik. Ha a nemzésre kész lény a szépség közelébe jut, felvidul, elömlik benne az öröm, megtermékenyül és szül; ha azonban a rúthoz közeledik, elkomorul, búsan begubózik, elfordul, összehúzódik, s nem tud szülni,

hanem kínlódva hordja tovább terhét. Innét az a mélységes megrendülés, amit a terhes s már vajúdó lény a szépség közelében érez: mert nagy fájdalomtól szabadulhat meg általa. Mert Erósz* nem a szép szerelme, ahogy te gondold, Szókratész, hanem a szépségben való nemzés és szülés vágya.

– Legyen – mondtam én.

– Bizony, úgy van – mondta ő. – És miért éppen a nemzésé? Mert a nemzés örök életű és halhatatlan a halandóban. S abból, amiben az előbb megállapodtunk, szükségképpen következik, hogy a jóval együtt a halhatatlanságra is vágyakozunk, ha egyszer a szerelem annak a vágya, hogy a jó örökre a miénk legyen. Ebből a tanításból szükségképpen következik, hogy Erósz a halhatatlanság vágya is.

XXVI. Tehát mindezekre megtanított engem, mikor a szerelemről beszélt, s azután megkérdezte:

– Mit gondolsz, Szókratész, mi az oka ennek a szerelemnek és vágyakozásnak? Vagy nem veszed-e észre, milyen sajátos állapotba kerül minden állat, mikor szaporodni kíván, a négy lábúak is meg a szárnyasok is? Valósággal betegek, a szerelem egészen feldúlja őket, először mikor párosodni kívánnak, azután mikor magzataikat nevelik?

Erre is az a tanítás vonatkozik: a halandó természet igyekszik lehetőség szerint örökké megmaradni és halhatatlan lenni. Erre pedig csak így képes, a szaporodással, mert így mindig újabb, másik lényt hagy hátra a régi helyett.

XXVII. – Mármost azok, akik testükben hordozzák magukban a termékenység magvát – mondotta –, azok inkább a nők felé fordulnak, így nyilvánul meg bennük a szerelem, s a gyermeknemzéssel szereznek minden jövőendő időre, mint vélik, halhatatlanságot, emlékezetet és boldogságot maguknak. Akik pedig lelkükben termékenyek, mert ilyenek is vannak, akik lelkükben hordozzák inkább a nemzési vágyat, mint testükben, azok azt hozzák világra, ami a lélekhez illik. És mi illik a lélekhez? Az okosság és a többi erény. Ezek közül való minden költő, aki műveket alkot, a mesteremberek közül pedig azok, akiket feltalálóknak hívnak. De minden okosság közül a legnagyobb és a legszebb, mely az államok és az otthonok belső rendjét igazgatja, s ennek a neve mértékletesség és igazságosság.

Ha mármost egy ilyenfajta ember, aki fiatalságától fogva viselő a lelkében, eljut abba a korba, mikor szülni és termékenyíteni kíván, úgy vélem, mindenfelé keresi a szépet, amelyben nemzeni tud, mert a rútban soha nem képes nemzeni. Ezért a szép testekhez jobban fog vonzódni, mint a rúthoz, szülési vágyában. Ha pedig szép, nemes és tehetséges lelket is talál, annál nagyobb örömmel fogja üdvözölni ezt a két szép részből összetett lényt, az ilyen embert nyomban elárasztja beszédeivel az erényről meg arról, hogy milyennek kell egy derék férfúnak lennie, mivel kell foglalkoznia, s megpróbálja nevelni. Mert ha megérinti őt a szép, s együtt van vele, megszüli és világra hozza azt, amit régóta hordozott magában, ha csak rá gondol, akár vele van, akár távol, s magzatát vele együtt neveli fel. Így az ilyen emberek sokkal erősebb közösségben élnek és szilárdabb barátságban, mert szebb és halhatatlanabb gyermekeket hoztak közösen a világra. El is fogadná mindenki, hogy inkább ilyen gyermekei legyenek, mint emberi sarjai, s ha Homéroszra tekint meg Hésziodoszra és a többi költőre, irigyen látja, hogy olyan utódokat hagytak maguk után, melyek halhatatlan hírt és emlékezetet szereznek nekik, lévén maguk is halhatatlanok.

XXVIII. Aki a helyes úton akar e cél felé haladni, annak már kora ifjúságában a szép testek felé kell fordulnia, s először, ha vezetője jól irányítja, egy testet szeret meg, s úgy hoz világra szép gondolatokat. De azután észreveszi, hogy minden egyes test szépsége édestestvére a másikénak, s ha az alakban keresi a szépet, nagy oktalanság föl nem ismerni, hogy minden testben ugyanaz a szépség lakik. Mikor ezt megérti, minden szép test szerelmese lesz, s az egy test heves szerelmével felhagy, mert lenézi és kevésre becsüli. Ezután a lélek szépségét becsesebbnek fogja tartani a test szépségénél, úgyhogy még ha szerény is a test virága, de a lélek értékes, ennyi elég neki arra, hogy szeresse és törődjön vele. Olyan gondolatokat fog nemzeni, melyek jobbá teszik az ifjakat. Ez viszont arra készíti, hogy a törvényekben és a cselekedetekben meglássa a szépet, s észrevegye, hogy mindez rokonságban van egymással; s ezáltal belátja, mily csekély értékű a test szépsége. A cselekedetek után pedig a tudományokhoz kell őt vezetni, hogy észrevegye a tudományok szépségét, s ennyi sok szépet látva többé ne egyet dédelgessen, mint a cselédek, egy fiú, egy ember vagy egy foglalkozás szépségét, s így szolgáságra jutva silány és kicsinyes maradjon, hanem a szépség roppant tengere felé fordulva, s szemléletébe merülve, sok szép és magasztos gondolatot szüljön, dúsgazdag bölcsességből fakadó eszméket. Míg azután így megnövekedve és megszilárdulva meglát egyetlenegy tudományt, annak a szépségnek a tudományát, melyről most beszélni fogok. De most aztán próbálj olyan erősen idefigyelni, ahogy csak tudsz!

XXIX. Mert ha valakit a nevelés elvitt a szerelem tudományában eddig a fokig, miután sorjában helyesen szemügyre vett mindent, ami szép, már a szerelmi tudomány végcélja felé haladva hirtelen valami csodálatos természetű szépet pillant meg. Ez az, Szókratész, amiért minden eddigi fáradozás történt. Először is örökké létező, nem keletkező, nem is pusztuló, nem növekvő és nem fogyatkozó.

Azután meg nem is olyan, hogy szép ebben, s rút abban, se nem olyan, hogy egyszer szép, máskor nem az, és nem is olyan, hogy ehhez képest szép, ahhoz képest rút. Sem pedig itt szép, ott meg rút, vagy egyesek számára szép, másoknak pedig rút. S nem is úgy jelenik meg ez a szép, mint egy arc, sem mint egy kéz vagy bármi más, amiben része van a testnek, sem pedig mint egy tanítás vagy tudomány, vagy bármi, ami másban van benne, egy élőlényben, a földben, az égben vagy valami másban, hanem önmaga által egyetlen formájú és örök létező. Minden más szép dolog öbenne részesül, oly módon, hogy azok keletkezése és pusztulása őt se nem gyarapítja, se nem csökkenti, egyáltalán nem érinti. Mikor tehát valaki a helyesen értelmezett fiúszerelem által feljutott oda, ahol látni kezdi ezt a szépet, akkor kezd közeledni a célhoz. Mert ez a helyes út a szerelem ismeretéhez, akár magától halad valaki, akár más vezet oda: elindulva az itteni szép dolgoktól egyre magasabbra emelkedik annak a végső szépségnek a kedvéért, mint egy lépcső fokain, egy szép testről kettőre, s kettőről valamennyire, a szép testektől a szép foglalatosságokra, a szép foglalatosságoktól a szép tudományokra, míg végül a tudományoktól feljut ahhoz a tudományhoz, amely nem más, mint az önmagában való szépségnek a tudománya, s akkor végre megismeri a szépséget a maga valójában.

Ha idáig eljutott az ember az életben, Szókratész, csakis ha az önmagában való szép szemléletéhez eljutott, akkor él emberhez méltó életet. Ha ezt megpillantod egyszer, úgy fogod érezni, hogy nem mérhető hozzá sem az arany, sem a ruhák, sem a szép fiúk és ifjak, akiknek látása most mélységesen megrendít. S mit gondoljunk arról, akinek megadtnék, hogy lássa a szépet önmagában, tisztán, ragyogón, semmi idegen elemmel nem keveredve; aki képes volna az emberi testekkel, színekkel és sok más halandó haszontalansággal szennyezett szép helyett megpillantani magát az egyetlen alakú isteni szépséget? Azt gondolod-e vajon, hogy hitvány lehet annak az élete, aki erre fordítja tekintetét, szüntelenül szemléli, és együtt van vele? Nem veszed-e észre, hogy egyedül annak, aki úgy nézi a szépséget, ahogyan nézni kell, sikerülhet nem csupán árnyképeit szülnie az erénynek, hanem valódi erényeket, minthogy nem csupán képmásokkal érintkezik, hanem a valósággal? Aki pedig valódi erényt hoz világra és nevel fel, nem nyeri-e el az istenek szeretetét és – ha van ember, akinek ez lehetséges – a halhatatlanságot?

Jegyzetek: Diotima – Szókratész beszélgetőtársa,
mantineiai jósnő, kitalált személy
Szókratész (i. e. 469-399) – görög filozófus, itt Platón

nézeteinek szócsöve
Erósz – az ókori görög vallásban a szerelem egyik istene

ARISZTOTELÉSZ (i. e. 384-322): NIKOMAKHOSZI ETIKA X. könyv (részletek)

Kulcsszavak: etika, metafizika, erénytan, eudaimónia*

6. Miután az erényre, a barátságra s a gyönyörre vonatkozó nézeteinket előadtuk, hátra van még, hogy a boldogságról nyilatkozzunk általánosságban, mert hiszen ezt tartjuk az emberi élet végcéljának. Foglaljuk össze újból az előbb mondottakat. A boldogság nem mondható lelki alkatnak: ilyenformán az az ember is a boldogság birtokában lehetne, aki esetleg egész életét átaludná, s mintegy a növények életét élné; sőt, az is, akit a legnagyobb sorscsapások érnének. Ha ezt nem fogadhatjuk el, hanem a boldogságot inkább bizonyos tevékenységgel kell kapcsolatba hoznunk, s ha másfelől a tevékenységek közt vannak olyanok, amelyek szükségszerűek, de amelyeket mindig valami más okból választunk, viszont vannak olyanok is, amelyek önmagukban véve is kívánatosak – mindebből nyilvánvaló, hogy a boldogságot valami olyan tevékenységnek kell tekintenünk, amelyet önmagában véve, nem pedig valami másért tartunk kívánatosnak; a boldogság ugyanis nem szorul rá semmire sem, hanem önmagában elégséges. Önmagukban véve pedig azok a tevékenységek kívánatosak, amelyekből magán a tevékenységen kívül semmi egyebet sem várunk. Ilyenek nyilván az erénynek megfelelő cselekedetek, mert az erkölcsös és derék tettek végrehajtása az önmagukért kívánatos dolgokhoz tartozik. Ide tartoznak azok a szórakozások is, amelyek gyönyörűséget okoznak, mert hiszen ezeket sem másvalami okból keressük, hiszen belőlük sokszor több kára, mint haszna van az embernek, mert miattuk könnyen elhanyagolja a testét vagy a vagyonát. S mégis, a legtöbb ember, akit a világ boldognak mond, ilyen szórakozásokhoz menekül. Látszólag tehát ezek az örömeik is a boldogsághoz tartoznak, mert a hatalomban ülő emberek rendszerint ilyesmivel töltik a szabad idejüket; de azért rájuk talán mégsem hivatkozhatunk, hiszen az erény és az ész,

amiből a kiváló tevékenységek erednek, nem a hatalom birtoklásában rejlik; s ha ezek az emberek, mivel még nem kóstolták meg a tiszta s a szabad emberhez méltó gyönyört, csakugyan a testi gyönyörökre vetik magukat, azért még nem kell azt hinnünk, hogy ezek a gyönyörök valóban kívánatosabbak amaz igaznál; hiszen a gyermekek is azt hiszik, hogy az ér a legtöbbet, amit ők a legbecesebbnek tartanak.

A boldogság tehát nem a szórakozásban rejlik. Furcsa is volna, ha a végcél a szórakozás lenne, s ha az ember egész életén át a szórakozásért vállalná a munkát és a szenvedést. Hiszen úgyszólván mindent más egyébert választunk, csak éppen a boldogságot nem: ez a végcél. Komoly munkát végezni s fáradozni játék céljából, ez nyilván ostobaság, s nagyon is gyerekes dolog volna; ellenben szórakozni azért, hogy aztán komolyan dolgozhassunk, minden bizonnal helyes. Mert a szórakozás a pihenéshez hasonlítható, s mivel az ember nem képes egyfolytában dolgozni, pihenésre van szüksége. A pihenés tehát nem tekinthető végcélnek, mert hiszen a tevékenységért történik.

7. Ha a boldogság az erénynek megfelelő tevékenység, akkor természetesen csak a legtökéletesebb erényről lehet szó, s ez alig lehet más, mint a legjobb rész erénye. Mármost, akár ész, akár pedig másvalami ez a rész, amely nyilván természet adta jogon uralkodik, vezet, s fogja fel ésszel az erkölcsös és isteni dolgokat, az bizonyos, hogy a tökéletes boldogság nem lehet más, mint ennek a résznek a maga erénye szerint kifejtett tevékenysége. Hogy pedig ez elmékedő tevékenység, azt már mondtuk. S ez nyilván meg is egyezik az igazsággal. Mert először is, ez a tevékenység a legkiválóbb, minthogy az ész is a legkiválóbb mindabból, ami bennünk van; s aztán: a megismerhető dolgok közt éppen azok a legkiválóbbak, amelyekkel az ész foglalkozik. Ez a tevékenység a legkitartóbb is, mert elmékedni sokkal inkább tudunk kitartóan, mint bármi mást cselekedni. S azonkívül az az érzésünk, hogy a boldogságba gyönyörnek is kell vegyülnie; az erénynek megfelelő tevékenységek közt éppen az szerez legtöbb gyönyörűséget, amely a bölcsességre vonatkozik; s valóban, a bölcsesség szeretete csodálatos gyönyörűségeket rejt magában tisztaságával és állhatatosságával; és csak természetes, hogy azoknak az élete, akik már tudnak, sokkal gyönyörűsegebb, mint azoké, akik még csak kutatnak. Meg aztán egyedül erről a tevékenységről állíthatjuk, hogy magáért érdemli meg a szeretetünket: belőle semmi más nem származik, mint éppen csak az, hogy elmékedtünk, míg a gyakorlati tevékenységekből magán a cselekvésen kívül több-kevesebb hasznot is húzunk.

Ha viszont az ész tevékenysége, amely az elmékedésben nyilvánul meg, nemcsak hogy kiemelkedik értékességével, hanem önmagán kívül semmi egyéb végcélra nem törekszik, s azonkívül van benne egy tökéletes, vele benső összefüggésben levő gyönyör is, amely egyidejűleg növeli a tevékenységet, s ha végül az önmaga számára való elegendőség, a zavartalan függetlenség s mindaz, amit a boldog ember javai közé sorolunk, nyilván csak ezzel a tevékenységgel jár együtt, akkor kétségtelen, hogy csakis ez lehet az ember tökéletes boldogsága, persze, ha az egész életen át meg is marad. Mert ami a boldogsághoz tartozik, az sohasem lehet befejezetlen. Ámde az ilyen élet sokkalta magasabb rendű, mint amilyen az embernek kijár, hiszen ilyen életet senki sem folytathat ember minőségében, hanem csupán azon az alapon, hogy benne valami isteni rész lakozik; amennyivel felsőbbrendű ez, mint az összetett lény, annyival felsőbbrendű a tevékenysége is annál, amely egy más erénynek felel meg. Ha tehát az ész az emberrel összehasonlítva valami isteni, akkor a neki megfelelő élet is isteni élet az emberi étellel összehasonlítva. S éppen ezért nem is szabad azoknak az intelmei szerint élnünk, akik azt mondják, hogy ember létünkre emberi módon s halandó létünkre halandó módon gondolkodjunk; ellenkezőleg, amennyire csak lehet, halhatatlan életre kell törekednünk, s mindent el kell követnünk, hogy a bennünk levő legfenségesebb résznek megfelelő életet folytathassuk; mert ha ez a rész terjedelmére nézve kicsi is, erejére és értékére nézve bizonnal minden egyebet messze túlszárnyal. Sőt, nyíltan kimondhatjuk, hogy minden embernek ez a lényege. Ha igaz az, hogy ez uralkodik benne, s hogy ez mindennél jobb, érthetetlen volna, ha az ember nem a maga életét választaná, hanem valaki másét. S amit fentebb mondtunk, az érvényes most is: ami valamely lénynek természettől fogva benső, lényeges tulajdonsága, az számára a legértékesebb és a leggyönyörűsegebb. Ez pedig az emberre nézve az ésszerű élet, mert hiszen ez teszi elsősorban emberré az embert. Ez az élet tehát a legboldogabb is.

8. Másodsorban következik az az élet, amely a többi erény alapján áll; azok a tevékenységek, amelyek ezekből folynak, már emberiek: igazságos, bátor, s egyéb, ezekből az erényekből folyó tetteket mindig csak egymáshoz való viszonyunkban cselekszünk, amennyiben jogügyleteinkben, szorult helyzeteinkben, mindenféle cselekedeteinkben és még az érzelmek tekintetében is szigorúan ügyelünk arra, hogy kit mi illet meg; ez pedig mind emberi dolog. Egyik-másik éppenséggel a testből indul ki, míg a jellembeli kiválóság sok esetben az érzelmekkel függ össze. Az okosság szoros kapcsolatban van a jellembeli kiválósággal, s fordítva, ez utóbbi az okossággal, mert hiszen az okosság kiindulópontjai az erkölcsi erényekkel egyeznek meg, viszont az erkölcsi erényekben mutatkozó helyesség az okosságban nyilvánul

meg. Minthogy pedig a jellembeli kiválóságok az érzelmeikkel is kapcsolatosak, nyilván az összetett lényre vonatkoznak, márpedig az összetett lény erényei mindig emberjellegűek. Ilyen tehát a szerintünk való élet és boldogság is.

9. Ámde a boldog embernek, éppen mivel ember, szüksége van a külső jólétre is, mert természetünk önmagában véve még nem elég az elmélkedéshez; arra is szükség van, hogy az ember teste egészséges legyen, s az élelem és egyéb segédeszközök is rendelkezésre álljanak. Ámde azért, mert a külső javak nélkül nem érhetjük el a boldogságot, nem kell azt hinnünk, hogy annak, aki boldog akar lenni, sok és nagy dologra van szüksége; mert az önmagunk számára való elegendőség és a cselekvés lehetősége nem a túláradó bőségben rejlik; erkölcsös tetteket akkor is véghezvihet az ember, ha nem uralkodik szárazon és tengeren, s közepes anyagi erővel is cselekedhetünk az erénynek megfelelően. Erről mindenki kézzelfoghatóan is meggyőződhetik: a magánember nyilván éppúgy gyakorolhatja az erkölcsös tetteket, mint az uralkodó, sőt, talán még jobban. Elég tehát, ha ennyink van, mert aki erény szerinti tevékenységet folytat, annak az élete már boldog is. S bizonyára igaza is volt Szolónnak, mikor azokat nevezte boldognak, akik életük folyamán a külső javakkal talán közepesen voltak ellátva, de – ahogy ő vélte – a legerkölsösebb tetteket vitték végbe, s józanul éltek; mert a közepes anyagi eszközök birtokában is megvan a lehetőségünk arra, hogy azt tegyük, amit kell.

10. Ám ha ezekről a kérdésekről, s az erényről, a barátságról és a gyönyörrel vázlatosan szóltunk is, vajon azt kell-e hinnünk, hogy ezzel már feladatunk végére jutottunk? Nem inkább az-e az igazság, hogy a cselekvés kérdésében nem az egyes tettek tudományos elmélete és megismerése a végcél, hanem sokkal inkább az, hogy cselekedjük is őket? Tehát az erény kérdésében sem elég, hogy az erényt megismerjük, hanem arra kell törekednünk, hogy a magunkévá is tegyük és alkalmazzuk, vagy pedig más úton-módon próbáljunk jóvá lenni. Hiszen ha a meggyőző szavak önmagukban is elegendők lennének arra, hogy az embert erkölcsössé tegyék, akkor csupán ezeket kellene magunknak biztosítanunk; csak hogy a dolog úgy áll, hogy az érveléseknek kétségtelenül elég erejük van ugyan arra, hogy azokat az ifjakat, akiknek szabad emberhez méltó lelkületük van, buzdítsák és serkentsék, s a nemes jellemet alkalmassá tegyék arra, hogy az erénytől megszállott legyen, ámde az emberek legnagyobb részét mégsem képesek a lelki nemesség felé fordítani; mert ezek természettől fogva úgy vannak alkotva, hogy nem a szeméremérzetnek engedelmesskednek, hanem csupán a félelemnek, s az erkölcstelen dolgoktól nem ezek rútsága, hanem csupán a megtorlás miatt tartózkodnak. Mivel ugyanis szenvedélyeiket követik, csupán a természetüknek megfelelő gyönyöröket s azokat a dolgokat hajszolják, amelyekből ezek a gyönyörök fakadnak, míg a velük ellentétes fájdalmakat igyekeznek elkerülni; az erkölcsi szépről és a valóban gyönyörűséges dologról ellenben sejtelmük sincs, mivel ezt még nem ízlelték meg. Az ilyen embert ugyan miféle érvelés tudná más irányba hangolni? Hiszen nem is lehetséges vagy legalábbis nem könnyű dolog olyasmit, ami hosszú idő óta már szokásunkká vált, pusztá érveléssel megváltoztatni.

Erkölcsössé némelyek szerint természet, mások szerint szokás, ismét mások szerint tanulás útján lesz az ember. Ami a természetet illeti, világos, hogy ez nem rajtunk áll, mert ez az előny csak a valóban szerencsés embereknek jut osztályrészül; az viszont alig hihető, hogy a szó és a tanítás minden emberre hatással volna; éppen ellenkezőleg, arra van szükség, hogy a tanítvány lelke a szokás erejével már eleve művelt legyen oly irányban, hogy erkölcsi alapon érezzen gyönyörűséget vagy utálatot, aminthogy a földet is meg kell művelni, ha azt akarjuk, hogy a magot megnövelje. Mert aki csupán érzelmei szerint él, az nem is hederít a szép szóra, amely őt valamitől vissza akarná tartani, sőt, meg sem érti azt; s ha valaki ilyen, hogyan lehetne azt jobb belátásra bírni? Különben is tapasztalhatjuk, hogy a szenvedély egyáltalában nem enged a szép szónak, csak az erőszaknak. Tehát az erénnyel rokon hajlamnak, amely szereti a jót, s irtózik a rossztól, valamiképpen már előre meg kell lennie az emberben. Ámde bajosan részesülhetnének gyermekkorunktól fogva az erkölcsre irányuló helyes vezetésben, ha nem nevelkednénk ilyen törvények alatt; mert a legtöbb embernek, különösen a fiataloknak, általában nincs ínyére a mértékletes és állhatatos élet. Ezért a nevelést és az életmódot törvénnyel kell szabályozni; mert ha egyszer valamihez hozzászoktunk, azt már többé nem érezzük nyomasztónak. Sőt, még avval sem érhetjük be, hogy csupán ifjúkorunkban részesüljünk helyes nevelésben és felügyeletben; hanem – mivel a jó szokásokat férfikorunkban is kell gyakorolnunk és magunkat hozzájuk szoktatnunk, – ebből a célból, de általában az egész életben is, szükségünk van törvényekre; mert az emberek legnagyobb része inkább a kényszernek, semmint a szép szónak, s inkább a büntetésnek, semmint az erkölcsi kötelességnek engedelmesskedik. Éppen ezért a törvényhozónak hivatnia kell ugyan a polgárokat az erényre, s buzdítania kell őket az erkölcs követésére, mert hiszen azok, akiknek a fejlődése a szokás folytán már eleve erkölcsös irányba indult, bizonyára hajlani is fognak a jó szóra, ámde az engedetlenekkel szemben büntetést és megtorlást kell alkalmaznia, sőt, a javíthatatlanokat egyáltalán ki kell rekesztenie; mert a becsületes s az erkölcsös

életet folytató ember úgyis engedelmeskedik a jó szónak, a gonosz embert ellenben, akinek állandóan testi gyönyörökön jár az esze, fájdalommal kell fenyíteni, akárcsak az igavonó barmot. Ezért szokták mondani, hogy ennek a fájdalomnak olyannak kell lennie, amely a legélesebb ellentétben van azzal a gyönyörrel, amelyet az illető kedvel. Ha mármost mindenkinek, aki erkölcsös akar lenni, helyes elvek szerint kell nevelkednie, jó szokásokat kell elsajátítania, erkölcsös életmód szerint kell élnie, és sem akaratlanul, sem akarva nem szabad a rosszat cselekednie – s ha ez csak úgy valósulhat meg, ha az ember bizonyos ésszerű elveknek és a helyes rendnek megfelelően él, amely a kellő erélyt is biztosítja: – annyi bizonyos, hogy az apai intelemenben nincs meg ez az erély és a kényszerítő hatalom; sőt, egyetlen személy intelmében nem is lehet meg, hacsak nem királyról vagy hozzá hasonló rangú emberről van szó; a törvénynek ellenben megvan a kényszerítő ereje, amellet, hogy okosságból és észből folyó szabály is. Különben is, az ember általában gyűlöli azt, aki szembeszáll a hajlamaival, még ha az illetőnek igaza van is; ellenben a törvényre, mely az erkölcsi magatartást megszabja, senki sem neheztel...

Jegyzet: eudaimónia – boldogság, beteljesedett élet

ANTISZTHENÉSZ (i.e. 445-360): ETIKAI TANÍTÁS*

Kulcsszavak: cinikus filozófia*, etika, boldogság

– Mondd meg nekünk, Antiszthenész – szóló Szókratész, – hogyan van az, hogy szegény létedre olyan gögösen gondolkodsz a gazdagságról!

– Mert úgy gondolom, férfiak, hogy az emberek gazdagsága és szegénysége nem a házukban, hanem a lelkükben található. Hiszen látok én sok műveletlen embert, akinek számottevő vagyona van ugyan, mégis úgy ítéljük, nyomorog: minden kint, minden veszedelmet vállal, csak hogy még többet szerezzen. Ismerek olyan testvéreket is, akiknek egyforma nagyságú vagyonuk van, aztán az egyikük számára ez elegendő és felülmúlja a kiadásait, a másik meg mindenben szükségét lát. Látok zsarnokokat, akik oly mértékben nélkülöznek, hogy a legnagyobb szörnyűségeket cselekszik. Hiszen a nélkülözés az, ami az egyik embert lopni készíti, a másikat betörésre, a harmadikat meg arra, hogy másokat szolgáskorba hajtson. Zsarnokok azok, akik házakat pusztítanak el, embertömegeket gyilkolnak le és gyakran egész városokat igáznak le azok vagyona miatt. Nagyon szánom az ilyeneket, hiszen betegek, és azért cselekszenek így. Mert hasonló bajtól szenvednek, mint azok, akik tehetősök is, sokat is esznek, aztán mégsem tudnak jóllakni.

Nekem viszont alig van valamim, mégis bővében vagyok a javaknak, és magam szerezem meg magamnak őket. Bőven elegendő nekem, ha annyit eszem, hogy ne legyek éhes, annyit iszom, hogy ne szomjazzam, s ha úgy öltözöm, hogy ne fázzam jobban, mint Kalliasz, aki igen gazdag. Amikor a házában voltam, az volt a meglátásom, hogy a meleg ingek ugyanazt a funkciót töltik be, mint a házfalak, a vastag köpeny ugyanazt, mint a tető, aztán meg köpenyem jóvoltából megfelelő derékaljam is van, de olyan, hogy szinte nehezemre esik fölkelni róla. Amikor pedig a testemben vágy ébred a szeretkezésre, megelégszem azzal a lehetőséggel, amely a rendelkezésemre áll; azokat a nőket látogatom meg, akik körülrajonganak, mert rajtam kívül más nem is akar lefeküdni velük. Mindezeket a dolgokat én oly kellemesnek tartom, hogy bizony nem is azért imádkozom, hogy többet, hanem éppenséggel, hogy kevesebbet élvezek belőlük. Mindegyikük oly kellemes ugyanis, hogy már-már haszontalanok. Oly nagyra tartom a gazdagságomat, hogy ha valaki a mostani javaimtól megfosztana, abban ugyanúgy nem látnék semmi kivetnivalót, mint abban, ha nem áll rendelkezésemre elegendő étel. Hiszen ha élvezeteknek akarok hódolni, nem a piacról szerzek be drága dolgokat, mert az fényűzés volna, hanem a lelkemből szedegetem elő. A gyönyörűség szempontjából nagy különbség van ám közöttük, hogy az ember bevárja-e, amíg hiányérzete támad, aztán azt elégíti ki, vagy pedig költséges dolgokkal él, mint például én most iszom ezt a thaszoszi bort, mert éppen kéznél van, pedig nem is vagyok szomjas. De jóval igazságosabbnak tartom az olyan embert, aki a mértékletességet kutatja, mint aki a javak bőségére vadászik: Aki ugyanis a legnagyobb mértékben megelégszik azzal, ami kéznél van, az a legkevésbé sem vágyik mások javaira.

Azt is érdemes meggondolni, hogy az efféle gazdagság szabad embereket szül. Hiszen Szókratész, akitől én mindezt megkaptam, nem latal méricskélte, hogy mennyit adjon, hanem adott annyit, amennyit elbírok. Mármost magam sem vagyok irigy ember, minden barátomnak bebizonyítom önzetlenségemet, és annyit adok nekik lelkem gazdagságából, amennyit csak kívánnak.

És lássátok, a javak legboldogságosabbika, a szabad idő is mindig rendelkezésemre áll. Így aztán megszemlélem és meghallgatom mindazt, amit erre érdemesnek találok, és – ami számomra a legdrágább – naphosszat Szókratész társaságában időzhetek, tanulmányokkal töltve az időt. Márpedig ő nem azokat csodálja, akik minél több aranyat számolgatnak, hanem azokkal szokott együtt időzni, akik kedvére valók.

Jegyzetek: idézi Xenophón (i.e. 430-354): *Symposium* 4, 34-44 (részletek)
cinikus filozófia – erkölcsfilozófia: a legfőbb jó az egyén autonóm létezése, a boldogság a civilizáció

javairól való teljes lemondásban, az egyén által nem befolyásolható külső hatásoktól való teljes függetlenségben található meg

DIOGENÉSZ LAERTIOSZ (i.e. 3-2. század): HÍRES FILOZÓFUSOK ÉLETE IX. könyv (részlet)

Kulcsszavak: szkepszis*, relativizmus*

A szkeptikusok állandóan azzal foglalkoztak, hogy megcáfolják a többi filozófiai szekta valamennyi dogmáját* anélkül, hogy ők maguk dogmatikus módon bármit is kijelentettek volna. Tevékenységük arra korlátozódott, hogy előadják és bemutassák a többiek tanítását, ám ők maguk semmit sem jelentettek ki határozottan, még azt sem, hogy semmit sem jelentenek ki határozottan. Ily módon még álláspontjuk meghatározatlan voltát is tagadták az olyan kijelentéseikkel, amilyen például ez: „Semmit sem határozunk meg.”, hiszen ha bármit is meghatároztak volna, ezzel determinálták* volna saját álláspontjukat.

A „Minden állítással szemben áll egy ellentétes állítás.” kijelentés is az ítélet felfüggesztését szolgálja: amikor ugyanis a tények nem hangzanak egybe, ám a rájuk vonatkozó, egymással ellentétes állítások egyformán erősek, akkor ebből az igazság nem-ismerete következik. De még magával ezzel az állítással is szembeszegezhető egy ellentétes állítás, úgyhogy miután első állításunk az összes többit érvénytelenítette, ő maga is megsemmisül, hasonlóan a hashajtó szerhez, amely, miután a testből kiválasztotta a káros anyagokat, önmagát is kiűzi és megsemmisíti.

Azokat az ellenvetéseiket, amelyeket képzeink vagy fogalmaink föltételezhető konzisztenciájával* szemben fölhoztak, tíz troposzba* rendezték. Ha a troposzok szerint vesszük szemügyre a dolgokat, úgy tűnik, hogy az ismeret tárgyai változékonyak. A tíz troposz a következő:

1. Az első troposz arra a különbségre vonatkozik, amely az élőlények között a kellemes és a fájdalmas meg a káros és a hasznos vonatkozásában fönnáll. Ebből az következik, hogy ugyanazok a dolgok nem ugyanazon képzeteket ébresztik bennünk; ez a szembenállás azt eredményezi, hogy az ítéletet föl kell függeszteni. Hiszen az állatok némelyike nemzés nélkül szaporodik*; ilyenek a tűzben élő állatok, az arábiai főnixmadár meg a férgek. Némelyike meg nemzés útján szaporodik, például az ember és mások. Aztán meg egyikük az egyik dologban kiváló, másikuk a másikban. Ezért különböznek egymástól az érzékeik finomságának tekintetében is: például a sólymoknak a legélesebb a látása, a kutyáknak meg a szimata a legjobb. Nyilvánvaló, hogy az élőlények szemének különböző volta képzeik különbözőségét eredményezi. Vagy például a kecske számára az olajfa hajtása ehető, az ember számára viszont keserű; a bürök a fűj számára táplálék, az embernek meg mérgező; a disznó megeszi a ganéjt, a ló nem.

2. A második troposz az emberek természetére és alkatuk sajátosan különböző voltára vonatkozik. Például Démophón, Alexandrosz étékfogója az árnyékban izzadt, és fázott a napon. Az argoszi Andrón pedig, mint Arisztotelész mondja, Líbia végtelen sivatagán úgy kelt át, hogy útközben nem ivott semmit. Aztán meg az egyik ember az orvosi mesterségben, a másik a földművelésben, megint másik a kereskedői foglalkozásban leli kedvét. És ugyanazok a dolgok, amelyek az egyiknek ártanak, a másiknak a hasznára vannak. Ebből az következik, hogy az ítéletet föl kell függeszteni.

3. A harmadik troposz az egyes érzékszervek által nyert benyomások különböző voltán alapul. Például egy alma látásunk számára halványzárka, ízlelésünk számára édes, szaglásunk számára illatos. Ugyanaz az alak a különböző tükrökben különböző formájúnak látszik. Ebből az következik, hogy ami megjelenik számunkra, az nem inkább ilyen, mint olyan.

4. A negyedik troposz az állapotokra és általában a változásra vonatkozik, amilyen például az egészség, betegség, álom, ébredés, öröm, fájdalom, ifjúság, öregség, merészség, rettegés, hiány, elteltség, ellenségeskedés, barátság, melegéretet, fázás, könnyű légzés, nehéz légzés. Különböző állapotainkban ugyanaz a benyomás másként és másként jelenik meg számunkra. Még az örültek állapota sem

természetellenes; miért volna az ő állapotuk inkább az, mint a miénk? Hiszen mi is állni látjuk a Napot! A tithorai Theón, aki sztoikus volt, járkált álmában, Periklész szolgája meg a háztetőn sétált, amíg aludt.

5. Az ötödik troposz a szokásokra, a törvényekre, a mítoszok iránt táplált hitre, a népek egymás közti szövetségére és a dogmatikus föltevésekre vonatkozik. Idetartoznak azok a nézetek, amelyek a széppel és a rúttal, az igazzal és a tévessel, a jóval és a rosszal, az istenekkel és a jelenségek keletkezésével és pusztulásával kapcsolatosak. Ugyanaz a dolog, amely emezek számára igazságos, amazok számára igazságtalan, az egyiknek jó, a másiknak rossz. Például a perzsák semmi kivétlivalót nem találnak abban, hogy valaki feleségül vegye a saját nővérét, a görögök meg bűnösnek tartják az ilyen viszonyt. A masszaetáknál nőközösség van, a görögöknél meg nincs ilyesmi. A kilikiaiak kedvüket lelik a kalózkodásban, a görögök nem. Különböző népek különbözőképpen képzelik el az isteneket. Aztán meg az egyik nép hisz az isteni gondviselésben, a másik meg nem. Az egyiptomiak bebalzsamozták halottaikat, a rómaiak elégetik, a paioniaiak pedig mocsárba süllyeszti őket. Azzal kapcsolatban hát, hogy mi az igazság, föl kell függesztenünk az ítéletünket.

6. A hatodik troposz a keveredésekre és kapcsolódásokra vonatkozik. Semmi sem a maga tiszta formájában jelenik meg, hanem levegővel, fénnyel, nedvességgel, szilárdsággal, meleggel, hideggel, mozgással, kipárolgással és más hatásokkal keveredve. Például a bíbornak más színe van napon, holdvilágnál és lámpafénynél. A testszínünk is más a déli nap fényében és naplementekor. Aztán meg egy követ, amelyet a paron ketten alig bírnak el, a vízben könnyedén odébb lehet rakni – vagy azért, mert a víz könnyűvé teszi a nehezet, vagy azért, mert a levegő nehezzé teszi a könnyűt. A kő saját tulajdonságait éppoly kevésbé ismerjük, mint annak az olajnak a saját tulajdonságait, amelyet egy illatszer összetevőjeként ismerünk meg.

7. A hetedik troposz a távolságokra, a különféle helyzetekre, a térbeli viszonyokra és a térben helyet foglaló dolgokra vonatkozik. Például olykor kicsinek látszik, amiről tudjuk, hogy nagy; gömbölyűnek látszik a négyszögletes, érdesnek a sima, megtörtnek az egyenes, élénk színűnek a halvány. A nap a távolsága miatt kicsinynek látszik, a hegyek messziről ködszerűnek és egyforma magasaknak, közléről ellenben völgyektől szabdaltaknak. A Nap is más látványt nyújt, amikor fölkel, mint amikor delel. Ugyanaz a test másként látszik az erdőben és másként a sík mezőn. Egy kép is másként és másként mutat aszerint, hogy milyen helyzetben van; a galamb nyaktollazatának színe is aszerint változik, ahogy a madár a fejét forgatja. Mivel a dolgokról nyert ismeretünk attól függ, hogy milyen helyen és milyen helyzetben vannak, valódi természetük ismeretlen marad számunkra.

8. A nyolcadik troposz a dolgok mennyiségére és minőségére vonatkozik: melegségükre, hidegségükre, gyorsaságukra, lassúságukra, fakó vagy élénk színükre. Például a mértékkel fogyasztott bor erősíti a testet, túlzott mennyiségben viszont gyengíti. Ugyanez a helyzet a táplálékkal meg egyebekkel.

9. A kilencedik troposz arra vonatkozik, hogy egy jelenség mennyire tartós vagy mennyire szokatlan, illetve ritka. Például a földrengések nem keltenek megdöbbenést ott, ahol gyakran fordulnak elő; aminthogy a nap sem kelt megdöbbenést, hiszen naponta látjuk.

10. A tizedik troposz a dolgok egymással való összevetésére vonatkozik: például a könnyű és nehéz, erős és gyenge, a kisebb és nagyobb, a fent és a lent összevetésére. Ami jobbra helyezkedik el, az nem természeténél fogva van jobbra, hanem egy vele átellenben lévőhöz képest tudjuk róla, hogy ő a jobb oldali. Ugyanígy az apa és a fivér is relatív terminusok, a nappal is a nap viszonylatában létezik, és minden dolog viszonyul valamiképpen az elménkhez. A relativumok önmagukban megismerhetetlenek.

Jegyzetek: szkepszis – kétely
relativizmus – az emberi megismerés és tudás viszonylagos, az objektív tudás elérhetetlen
dogma – bizonyítás nélkül elfogadott tétel
determinál – meghatároz
konzisztencia – ellentmondás-mentesség
troposz – itt: érvelés
nemzés nélküli szaporodás – Az antik filozófusok

szerint a „tüzi állatok”, amennyiben léteznek, ivartalanul szaporodnak, ugyanis minden állat tojása vagy magzata nedvességet tartalmaz, ami ellentétes a tűz természetével. E mondai lények egyike a főnixmadár, mely megöregedvén fölgújtja magát, majd hamvaiból ifjan újraéled. A férgek Arisztotelész szerint a földből keletkeznek, a föld egy darabkája egyszer csak féreggé változik.

EPIKUROSZ (i.e. 341-270): LEVÉL MENOIKEUSZHOZ
(részletek)

Kulcsszavak: etika, hedonizmus*

Meg kell fontolnunk, hogy vágyaink közül egyik természetes, másik hiábavaló, és a természetesek közül is egy részük szükséges, más részük csak természetes. A szükségesek közül egy részük a boldogsághoz szükséges, más részük a test működésének zavartalanságához, megint mások pedig magához az élethez. A róluk vallott helyes felfogás ugyanis minden választást és elkerülést vissza tud vezetni a test egészségére és a lélek zavartalanságára, minthogy a boldog életnek ez a célja. Annak a kedvéért ugyanis mindent megteszünk, hogy testünk ne szenvedjen, és lelkünk nyugalma ne zavarják. Ha ez egyszer megtörténik velünk, akkor a lélek minden vihara megszűnik, minthogy az élőlénynek nem kell semmi után járnia, mintha hiányozna valamije, és nem kell más dolgot keresnie, mellyel teljessé teheti a léleknek és a testnek a jó érzését. Akkor kívánjuk a gyönyört, amikor a gyönyör hiánya miatt fájdalmat érzünk, amikor nem érzünk fájdalmat, akkor nincs szükségünk gyönyörre sem. Emiatt a gyönyört a boldog élet kezdetének és végének mondjuk. Ezt ismertük meg úgy, mint az első és velünk született jót, belőle kiindulva fogunk hozzá minden választáshoz és elkerüléshez, és ehhez térünk vissza, amikor érzésünket véve alapul, minden jót megítélünk.

S mivel a gyönyör az első és velünk született jó, éppen ezért nem minden gyönyört veszünk igénybe, hanem megtörténik, hogy sok gyönyört mellőzünk, amikor belőlük nagyobb kellemetlenség következik számunkra. Sok fájdalmat hasznosabbnak tartunk a gyönyöröknél, minthogy esetleg még nagyobb gyönyört hoznak számunkra, ha hosszú ideig kiálljuk a fájdalmakat. Minden gyönyör tehát sajátos természeténél fogva jó, de mégsem kell mindet választanunk.

Ugyanúgy, minden fájdalom rossz, mégsem természetes, hogy minden fájdalmat mindig elkerüljünk. Valójában az a helyes, hogy az előnyök és hátrányok összemérésével és megvizsgálásával ítéljük meg mindezeket a dolgokat. A jót ugyanis bizonyos időben rossznak tekintjük, a rosszat ellenben jónak.

Az elégedettséget is nagy jónak tartjuk, nem azért; hogy aztán minden esetben megelégedjünk a csekéllyel, hanem azért, hogy ha nincsen sok, a kevéssel is beérjük abban a helyes meggyőződésben, hogy a bőséget a legkellemesebben azok élvezik, akik legkevésbé tartanak rá igényt, és hogy a természetes dolgot mindig könnyen meg lehet szerezni, a fölöslegeseket azonban nehezen. Az egyszerű ételek a drága lakomával egyforma élvezetet nyújtanak, ha egyszer a hiányérzetben rejlő fájdalom teljesen megszűnik. A kenyér és a víz a legmagasabb fokú gyönyört nyújtja, ha valaki nagy szükségben veszi magához. Az egyszerű ételek megszokása tehát egészségünket teljessé teszi, s az embert az élet szükségszerű követelményeivel szemben csüggedetlenné alakítja; ha pedig időnként drága lakomához jutunk, nagyobb élvezetet nyújt. Végül rettenthetetlenekké tesz bennünket a szerencse változásaival szemben.

Amikor tehát azt állítjuk, hogy az élet célja a gyönyör, nem a tivornyázók gyönyöreiről s nem az élvezethajhászásban rejlő gyönyörűségekről beszélünk, ahogy egyesek tudatlanságból, tőlünk eltérőleg vagy pedig tanításainkat félreértve tartják, hanem arról, hogy testünk mentes legyen a fájdalomtól, lelkünk pedig a zavaroktól. Hisz nem az egymást érő tivornya és vidám felvonulások s nem az élvezethajhászás a gyermekek és asszonyok vagy halak és egyébek után, amiket a költséges asztal nyújt, teszik az életet kellemessé, hanem a józan gondolkodás, amely minden választásnak és elkerülésnek az okát keresi, és számúzi a hiedelmeket, amelyek miatt a legtöbb zavar éri a lelkeket.

Jegyzet: hedonizmus – erkölcsfilozófiai nézet: a legfőbb jó a gyönyör birtoklásában megvalósuló boldogság

EPIKTÉTOSZ (?60-?120): KÉZIKÖNYVECSKE
(részletek)

Kulcsszavak: sztoa*, etika, erény, boldogság, szabadság

1. Egyes dolgok hatalmunkban vannak, más dolgok nincsenek. Tőlünk függ a véleményünk, az ösztönös vágyunk, a törekvésünk és ellenszenvünk, egyszóval mindaz, amit egyedül alkotunk meg. Nem tőlünk függ a testünk, a vagyonunk, a hírnevünk és a tisztsegeink, tehát mindaz, amit nem egyedül hozunk létre. Azok a dolgok, amelyek hatalmunkban vannak, természetüknél fogva szabadok, semmi sem

akadályozza, semmi sem köti őket. Azoknak a dolgoknak azonban, amelyek nincsenek a hatalmunkban, nincs erejük önmagukban, másoktól függenek, egy kívülálló megakadályozhatja vagy elsajátíthatja őket.

Ne feledd, ha a természetükénél fogva függő dolgokat függetleneknek tartod, és a más dolgait a magadénak tekinted, minduntalan akadályokba ütközöl, bánkódni és háborogni fogsz, káromolod az isteneket és az embereket, de ha csak azt tartod a tiednek, ami valóban a tied, a más tulajdonát pedig a helyzetnek megfelelően a másénak tartod, sohasem leszel a kényszer hatalmában, senki sem fog utadba állni, nem fogsz senkit szidalmazni és vádolni, és semmit sem kell majd akarod ellenére végrehajtanod; senki sem árt neked, és nem lesz ellenséged sem, mert nem történik veled semmi baj. Ha erre a nagy dologra törekszel, ne feledd, hogy nemcsak ímmel-ámmal kell utánvetned magad, hanem bizonyos dolgokról teljesen le kell mondanod a kedvéért, más javak megszerzését pedig el kell halasztanod; ha azonban a lelki nyugalmad megszerzésére is törekszel, és uralkodni és gazdagodni is akarsz, könnyen megtörténik, hogy ezeket sem éred el, mivel az előbbire vágyakozol, de biztosan elveszíted azt, ami egyedül hozza létre a függetlenséget és a boldogságot.

Minden kellemetlen képzet felmerülésekor nyomban jegyezd meg: „Te csak képzet vagy és egyáltalán nem az, aminek látszol.” Ezután vizsgálj és ítéld meg a képzetet elveid alapján: legelőször és legfőképpen abból a szempontból, vajon oly dolgokra vonatkozik-e, amelyek hatalmunkban vannak vagy pedig olyanokra, amelyek nincsenek hatalmunkban. S ha valami olyanra vonatkozik, ami nincs hatalmunkban, mindig kéznél legyen ez a mondás: „Semmi közöm hozzá!”

3. Ne feledd, hogy mindenről, ami gyönyörködtet, ami hasznos számodra, és amit szeretsz, a legjelentéktelenebb dolgoknál kezdve megmondd: miféle! Ha szeretsz egy tálat, mondd azt, hogy tálat szeretsz. Így, ha eltörik is, nem fogsz háborogni. Ha gyermekedet vagy feleségedet szereted, mondd azt, hogy csak egy embert szeretsz. Így, ha meghal, nem fogsz háborogni.

5. Nem a tények zavarják az embereket, hanem a tényekről alkotott vélemények. A halálban például nincsen semmi szörnyű; ha szörnyű volna, Szókratésznek is úgy tűnt volna; hogy azonban a halálról úgy vélekednek, hogy szörnyű, maga ez a tény a szörnyű. – Így hát sohase másokat okoljunk, amikor akadályokra bukkanunk vagy nyugtalanok és szomorúak vagyunk; magunkat, azaz a magunk véleményét hibáztassuk! A műveletlen ember szokása másokra panaszkodni, amikor ő maga cselekszik helytelenül. Aki tanulni kezd, az magát hibáztatja, a bölcs pedig sem más, sem önmagát.

8. Ne kívánd, hogy az események úgy alakuljanak, ahogy te szeretnéd! Inkább a kívánságaidat szabd hozzá az események alakulásához, meglátod, nyugodt lesz életed folyása.

11. Sohase mondd rá semmire, hogy „elvesztettem”, hanem csak azt, hogy „visszaadtam”! Meghalt a gyermeked? Visszaadtad. Elhunyt a feleséged? Visszaadtad. Elvették a birtokod? Visszaadtad azt is. Azt mondd, hogy gazfickó vette el? Mi közöd hozzá, hogy ki által vette vissza az, aki neked adta? Ameddig adja, addig is úgy tekintsd, mint a másét: úgy, mint az utasok a fogadót.

14. Ha azt akarod, hogy gyermekeid, feleséged és barátaid örökké éljenek, együgyű vagy, hiszen olyasmit kívánsz, aminek megvalósítása nem áll módodban, s a más hatáskörét akarod bitorolni. Akkor is balga vagy, ha azt akarod, hogy a szolgád sohase kövessen el hibát, hiszen azt akarod, hogy a hitványság ne legyen hitványság, hanem valami más. De ha azt akarod, hogy törekvéseid megvalósuljanak, azt elérheted. Abban gyakorold tehát magad, ami hatalmadban áll!

16. Ha látod, hogy valaki jajgat gyászában, vagy mert idegenbe távozott a gyermeke, vagy elvesztette a vagyonát, vigyázz, hogy téged is magával ne ragadjon az a képzet, hogy őt a külső körülmények sodorták bajba. Nyomban legyen kéznél ez: „Nem a bekövetkezett események kínozzák őt – hiszen azok a többi embert nem kínozzák –, hanem az a vélemény kínozza, amelyet róluk alkotott.” Ennek ellenére ne vonakodj alkalmazkodni hozzá, sőt, ha az a helyzet, jajgass együtt vele, de vigyázz, hogy ne jajgass belül is!

19. Győzhetetlen lehetsz, ha nem bocsátkozol olyan küzdelmekbe, ahol a győzelem nem tőled függ.

Ha nagy tiszteletben álló, vagy nagyon hatalmas, vagy más okból nagyon tekintélyes embert láatsz – vigyázz, a látszat hatása alatt ne tartsd őt boldognak. Az igazi jó azokban a dolgokban van, melyek tőlünk függenek, nincsen tehát helye a tekintélyes emberekkel szemben sem az irigységnek, sem a féltékenységnek. Te nem hadvezér, elnök vagy consul akarsz lenni, hanem szabad ember. Ehhez pedig csak egy út vezet: azoknak a dolgoknak a megvetése, amelyek nincsenek hatalmunkban.

20. Ne feledd, hogy nem az bántalmaz téged, aki szidalmaz és megüt, hanem csak az a hiedelmed, hogy bántanak! Ha tehát valaki ingerel, tudd meg, csak a saját vélekedésed ingerel. Ezért mindenekelőtt arra törekedj, hogy ne ragadjon el a képzelet, mert könnyebben tudsz uralkodni magadon, ha egyszer rászánsz egy kis időt, és foglalkozol magaddal.

26. A természet akaratát azokból a dolgokból ismerjük meg, amikről nem különbözik a véleményünk.

Amikor például más szolgája eltör egy poharat, kéznél van ez a mondás: „Ilyesmi előfordul.” Tudd meg, hogy ugyanúgy kell eljárnod, amikor a tied törik el, mint amikor a másé! Ugyanezt az elvet terjeszd ki a nagyobb dolgokra is! Amikor a más gyermeke vagy felesége hal meg, mindenki kész van a megjegyzéssel, hogy emberi dolog; de mikor neked hal meg valakid, jajgatsz: „Ó, én szerencsétlen!” Eszedbe kellene jutnia ilyenkor, hogy miképp viselkedünk, amikor mások felől halljuk ugyanezt.

Jegyzet: sztoa – a hellenizmus és a római kor legnépszerűbb erkölcsfilozófiája, mely szerint a boldogság a Logossal összhangban való létezésben rejlik

AURELIUS AUGUSTINUS (SZENT ÁGOSTON) (354-430): ISTEN VÁROSA (részletek)

Kulcsszavak: metafizika, platonizmus, patrisztika*, szkepszis, bizonyosság, rossz

XI. könyv 26. fejezet: Az értelmi megismerés. Érvelés a szkepticizmus ellen

...Létezünk, tudjuk, hogy létezők; és ezt a létet és tudást szeretjük. Márpedig ebben a három dologban semmiféle csalóka valószínűség nem zavar meg bennünket. Ezeket ugyanis a külső dolgokkal ellentétben nem valamiféle testi érzékszervvel fogjuk fel, amiképpen a színeket látással, a hangokat hallással, a szagokat szaglással, az ízeket ízleléssel, a keménységet és a lágytságot pedig tapintással érzékeljük, majd az ilyen érzékelhető dolgokról készült képeket, melyek nagyon hasonlatosak azokhoz, de már nem testiek, gondolkodásunkkal megforgatjuk, emlékezetünkben elraktározzuk, és rajtuk keresztül vágyra lobbanunk irántuk. Tehát nem így, hanem a csalóka képzetek és képzeleti képek kikerülésével szereztem teljes bizonyosságot létezőkről, tudásomról és szeretetemről. Ezekben az igazságokban egyáltalán nem félek az akadémikusok* érveitől, amikor nekem szegeznek a kérdést: „És ha csalatkozni fogsz?” Hiszen ha csalatkozom, akkor létezem. Mert aki nem létezik, az nyilván nem is csalatkozhat, én tehát létezem, ha csalatkozom. Minthogy tehát létezem, ha csalatkozom, hogyan is csalatkozhatnám abban, hogy létezem, amennyiben biztos az, hogy létezem, ha csalatkozom. Minthogy tehát az az én, aki csalatkozik, létezik, ezért abban a tudásomban, hogy létezem, egész biztosan nem csalatkozom. Ebből az következik, hogy abban a tudásomban sem csalatkozom, hogy tudok. Mert ahogy tudom, hogy létezem, ugyanúgy tudom azt is, hogy tudok. Amikor pedig ezt a két dolgot szeretem, magát a szeretetemet is egyenrangú harmadikként a tudott dolgok közé sorolom. Hiszen nem csalatkozhatom abban, hogy szeretek, ha azokban, amiket szeretek, nem csalatkozom, ámbár még ha hamisak lennének is, feltétlenül igaz maradna az, hogy ezeket mint hamisakat szeretem. Mert milyen alapon tiltanának el engem feddő szavakkal a hamis dolgok szeretetétől, hogyha hamis volna az a tény, hogy szeretem azokat? Amikor pedig ezek igazak és bizonyosak, ki vonná kétségbe, hogy az irántuk érzett szeretet is igaz és bizonyos. Végül ugyanúgy, ahogy nincs olyan ember, aki ne akarna boldog lenni, olyan sincs, aki ne akarna létezni. Mert hogyan is lehetne boldog, ha ő már semmi sem volna.

XII. könyv 4. fejezet: Isten és a teremtett világ viszonya. Válasz a „honnan a rossz” kérdésre

Amikor az istentől elpártolt angyalokról beszélünk, ne gondolja senki, hogy természetüknek nem is az Isten a forrása, hanem valamely más őselvire megy vissza. E tévtanítás istentelenségétől annál könnyebben és egyszerűbben lehet megszabadulni, minél világosabban megérti, mit jelentenek ezek a szavak, melyeket Isten az angyal szájával mondott, amikor Mózes elküldte Izrael fiaihoz: „Vagyok, aki vagyok.” (2 Mózés 3,14). Minthogy ugyanis Isten a legfőbb lény, más szóval tökéletes módon létezik, ennél fogva változhatatlan. Ő adott létet mindannak, amit a semmiből teremtett, de nem tökéletes létet, amiképpen ő létezik, hanem ennek többet, annak kevesebbet, s ez alapján állította rendbe az egyes létezőket, lényegiségük, azaz esszenciájuk fokozata szerint.

Ezért annak a természetnek, mely tökéletesen létezik, melynek teremtő tevékenysége révén létezik mindaz, ami létezik, semmilyen természet nem lehet az ellentéte. Istennek tehát, aki a legfőbb létező, és valamennyiféle létező alkotója, nincs ellentéte a létezők között. Az Írás szerint Isten ellenségei, akik nem lényegüknél fogva, hanem fogyatékoságból fordulnak szembe az ő hatalmával, semmit sem tudnak ártani neki, annál többet maguknak. Az Írás is csak azért nevezi ellenségnek őket; mert szembe akarnak szállni

Istennel, s nem azért, mintha kárt tudnának neki okozni. Isten ugyanis változhatatlan és minden tekintetben romolhatatlan. Így tehát az a fogyatékoságuk, mely Istennel szembefordítja őket, nem Istennek rossz, hanem nekik maguknak, mert megrontja természetük jóságát. Tehát nincs olyan természet, amely Istennek az ellentéte volna, hanem a fogyatékoság, minthogy maga a rossz, az a jónak az ellentéte. De ki tagadná, hogy Isten a legfőbb jó? A fogyatékoság tehát ellentéte Istennek, mint a rossz a jónak. De jó az a természet is, amit fogyatékosá tesz, tehát ellentéte ennek a jónak is. Csakhogy Isten szempontjából pusztán rossz, a fogyatékos természetre nézve azonban ártalmas. Mert Istennek semmiféle rossz nem árthat, annál inkább a változó és romolható létezőknek, melyek mégis jók, mint azt maguk a fogyatékoságaik tanúsítják. Ha ugyanis jók nem volnának, a fogyatékoságok sem árthatnának nekik. Hiszen mivel ártanak nekik, ha nem azzal, hogy megfosztják őket épségüktől, szépségüktől, erényüktől vagy a többi olyan jó tulajdonságtól, amely gyakran megszűnik vagy csökken valamely fogyatékoság miatt? Ha ez nem történik meg, tehát nem foszt meg egy létezőt sem semmiféle jótól, akkor nem ártalmas, tehát nem is fogyatékoság. Mert ha az, nem lehet ártalmatlan. Ebből következik, hogy a fogyatékoság, bár a változhatatlan jóra nem lehet ártalmas, mégis kizárólag jó dolgoknak árthat, mert ahol nem árt, ott nincs is jelen. Ezt úgy is mondhatjuk, hogy a legfőbb jónak nem lehet fogyatékoság, másrészt viszont csak valami jónak lehet. A jó tehát önmagában is létezhet valahol, a rossz sehol, mivel még azok a létezők is, melyek fogyatékosága a rossz akaratból indul ki, amennyiben hibásak, rosszak, mint létezők azonban jók. És amikor egy lény, aki hibázott, büntetés alatt áll, ebben nemcsak az a jó, hogy létezőről van szó, hanem az is, hogy a hiba nem marad büntetlenül, mivel ez így igazságos, és ami igazságos, az feltétlenül jó is. Hiszen mindannyian csak az akaratlagos, és nem a természetünkből fakadó hibákért bűnhődünk. Mert még az olyan hiba is, mely megszokás révén vagy mert túlzott méreteket öltött, egészen meggyökeresedett bennünk, és már-már természetünk részévé vált, valamikor az akaratból indult ki. Merthogy most az értelemmel bíró természetről beszélek, az értelem pedig képes annak a szellemi fénynek a befogadására, melyben az igazságos világosan megkülönböztethető az igazságtalantól.

Jegyzetek: akadémikusok – az i.e. 2-1. században a patrisztika – a keresztény egyházatyák bölcselése az 1-8. században: a keresztény tanok értelmezése az ókori platóni Akadémia filozófusai a szkeptikus iskolához tartoztak filozófiák segítségével

SZENT ISTVÁN KIRÁLY INTELMEI IMRE HERCEGHEZ (1020 körül)
(részlet)

Kulcsszavak: politikafilozófia, etika, erénytan

10. A kegyességről és az irgalmasságról, valamint a többi erényről

Az erények mértéke teszi teljessé a királyok koronáját, és a parancsok közt a tizedik. Mert az erények ura a Királyok Királya (1Pál 6,15), miként égi serege áll kereken tíz karból, úgy életed vitele kerekedjék ki tíz parancsból. Kell, hogy a királyt kegyesség s irgalmasság díszítse, de a többi erény is hasssa át és ékesítse. Mert ha a királyt istentelenség és kegyetlenség szennyezi, hiába tart igényt a király névre, zsarnoknak kell nevezni. Ennek okából hát, szerelmetes fiam, szívem édessége, sarjam jövő reménysége, kérlek, megparancsolom, hogy mindenütt és mindenekben a szeretetre támaszkodva ne csak atyafiságodhoz és a rokonságodhoz, vagy a főemberekhez, avagy a gazdagokhoz, a szomszédhoz és az itt lakóhoz légy kegyes, hanem még a külföldiekhez is, sőt, mindenkihez, aki hozzád járul! Mert a szeretet gyakorlása vezet el a legfőbb boldogsághoz. Légy irgalmas minden erőszakot szenvedőhöz, őrizd szívedben mindig az isteni intést: „Irgalmasságot akarok, nem áldozatot.” (Máté 9,13, 12,7)! Légy türelmes mindenekhez, nemcsak a hatalmasokhoz, hanem azokhoz, akik nem férnek a hatalomhoz! Azután légy erős, nehogy a szerencse túlságosan felvessen, vagy a balsors letaszítson! Légy alázatos is, hogy Isten felmagasztaljon most és a jövőben! Légy majd mértékletes, hogy mértéken túl senkit se büntess vagy kárhoztass! Légy szelíd, hogy sohase harcolj az igazság ellen! Légy becsületes, hogy szándékosan soha senkit gyalázzal ne illess! Légy szemérmes, hogy elkerüld a bujaság minden bűzét, valamint a halál ösztönzőjét!

Mindez, amit fentebb érintettünk, alkotja a királyi koronát, nélkülük sem itt nem tud senki uralkodni, sem az örök uradalomba bejutni. Amen!

CANTERBURYI SZENT ANZELM (1033-1109): PROSLOGION (1078)

2. fejezet (részlet)

Kulcsszavak: metafizika, ontológiai istenérv, platonizmus

Istenem, Uram, aki a hithez megadod a megértő észet, add meg nekem, hogy amennyire ez hasznos számomra, megértésre tegyék szert! Hiszen Te létezel, miként ezt hisszük, és az vagy, aminek hiszünk. Hiszük pedig, hogy Te vagy az a jó, akinél nagyobb jót elgondolni nem lehetséges.

De talán nem is létezik efféle természetű lény! Hiszen „azt mondja a balgató az ő szívében: Nincsen Isten!” (Zsolt. 14.1).

Ám bizonyos, hogy a balga hallja, amit mondom, ha ezt mondom: „a jó, amelynél nagyobbat elgondolni nem lehetséges”. Mármost valamiképpen érti, amit hall, és amit ért valamiképpen, az az értelemében van benne, még ha nemlétezőnek érti is. A balga tehát meg lett győzve afelől, hogy jelen van az értelemben valami, ami olyannyira jó, hogy nála nagyobb jót elgondolni nem lehetséges; mert amit hall a balgató, azt megérti, amit pedig megért, az az értelemében van.

De az, aminél nagyobbat elgondolni nem lehetséges, lehetetlen, hogy csak az értelemben legyen. Ha ugyanis az, aminél nem lehetséges nagyobbat elgondolni, csak az értelemben van, akkor hiába ő az, aminél nagyobbat elgondolni nem lehetséges, mégis lehetséges elgondolni nagyobbat nála: tudniillik azt, ami olyan, mint ő, de ráadásul ténylegesen létezik.

Kétségtelen tehát, hogy az, aminél nagyobbat elgondolni nem lehetséges, az értelemben is jelen van, és ténylegesen is létezik.

AQUINÓI SZENT TAMÁS (1225-1274): SUMMA THEOLOGIAE (1266-1274)

(részlet)

Kulcsszavak: metafizika, kozmológiai és teleológiai istenérv, skolasztika*

1,2, Harmadik artikulus: Vajon van-e Isten?

Úgy tűnik, hogy nincs Isten. Mivel ha az ellentétesek közül az egyik végtelen, akkor a másiknak tökéletesen el kell pusztulnia. De az „Isten” néven valami olyasmit értünk, ami végtelenül jó. Ha tehát volna Isten, semmi rossz nem lehetne. De találunk rosszat a világban. Tehát nincs Isten. Továbbá, ami megvalósulhat kevesebb princípium* révén, nem fog több révén megvalósulni. Mármost úgy tűnik, hogy minden, amit a világban látunk, megvalósulhat annak feltevése mellett, hogy nincs Isten: hiszen a természeti jelenségek a természetre, a céltudatos tevékenységek pedig az emberi észre vagy akaratra vezethetők vissza mint princípiumra. Semmi szükség tehát Isten létének feltevésére. De ez ellen szól, ami a Kivonulás könyvében áll Isten szavaként: „Én vagyok, aki vagyok.” (2 Mózés 3.14)

Feleletül azt kell mondanunk, hogy Isten létét öt úton lehet bizonyítani:

1. Az első és legnyilvánvalóbb út az, amelyet a mozgásból veszünk. Bizonyos ugyanis, és az érzékek is azt tanúsítják, hogy bizonyos dolgok mozognak ebben a világban. De mindazt, ami mozog, valami más mozgat. Mozogni ugyanis úgy mozog minden, hogy a potencialitás* állapotában van arra nézve, ami felé végzi a mozgást. Mozgatni pedig annyiban mozgat, hogy már aktuálisan* az. Mozgatni tudniillik nem más, mint átvezetni valamit a potencialitásból az aktualitásba. Márpedig nem lehet valamit potencialitásból aktualitásba vezetni, csak valami aktuálisan létező által, miként az aktuálisan meleg tűz a potenciálisan meleg fát aktuálisan meleggé teszi, s ezáltal mozgatja és változtatja. Az viszont nem lehetséges, hogy ugyanaz egyszerre legyen aktualitásban és potencialitásban ugyanabban a vonatkozásban, legfeljebb különböző vonatkozásokban: ami ugyanis aktuálisan meleg, nem lehet ugyanakkor aktuálisan hideg, hanem csak potenciálisan hideg. Lehetetlen tehát, hogy ugyanaz, ugyanabban a vonatkozásban, ugyanolyan módon egyszerre mozgató és mozgatott legyen, vagy hogy önmagát mozgassa. Mindent tehát, ami mozog, szükséges, hogy valami más mozgasson. Ha a mozgató maga is mozog, szükséges, hogy őt is valami más mozgassa, és azt megint más. Itt azonban nem lehet a végtelenbe menni, mivel így nem lenne egy első mozgató, ennél fogva más mozgató sem, mivel a másodlagos mozgatók nem mozgatnak, csak akkor, ha mozgatja őket az első mozgató, miként a bot is csak akkor mozgat, ha mozgatja a kéz. Szükséges tehát eljutnunk egy első mozgatóhoz, amelyet semmi sem mozgat, s ezen mindenki Istent érti.

2. A második út az, amelyet a hatóok* fogalmából veszünk. Az érzékelhető dolgok világában ugyanis a hatóokok rendjét találjuk; de nem találkozunk olyasmivel, és ez nem is lehetséges, hogy valami önmagának legyen a hatóoka, hiszen akkor valami előbb volna önmagánál, ami lehetetlen. De a hatóokok sorozatában nem lehet a végtelenbe menni. Mert a hatóokok sorozatában az első az oka a középsőnek s a középső a végsőnek, legyen akár több, akár egy közbülső; de megszüntetve az okot, megszűnik az okozat, tehát, ha nincs első a hatóokok sorozatában, akkor nem lesz sem végső, sem középső. De ha a végtelenbe megyünk a hatóokok sorozatában, akkor nem tesz első hatóok, s így nem lesz sem végső okozat, sem közbülső hatóokok, ami nyilvánvalóan hamis. Tehát szükséges feltennünk valami első hatóokot, amit mindenki Istennek nevez.

3. A harmadik utat a lehetségesből és a szükségszerűből vesszük, és így szól: azt találjuk, hogy vannak olyan dolgok, amelyek képesek lenni és nem lenni is, mivel találunk olyan dolgokat, amelyek keletkeznek és pusztulnak, s következésképp képesek lenni is meg nem is. De lehetetlen, hogy minden ilyen dolog örökké létezzék: mivel ami képes nem lenni, az valamikor nincs. Ha tehát minden dolog képes nem lenni, akkor valamikor semmi sem volt. De ha ez igaz lenne, akkor most sem lenne semmi, hiszen ami nincs, az csak valami létező hatására kezd el létezni. Ha tehát semmiféle létező nem létezett volna, lehetetlen lett volna, hogy valami is elkezdjen létezni, ennél fogva most sem léteznék semmi; ez azonban nyilvánvalóan téves. Tehát nem minden létező képes nem lenni, hanem szükséges lennie valami szükségszerű dolognak is. Mármost minden szükségszerű dolog vagy egy másik októl nyeri szükségszerűségét, vagy nem. Az pedig nem lehetséges, hogy a szükségszerű létezők sorozatában a végtelenbe menjünk, ahogy a hatóokokéban sem, miként azt bizonyítottuk. Szükséges tehát föltennünk valamit, ami önmaga által szükségszerű, ami szükségszerűségét nem egy másik októl nyeri, hanem ami oka a többi szükségszerűségének; ezt mindenki Istennek mondja.

4. A negyedik utat a dolgok fokozataiból vesszük. Azt találjuk ugyanis, hogy a dolgok némelyike inkább vagy kevésbé jó, igaz, nemes és más efféle. De azt, hogy inkább vagy kevésbé ilyen és ilyen, aszerint mondjuk az egyes dolgokról, hogy inkább vagy kevésbé közelítik meg azt, ami a leginkább ilyen: melegebb az, ami inkább megközelíti a legmelegebbet. Van tehát valami, ami a legigazabb, a legjobb és a legnemesebb, és következésképp a leginkább létező: mert amik a legigazabbak, azok a leginkább létezők. Amit viszont valamely nemből a leginkább megillet a nem fogalma, az az oka mindannak, ami a kérdéses nembe tartozik, miként az ugyanabban a könyvben áll. Van tehát valami, ami oka minden létező létének, jó voltának és bármiféle tökéletességének, s ezt Istennek nevezzük.

5. Az ötödik utat a dolgok kormányzásából vesszük. Azt látjuk ugyanis, hogy bizonyos tudat nélküli dolgok, tudniillik a természetes testek, valami cél szerint működnek, ami nyilvánvaló abból, hogy mindig vagy többnyire ugyanazon a módon működnek, hogy azt kövessék, ami a legjobb; amiből nyilvánvaló, hogy nem véletlenül, hanem valami szándékból adódóan érkeznek a célhoz. De a tudat nélküli dolgok nem tartanak a célhoz, hacsak nem irányítja őket valamilyen tudatos és intelligens lény, miként az íjász a nyílvevőt. Van tehát valamiféle értelmes lény, amely minden természeti dolgot a célra irányít, s ezt Istennek mondjuk.

Az elsőre tehát azt kell mondanunk, hogy, miként Ágoston mondja az *Enchiridionban*: „Isten, mivel a legjobb, semmi módon nem engedne valami rosszat a műveiben, hacsak nem lenne annyira mindenható és jószágos, hogy még rosszat is jóra fordítsa.” Az tehát Isten végtelen jóságához tartozik, hogy létezni engedje a rosszakat, hogy azután kiválassza közülük a jókat.

A másodikra azt kell mondanunk, hogy mivel a természet egy felsőbb cselekvő irányítása alatt tör a meghatározott célra, ezért még a természeti jelenségeket is Istenre kell visszavezetnünk mint első okukra. Hasonlóképp a céltudatos tevékenységet is szükséges visszavezetnünk valamilyen magasabb okra, ami sem az emberi értelem, sem az emberi akarat, mivel ezek változékonyak és esendők; de mindent, ami változékony és esendő, szükséges visszavezetni valami első, változatlan és maga által szükségszerű princípiumra, miként azt megmutattuk.

Jegyzetek: princípium – alapelv
potencialitás, aktualitás (lehetőség, valóság) – Arisztotelész kifejezései. Eszerint a mozgás (a keletkezés és pusztulás, a minőségi és mennyiségi változás, valamint a helyváltoztatás) a mozgó dologban rejlő lehetőség megvalósulása. A makkból azért lesz tölgyfa, mert a makk *potenciálisan* tölgyfa.

A tűz azért melegít, mert *aktuálisan* meleg.
hatóok – Arisztotelész kifejezése. Egy szobor létezésének a hatóoka a szobrász.
skolasztika – a középkori katolikus egyház legjelentősebb filozófiai irányzata (12-15. század), mely a Biblia tanításainak és Arisztotelész filozófiájának összeegyeztetésén alapult

NICCOLÒ MACHIAVELLI (1469-1527): A FEJEDELEM (1513)
(részletek)

Kulcsszavak: politikafilozófia, etika, racionalizmus, politikai realizmus

XV. Vegyük szemügyre, hogyan kell az uralkodónak barátaival és alattvalóival bánnia, és őket vezetnie. S mert tudomásom van róla, hogy ezt sokan megírták előttem, remélem, nem kerülök önteltség hírébe, ha erről a tárgyról elmélkedve, mások észjárásától szándékosan eltérek. Az értőknek kívánván hasznos dolgot írni, helyesebbnek ítélem a dolog valódi igazságának kifürkészését, semmint megelégednék a róla alkotott elképzeléssel. Sokan képzelnék el olyan köztársaságokat vagy egyeduralkodókat, amelyek soha nem voltak, és amilyenekről nem is tudunk. Az ilyen ember oly messze van attól, ahogyan élünk, s ahogyan élnünk kellene, mint aki annak érdekében, amit csinálnia kell, eltérve attól, amit csinál, inkább saját romlásának okozója, mintsem sikeres előmenetelének. Mert úgy szokott történni, hogy az olyan embernek, aki mindenkire jó akar lenni, gonoszok okozzák a vesztét. Ezért szükséges, hogy a fejedelem hatalmának megóvása érdekében megtanuljon rossznak lenni, és ezt a szükségnek megfelelően gyakorolja.

XVIII. Bárki megértheti, mennyire dicséretes, ha a fejedelem megtartja adott szavát, őszinteséggel és nem ravaszsággal él. Napjainkban mégis azt tapasztaljuk, hogy a szőszegő uralkodók vittek véghez nagy dolgokat, kik az emberek eszén kifogtak; ezek végül is többre vitték, mint akik igazul cselekedtek.

Tudnunk kell tehát, hogy kétféle módszer van a küzdelemben: az egyik a törvényekkel, a másik az erőszakkal. Emberi tulajdonság az egyik, állati sajátság a másik. Mivel azonban az egyikkel némelykor nem boldogulsz, a másikhoz kell folyamodnod. Ezért a fejedelemnek tudnia kell használnia a benne rejlő embert és állatot. S mert jól kell használnia állati természetét, a rókát és az oroszlánt kell követnie; az oroszlán tehetetlen a hurokkal szemben, a róka a farkasok elől nem tud menekülni. Ezért hurkot ismerő rókának kell lennie, és farkast rémítő oroszlánnak. Aki egyedül az oroszlán természetét áhítozza, semmire nem megy vele. A bölcs uralkodó tehát ne legyen szótartó, ha ez a magatartás kárára válik, s ha az okok, melyek miatt ígéretet tett, megszűntek. Ha az emberek jók lennének, ez az elv kárt okozna, de mert gonosz indulatúak, nem tartanak meg adott szavukat veled szemben, így hát neked sem kell megtartanod velük szemben.

Különben is a fejedelem mindig talál rá alkalmat, hogy csalárdságát jó színben tüntethesse fel. Végtelenül sok mai példával igazolhatnám ezt, s megmutathatnám, hány béke ment veszendőbe a fejedelem szőszegése miatt, hány ígéret maradt teljesítetlen; s az, aki a róka természetéhez tartotta magát, jobban járt. De ezt a természetét jól el kell titkolnia, és nagy szenteskedőnek és színlelőnek kell lennie: olyan ostobák az emberek, s olyannyira csak a mának élnek, hogy aki be akarja csapni őket, mindig megtalálja köztük a maga emberét.

A fejedelemnek éppen ezért nem kell a fenti tulajdonságok mindegyikével rendelkeznie, de szükséges, hogy külsőleg úgy mutakozzék, mintha rendelkezne. Sőt, azt merészelem állítani, hogy ha mind meg is volnának benne, és hogyha mindig figyelembe is venné őket, ez ártalmas volna, márpedig látszatuk hasznos lehet; kegyesnek, hűségesnek, emberségesnek, őszintének, vallásosnak kell látszani, és annak lenni; de lélekben mindig elkészülni az ellenkezőjére, hogy ha a szükség úgy kívánja, aszerint tudjon cselekedni. Meg kell értenie, hogy a fejedelem, kiváltképp az új fejedelem, nem tudja mindig azt tenni, amiért az embereket jónak szokták tartani; – részben az állam megtartásának szándékától vezetve, gyakorta kénytelen a hit, könyörületesség, emberiség és vallás ellen cselekedni. Aszerint kell tehát cselekednie, ahogy a szél fúj, ahogy a szerencse változásai parancsolják, s amint már mondtam, nemcsak a jót kell szem előtt tartania, hanem a rosszat is meg kell tennie, ha a szükség úgy kívánja.

Az emberek cselekedeteiben, de különösen a fejedelmében, akivel szemben nincs helye a jogos számonkérésnek, a végcélt kell tekinteni. Győzzön tehát a fejedelem, és tartsa fenn hatalmát, s eszközeit tiszteletre méltónak fogják ítélni, és mindenki csak dicsérni fogja, mert a tömeg csak a látszat és az eredmények után megy; a világon pedig csak tömeg létezik, az egyes embernek csak akkor nyílik tér a cselekvésre, amikor a nagy tömegnek nincs kire támaszkodnia.

XXIII. A fejedelemnek tehát mindig tanácsot kell kérnie, de akkor, amikor ő akarja, és nem amikor mások akarják; sőt, el kell vennie a kedvét annak, aki tanáccsal akar szolgálni valamiben, amikor nem kérdezte a véleményét; mégis gyakorta kérdezősködjék, s a kért dolgokban türelmesen keresse az igazat; és megértve, ha valaki félelmében hallgat, legyen faggatózó. Sokan, akik úgy vélekednek, hogy valamely fejedelem azért áll bölcs ember hírében, mert jó tanácsadók vannak körülötte, s nem természettől fogva ilyen, minden bizonnyal ámtják magukat. Mert ez általános szabály, s nincs alóla kivétel: az olyan

fejedelemnek, aki természettől fogva nem bölcs, hiába adnak jó tanácsot, hacsak véletlenül nem bízza magát olyasvalakire, aki mindenkor vezetni tudja mint felette bölcs ember. Ilyen esetben jó hatás alá kerülhet, de ez nem tart sokáig, mert ez a tanács hamarosan megfosztaná államától. Ha a fejedelem nem elég eszes, hiába van sok tanácsadó mellette, soha egybehangzó tanácsokra nem számíthat, s azokat magától összefogni nem tudja. Tanácsosai csak a saját érdekükkel törődnek; ezen ő változtatni nem tud, el sem igazodik rajtuk. És ennek így kell történnie, mert az emberek mindig rosszak, ha a szükség nem kényszeríti őket az ellenkezőjére. Azzal rekesztem be tehát, hogy akárhonnán jöjjenek is, a jó tanácsoknak kell a fejedelem bölcsességéből fakadniuk, és nem a fejedelem bölcsességének a jó tanácsokból.

XXVI. A fent mondott dolgokat mind figyelembe véve, azon tűnődöm magamban, hogy a mostani Itáliában olyan idők járnak-e, amelyek egy új fejedelemnek becsületet hoznának, s van-e olyan dolog, amely egy eszes és erényekkel ékes személynek új rend bevezetését engedné, neki dicsőséget, a köznek pedig jólétet hozva. Úgy hiszem, igen sok dolog miatt új fejedelemre van szükség, s a mi időnkél alkalmasabbat el sem lehet képzelni. Ahhoz, hogy egy olasz lélek virtusa kivilágoljék, arra volt szükség, hogy Itália oda süllyedjen, ahol most van, fejetlen, feldúlt, megvert, kifosztott, szétszaggatott, letiport s a pusztulás minden fajtájától megviselt vidék. Tehetetlenségében valakire vár, aki sebeit bekötözve véget vessen Lombardia kifosztásának s a Nápolyi Királyságot és Toscanát sújtó hadisarcoknak, és régóta gennyes sebeit meggyógyítsa. Tekintsétek, miként könyörög Istenhez, hogy küldjön el valakit, aki megváltja mindettől a kegyetlenségtől és barbár gyalázattól. Nem tudhatni, mi másba vethetné reménységét, mint Nagyságtok* nemes családjába, amely szerencséjével s virtusával, Isten és az Egyház támogatásával, Nagyságtokkal az élen bizonyosan megválthatná. Élni kell tehát az alkalommal, hogy Itália annyi idő múltán végre szabadítóra találjon. El sem mondható, mennyi szeretettel fogadnák mindazon tartományokban, amelyek idegen betörésektől szenvedtek, mennyi bosszúvágygal, mennyi konok hittel, mennyi könnyel. Melyik olasz tagadná tiszteletét? Mindenkinél büdös már ez a barbár uralom. Fogadják hát Nagyságtok ezt a művet olyan szívvel, olyan reménységgel, ahogyan az igaz műveket szokták, s Nagyságtok címere alatt nemesedjék a haza!

Jegyzet: Nagyságtok – II. Lorenzo de' Medici (1492-1519)

MICHEL DE MONTAIGNE (1533-1592): A KEGYETLENSÉGRŐL (részlet)

Kulcsszavak: újszkepticizmus, etika, erény

Az erény – szerintem – másfajta és sokkal nemesebb hajtása lelkünknek, mint a bennünk élő, jóságra buzdító hajlamaink. A jól irányított lélek útja, törekvéseink eredménye ugyanaz, mint az erényes léleké. Aki természete könnyűségével szenved el a kapott sértést, dicséretesen jár el: jól teszi. De akinek elevenébe szúr bármely bántalom, és az esze fegyvereivel addig küzd a bosszúállás kegyetlen étvágyával, míg csak úrrá nem bír lenni felette, kétségkívül különb dolgot művel. Amaz helyesen cselekszik, emez erényesen. Az egyiket a jóság vezeti, másikat az erényesség. Úgy látszik, hogy az erény fogalmához tartozik az akadály, az ellentét, enélkül értelme sincsen. Ilyen elgondolásból hívjuk Istent jónak, erősnek, igazságosnak, de sohasem erényesnek. Tetteit természete, és nem az erőfeszítés fakasztja.

Arra gondolok, hogy Szókratésznek mindenkit felülmúló szelleme végül is nem sok tiszteletet érdemel. Mert nem találom meg benne a vágy legyőzésének semmi törekvését. Az erényhez vezető útján szinte lebegve halad, feszélyezés nélkül. Látom, amint hatalmas szelleme uralkodik benne minden felett, még arra sem ad neki alkalmat, hogy a bűnre csak kísértés szülessen benne. Az övéhez hasonló erényt még csak megközelítenünk sem lehet. Mintha győzelmes és üdvözült léptekkel haladna, saját nagyszerűségének fényében, a legkisebb zavar és akadályoztatás nélkül.

Csak a bűnökkel vívott harc árán lesz világossá az erény, létét a bűn nélkül elképzelnünk sem lehet. Egyedül vétkeinknek köszönheti becsületét. Mivé válna a szép és nemes epikuroszai gyönyör, amely ölébe ülteti, dajkálja és dévajságokra buzdítja az erényt, és kezébe adja játékszerűl a szegényt, a lázat, a nyomort, a halált és a poklot? Tegyük föl, hogy az igazi erény ismérve a fájdalmak csendes tűrésében, a kínok mozdulatlan viselésében rejlik. Tegyük fel továbbá, hogy a tűréséhez minden akadályt elébe rakunk. Vajon mi lesz az erényből, ha a fájdalmak megvetése árán majd örülni fog a végén annak, és nevetve fogadja a legkínzóbb hasgörcsöket is? Mert Epikurosz követői így tanították, és cselekedeteik sok

példájából meggyőződhetünk arról, hogy így is éltek.

Magamról is egy szót. Hallom néha, hogy barátaim értelmem számlájára írnak olyasmit, amit szerencsémnek köszönhetek. Bátorságom és türelmem előnyét dicsérik, mikor ítéletem és vélekedésem segített csupán rajtam. És mindent a rossz nevével neveznek, akár előnyeimre, akár veszteségeimre fordul a szó. Pedig igen sok hiányzik ahhoz, hogy valamely kiválóság végső fokára jussak el, ahol az erény már magától értetődő: meg sem kíséreltem az odajutást. Soha nem igyekeztem elfojtani a rám törő vágyakat. Erényem az együgyűeké: véletlen és esetleges erény. Ha szertelenebb vérmérséklettel születek, féltő, hogy nagyon szálnalmasan menekülne erényem a tettemek elől. Mert soha nem álltam erős lélekkel szenvedélyeim útjába, bármilyen természetűek voltak azok. Belső harcaim és győzelmeim nem voltak. Így nem is hálálkodhatom, hogy ment vagyok a sokféle bűn szorításától. Inkább szerencsém, mint észbelátásom ügye, hogy így volt. Sorsom becsületéről híres családba ültetett; a legjobb apát adta nekem. Talán az ő jellemének egy része él bennem tovább, talán a szép családi élet példája, jó nevelésem segítettek szinte észrevétlenül, de lehet, hogy más környezetben is így történt volna: valósággal undorodom a bűn számos fajtájától.

Ami jó van bennem, születésemmel hoztam. Nem törvény, nem példák vagy tanítások oltották belém. Ártatlanságom természetem hozománya. Lelki erőm kevés, fortély nincs bennem semmi. A sok bűn közül mérhetetlenül gyűlölöm a kegyetlenséget, minden bűnök e legaljasabb formáját – természetem és józan ítéletem szerint. Odáig jutottam, hogy nem bírom undorodás nélkül nézni egy tyúk nyakának kicsavarását, vagy befogom a fülem, ha nyúl vinnyog kutyám fogai közt, bár a vadászaton nagy élvezettel veszek részt. Akik vágyaikkal küszködnek, szívesen használják a kívánságok esztelen és bűnös voltára az ilyen bizonyítást: „Ha a vágyak kérlelhetetlenül úrrá lesznek bennem, eszem hiába erőlködik, semmire sem jut velük.” És mindig a nőkhöz való viszonyunkat hozzák elő példának, ahol – szerintük – a vágy minduntalan önkívületbe hajszol, eszünk nem tudja többé a tisztét, és gondolataink a megkívánás kódéba halnak. Magamról tudom, hogy másként is történhetik ez, és néha, még az elragadtatás pillanatában is, másfelé kormányozhatjuk lelkünket. Résen kell lennünk, és elkerülhetjük a csapdát. Magamról tudhatom azt is, hogy lelkem uralkodni tud a vágy bármilyen erőfeszítésén. Vénusz nem mindenható, mint ahogy felvilágosult bölcseink is szívesen elhitetnék velem. Semmi csodaszerűt és végbevihetlent nem találok például a navarrai királynő* egyik meséjében, a *Heptameron*ban, amikor valaki teljes éjszakát tölt kényelemben a kedvese mellett, és megelégszik a csókjával s az egyszerű simogatással. A vadászat köréből talán jobb példát állíthatok ide. Élvezetünk ugyan kisebb lehet benne, de örömünk és elragadtatásunk annál több, ha hosszú les után a vad olyan helyről törtet elénk, ahonnan a legkevésbé várjuk. Nem hiszem, hogy ilyenkor, a hajsza hevében gondolatainkat másfelé tudnánk terelni.

De újra tárgyamra térek. Más fájdalma mélységesen meghat, és legszívesebben sírnék, még társaságban is igen sok esetben, ha sírni tudnék. Más könnyei kicsalják az enyémet még akkor is, ha műkönyvek csupán azok. A halottakat nem siratom, inkább irigylem. De nagyon sajnálom a haldoklókat. Jobban megborzongat az élő emberi test kínzása és sanyargatása, mint a vadak hullasütése és emberevése. Bármilyen ésszerű ítélettel végeznek ki valakit, nem nézhetem megrendülés nélkül. Valaki Julius Caesar irgalmasságáról írta: „Szelíden állt bosszút. Mikor a kalózokat megadásra kényszerítette, akik őt előzőleg fogságba vetették és váltságdíjra kötelezték, bár valamennyiüket keresztalálra ítélte, mégis, kegyelemből, előbb megfojtatta őket. Titkárát, Philemont, aki meg akarta őt mérgezni, egyszerű halállal büntette.” Ez a latin szerző az irgalmasság jelét látja abban, hogy a császár ilyen egyszerű halállal szabadult meg ellenségeitől. Könnyen elképzelhetjük ebből is, hogy a római kényurak szokásos kegyetlenségeinek milyen példái lehettek a szeme előtt.

Igazságszolgáltatásunk minden gyilkoló formája kegyetlenség a szememben, ha többet akar a halálnál. Különösen minálunk, ahol a lélek üdvösségére is tekintünk. Szép üdvözlés az ilyen, ha kibírhatatlan kínokkal súlyosbítjuk a lélek távozását!

Néhány napja történt, hogy egy fogságba jutott katona börtöne toronyablakából kitekintve, látta a téren gyülekező népet, a bitófát kalapáló ácsokat, és azt hitte, hogy az ő kerékbetörésére készülődnek. Elhatározta, hogy végez magával, de egy rozsdás taligaszegnél egyebe nem volt, ezt is a véletlen adta kezébe. Először a torkát próbálta átdöfni vele. Kétszer magába szúrt, eredménytelenül. Mikor látta, hogy semmire sem megy, harmadszorra a hasába döfött. Ettől elájult. Ekkor lépett be egyik öre, és látta, hogy végkimerülten, kicsavart testtel fekszik ott, de él még. Erre sietősen közölték vele az ítéletet, mielőtt meghalna. Mikor meghallotta, hogy csupán fejvesztésre ítélték, egyszerre felbátorodott, elfogadta most már a kínált bort is, és megköszönte bírónak a nem remélt kegyet. Mint mondta, azért akarta megölni magát, mert egy sokkal súlyosabb és elviselhetetlen kínhaláltól félt, és a téren látott előkészületekből arra következtetett, hogy kegyetlen kínzásokkal fogják majd sanyargatni.

Olyan korban élek, amely polgárháborúival bőven szolgáltat példát a hihetetlen kínzásokhoz. Még a régi történelemkönyvekben sem találunk undorítóbb eseteket azoknál, melyeknek itt naponta tanúi lehetünk. Ha nem láttam volna, el sem hinném a kegyetlen lelkek létezését, akik csupán a gyilkolás örömeért ölnek és darabolnak fel élő testeket; szokatlan kínzásokon, mindig új halálnemeken törnek a fejüket, anélkül hogy ellenséges érzés vagy haszonvágy hajtaná őket. Mindössze azért teszik, mert élvezni akarják az áldozatok gyötrődő mozdulatainak látványát, hallani az aggodalomtól félőrült haldoklók kiáltását. Elérték a kegyetlenség legfelső határát: *ut homo hominem, non iratus, non timens, tantum spectaturus occidat* (az ember ne haragból, ne félelemből, csak a látvány örömeből öljön). Még a védtelen és ártatlan állat leölését sem bírom végignézni undorodás nélkül. Megtörtént, hogy a kifulladt és erejét vesztett szarvas nem talált más utat a menekülésre, megadta magát üldözőinek, és könnyezve könyörgött életéért. Ha ilyet láttam, elfordultam. Az élve maradt állatot mindig szabadon engedtem. Püthagorasz* is így tett, amikor megvásárolta a halászsoktól és madarászsoktól gazdag zsákmányukat.

Az állatok birodalmában a vérengzők természetes hajlamuktól kegyetlenkednek. Miután Róma népét rászoktatták már a vadállatok öldöklő kegyetlenségének látványára, nem telt sokba, és emberek, gladiátorok vérengzésére került sor. Az a gyanúm, hogy a természet az embertelenséget is belénk rejtette. Senki sem ugrál attól, ha az állatok ugrálását látja, és senki nem lép közbe, ha látja, hogy marcangolják egymást. Talán kinevetik majd az állatok iránti vonzalmamat, de lám, a teológia is előírja, hogy emberségesen bánjunk velük. Egyazon gazda szállásolt el bennünket ebben a palotában az ő szolgálatára. Azok is, mi is az ő családjába tartozunk, joggal kérhet tőlünk irántuk némi emberséget is.

Jegyzetek: Püthagorasz (i.e. 570-490) – preszókratikus görög filozófus
navarrai királynő – Navarrai Margit (1492-1549), a

francia reneszánsz klasszikusa. *Heptameron* című novelláskötetét Boccaccio *Dekameronja* mintájára írta.

FRANCIS BACON (1561-1626): NOVUM ORGANUM (1620) (részletek)

Kulcsszavak: empirizmus, indukción*, tudományos módszer

1. A természetet szolgáló és magyarázó ember annyit tehet és foghat fel, amennyit a természet rendjéből tények alapján vagy elméje segítségével megfigyelt: ennél többet nem tudhat és nem tehet.

2. A pusztá kéz és az önmagára hagyatkozó értelem egyaránt keveset ér: szerszámra és segédeszközre van szüksége az értelemnek éppúgy, mint a kéznek. És amint a kéz szerszámait kiváltja vagy irányítja a mozgást, éppúgy segítik vagy óvják az értelmet az elme szerszámait.

3. Emberi tudás és hatalom egy és ugyanaz, mert ha az okot nem ismerjük, az okozat is elmarad. A természet ugyanis csak engedelmességgel győzhető le, és amilyen szerepet játszik az elméletben az ok, ugyanezt a szerepet játssza a gyakorlatban a szabály.

23. Hatalmas különbség van az emberi elme ködképei* (idolumai) és az isteni elme eszméi között; vagyis egyrészt bizonyos önkényes és hiábavaló nézetek, másrészt a teremtmények valóban megfigyelhető jegyei és bélyegei között.

26. Azt a módszert, mellyel most a természethez közelítünk – mivel hozzávetőleges és elhamarkodott – a természet sejtésének, a másikat pedig, melyet megfelelő módon alkothatunk meg a tényekből elméletünk kifejtése érdekében, a természet magyarázatának nevezzük.

27. A sejtések ereje elég nagy, hogy megnyerje egyetértésünket; mert ha az embereken egy és ugyanaz az örütség törne ki, akkor is elég jól megértenék egymást.

28. Sőt, egyetértésünket sokkal nagyobb erővel kényszerítik ki a sejtések, mint a magyarázatok, mivel kevesebb, főként mindennapi tényezőkből tevődnek össze, s azonnal meggyőzik az értelmet és betöltik a képzeletet. A magyarázatok viszont különféle, egymástól messzeeső, fáradtságosan összeszedett tényezőkből kerekednek ki, és nem győzhetik meg azonnal az értelmet, ezért a belőlük kialakított vélemények nehezen érthetők, szokatlanok, majd olyannyira, mint a hit titkai.

31. Hiába remélünk jelentős haladást a tudományban attól, hogy a régit az újba töltögetjük és oltogatjuk, újra kell építenünk mindent az alaptól a tetőig, ha nem akarjuk örökké egy körben forogva, jelentéktelen és szinte említésre sem méltó haladással beérni.

36. Tanításunkban csupán egyetlen, igen egyszerű módhoz folyamodhatunk: visszavezetni a tényekhez,

a tények sorozatához és rendjéhez az embereket, és rávenni őket, hogy szabaduljanak meg egy időre a fogalmaktól, és szokjanak lassan össze a valósággal.

38. A ködképek és helytelen fogalmak régen megszállták az emberi értelmet, mélyre eresztették gyökerüket, és nemcsak az utat nehezítik meg az emberi elmének az igazsághoz, hanem, ha már nyitva áll is az út, újból felütik fejüket és hátráltatják a munkát a tudományok megújítása közben; ezért figyelmeztetni kell az embereket, hogy a lehetőséghez képest vértessék fel magukat ellenük.

39. Négyfajta ködkép tartja hatalmában az emberi elmét. Az érthetőség kedvéért a következő nevekkel ruháztuk fel őket: először a törzs ködképei; másodszer a barlang ködképei; harmadszor a piac ködképei; végül negyedszer a színpad ködképei.

40. A ködképek végleges szétosztatásának leghatékonyabb eszközei természetesen az igazi indukció útján alkotott fogalmak és axiómák*, de már az is nagy haszonnal jár, ha a ködképekre felhívjuk a figyelmet. Mégpedig azért, mert a ködképekről szóló tanításnak ugyanaz a szerepe a természet magyarázatában, ami a szofizmákról* szóló tanításnak a közönséges dialektikában*.

41. A törzs ködképei hozzátartoznak az emberi természethez, az emberek törzséhez, az emberi nemhez. Mert helytelen az az állítás, hogy az emberi érzékek a dolgok mértékei; éppen ellenkezőleg: mind az érzékek, mind az elme képzei az ember hasonlatosságára, nem a világegyetem hasonlatosságára jönnek létre. Az emberi értelem görbe tükre a tárgyak sugarainak: saját természetét a dolgok természetével összekeverve eltorzítja és meghamisítja a dolgokat.

42. A barlang ködképei az egyén, az ember ködképei. Az emberi természet általános tévedéseinek kivételül ugyanis mindenkinek megvan a maga egyéni ürege vagy barlangja, mely megtöri és beszennyezi a természet fényét aszerint, hogy kinek milyen az egyéni természete, milyen nevelésben részesült, kikkel érintkezik, mit olvas, kiket tisztel és csodál, milyen tekintélyeket ismer el, milyen éltető módon hatnak rá a benyomások, aszerint, hogy gondterhelt és elfogult lélekkel vagy háborítatlan, nyugodt szellemmel fogadja őket. Világos tehát, hogy az emberi lélek hajlandóságai egyénekenként igen változók, zavaró behatásoktól soha nem mentesek, és úgyszólván a véletlen uralkodik rajtuk. Helyesen mondja tehát Hérakleitosz, hogy az emberek a maguk kis világában keresik a tudást, és nem a nagy, közös világban.

43. Bizonyos ködképeket szinte az emberi nem kapcsolata és társas élete hoz létre, ezeket az emberek érintkezése és együttélése miatt a piac ködképeinek nevezzük. Az embereket ugyanis a beszéd gyűjti társaságba, a szavak viszont az átlagos felfogóképesség szerint alakulnak ki. Ezért a helytelenül és ügyetlenül kialakult szavak szembeötlő módon béklyóba verik az értelmet. Ezen a bajon mit sem enyhítenek a tudósok védekezéséppen alkotott meghatározásai és magyarázatai, sőt, épp a szavak tesznek erőszakot az értelmén, a szavak zavarnak össze mindent, és bonyolítják az embereket megszámlálhatatlan hiábavaló vitába és szöszaporításba.

44. Végül bizonyos ködképek különféle filozófiai dogmák vagy torz bizonyítási módszerek hibájából gyökeresedtek meg az emberi gondolkodásban. Ezeket a színház ködképeinek nevezzük, mert, véleményünk szerint, ahány filozófiai irány felmerült vagy polgárjogot nyert, ugyanannyi színdarab készült el és került bemutatásra, megannyi képzeletbeli és színpadra illő világ. Még hozzá nem is csupán a már meglévő vagy az ókori filozófiákról és szektákról állítjuk ezt, mivel számtalan ilyen színdarabot lehet kigondolni és tetszetős ruhába öltöztetni, hiszen a legkülönbözőbb tévedések eredhetnek csaknem azonos okokból. És nem csupán a filozófiai rendszerekről gondolkozunk így teljes egészükben, hanem a tudományok legtöbb elvéről és axiómájáról is, amelyek a hagyomány erejéből és hiteléből, valamint hanyagságból kaptak erőre.

48. Beszéltünk tehát a ködképek fajairól és hatásukról; ünnepélyes és állhatatos eltökéltséggel kell megtagadnunk és visszavernünk valamennyiüket, hogy nyűgeiktől megszabaduljon az értelem, mert az ember országa tudományon alapul, és nincs más kapuja, mint a mennyek országának, melybe nem léphetünk be, ha olyanok nem leszünk, miként a kisdetek.

Jegyzetek

indukció – következtetés egyes tényekből az általánosra
ködkép, idolum – téves meggyőződés, előítélet

axióma – alaptétel

szofizma – csupán látszólag helyes érvelés
dialektika – az érvelés tudománya

RENÉ DESCARTES (1596-1650): ÉRTEKEZÉS AZ ÉSZ HELYES VEZETÉSÉNEK ÉS A
TUDOMÁNYOS IGAZSÁG KUTATÁSÁNAK MÓDSZERÉRŐL (1637)
(részletek)

Kulcsszavak: metafizika, racionalizmus, ontológiai istenérv, szkepticizmus, szubsztancia

4. rész (részlet)

Nem tudom, szóljak-e első itteni elmélkedéseimről, mert annyira metafizikaiak, annyira szokatlanok, hogy talán nem lesznek mindenkinek ínyére. Mégis, hogy mindenki megítélhesse, elég erős alapra építettem-e, kénytelen vagyok valamilyen módon róluk szólni. Régóta észrevettem, hogy erkölcsi dolgokban olykor nagyon bizonytalan nézetek után kell indulnunk, mintha kétségbevonhatatlanok volnának. Minthogy azonban akkoriban csak az igazság kutatásának akartam élni, úgy gondoltam, hogy épp az ellenkezőt kell tennem: el kell vetnem mint feltétlen hamisat mindazt, amiben csak a legkisebb mértékben is kételkedhetem, hogy lássam, nem marad-e végül valami a meggyőződésemben, ami teljesen kétségbevonhatatlan. Így, mivel érzékeink némelykor megcsalnak bennünket, fel akartam tenni, hogy semmi sem olyan, amilyennek érzékeink mutatják. S mivel vannak emberek, akik még a geometria legegyszerűbb tárgyaira vonatkozóan is tévednek okoskodásaikban, és hamis következtetéseket vonnak le, azért – magamról is úgy ítélve, hogy éppúgy tévedhetek, mint bárki más – elvettem mint hamisat mindazokat az érveléseket, amelyeket azelőtt bizonyításoknak vettem. Végül pedig azt gondoltam, hogy ugyanazok a gondolatok, amelyeket ébrenlétünkben gondolunk, álmunkban is jelentkezhetnek anélkül, hogy ebben az esetben csak egy is közülük igaz volna. Ezért elhatároztam, hogy felteszem: mindazok a dolgok, amelyek valaha is bejutottak elmémbe, nem igazabbak, mint álmaim csalo képei. De csakhamar láttam, hogy mialatt így mindent hamisnak akartam felfogni, szükségképp kellett, hogy én, aki ezt gondoltam, legyek valami. S mivel észrevettem, hogy ez az igazság: *gondolkodom, tehát vagyok* olyan szilárd és olyan biztos, hogy a szkeptikusok legtúlzóbb feltevései sem képesek azt megingatni, azért úgy gondoltam, hogy aggály nélkül elfogadhatom a filozófia amaz első elvének, amelyet kerestem.

Azután figyelmesen megvizsgáltam, mi vagyok én. Láttam, hogy el tudom képzelni: nincs testem, nincs világ és nincs tér, amelyben vagyok. De azért azt nem tudom elképzelni, hogy magam nem vagyok; ellenkezőleg, éppen abból, hogy azt gondolom, hogy más dolgok igazságában kételkedem, egészen világosan és bizonyosan az következik, hogy én vagyok. Ellenben mihelyt csak megszűntem volna gondolkodni, nem volna semmi alapom azt hinni, hogy vagyok, még ha igaz volna is minden egyéb, amit valaha képzeltem. Ebből felismertem, hogy olyan szubsztancia vagyok, amelynek egész lényege vagy természete nem egyéb, mint gondolkodás, amelynek, hogy létezzék, nincs szüksége semmiféle helyre, s amely nem függ semmiféle anyagi dologtól. Úgyhogy ez az én, azaz a lélek, amely által az vagyok, ami vagyok, teljességgel különbözik a testtől, sőt, könnyebben is lehet megismerni, mint a testet, s még akkor is egészen az volna, ami, ha a test nem léteznék.

Ezután általánosságban azt vettem szemügyre, mi szükséges ahhoz, hogy valamely tétel igaz és bizonyos legyen. Miután ugyanis az imént találtam egy tételt, amelyről tudtam, hogy ilyen, úgy gondoltam, hogy azt is tudnom kellene, miben áll ez a bizonyosság. Észrevettem, hogy ebben a tételben: *gondolkodom, tehát vagyok* csak egy dolog az, ami meggyőz e tétel igazságáról, ti. az, hogy nagyon világosan belátom: ahhoz, hogy gondolkodjunk, léteznünk kell. Ebből pedig azt a következtetést vontam le, hogy általános szabályul fogadhatom el: mindazt, amit egészen világosan és egészen elkülönítetten látunk be, igaz; és csak az okoz némi nehézséget, hogy felismerjük, mely dolgok azok, amelyeket elkülönítetten fogunk fel.

Ezután arról elmélkedve, hogy kételkedem, tehát hogy lényem nem egészen tökéletes – mert azt világosan láttam, hogy a megismerés nagyobb tökéletesség, mint a kételkedés – azt kérdeztem magamtól, hogyan jutottam egy nálam tökéletesebb dolog gondolatára, s evidens módon felismertem, hogy az csak olyan természetű dologtól származhatik, amely valóban tökéletesebb nálam. Mert hogy honnan származnak több más külső dologra, pl. az égre, a földre, a fényre, a hőre és ezer másra vonatkozó gondolataim, azt nem volt nehéz megtudnom; hiszen nem láttam bennük semmit, ami őket látszólag fölém helyezné, s így azt hihettem, hogy ha igazak, természetemtől függenek, amennyiben az rendelkezik valamilyen tökéletességgel; ha pedig nem igazak, akkor a semmitől kaptam őket, azaz hogy azért vannak bennem, mert lényem hiányos. De másképp áll a dolog egy nálam tökéletesebb lény ideájával kapcsolatban. A semmitől nem kaphattam ezt az ideát, az nyilvánvaló volt; mivel pedig az, hogy a tökéletesebb a kevésbé tökéletesből következzen és tőle függjön, nem kisebb ellentmondás, mint az, hogy valami a semmiből származik, ennél fogva magamtól sem kaphattam amaz ideát. Így tehát csak

az marad hátra, hogy olyan természetű dolog helyezte belém, amely valóban tökéletesebb nálam, sőt, amelyben megvan mindaz a tökéletesség, amelyről csak ideám lehet, azaz hogy egy szóval mondjam: amely Isten.

Visszatérve egy tökéletes lényre vonatkozó képzetem vizsgálatára, azt találtam, hogy ez az idea olyképpen foglalja magában a létezést, mint ahogyan a háromszög képzete magában foglalja azt, hogy három szöge egyenlő két derékszöggel. Ennélfogva az, hogy Isten, ez az annyira tökéletes lény van, vagyis létezik, olyan bizonyos, mint bármely geometriai bizonyítás.

Miután Isten megismerése meggyőzött bennünket e szabály helyességéről, könnyű belátni, hogy álmképeink, melyeket alvás közben képzelünk, nem ingathatják meg hitünket éber gondolataink igazságában. Ami álmaink legközönségesebb tévedését illeti, hogy ugyanúgy tüntetnek fel előttünk dolgokat, mint külső érzékeink, nem baj, ha bizalmatlanokká leszünk az ilyen ideák igazságával szemben, mert ezek ébrenlétünkben is gyakran megcsalnak bennünket: a csillagok vagy más igen távoli testek sokkal kisebbnek látszanak, mint amilyenek. Akár ébren vagyunk, akár álmodunk, mindig csak értelmünk evidenciájában szabad bízunk. S jól megjegyzendő, hogy értelmünket mondom, nem pedig képzeletünket vagy érzékeinket. Mert ha nagyon világosan látjuk is a Napot, azért mégsem szabad azt hinnünk, hogy csak akkora, amilyenek látjuk. S igen határozottan képzelhetünk oroszlánfőt kecske testén anélkül, hogy azt kellene következtetni, ilyen szörnyeteg létezik a világon. Mert az értelem nem azt mondja nekünk, hogy amit így látunk vagy képzelünk, egyszersmind valóságos, de azt igenis mondja, hogy minden ideánknak vagy fogalmunknak kell hogy valamilyen igazságalapja legyen, mert különben lehetetlen volna, hogy Isten, aki egészen tökéletes és igazságszerető lény, belénk helyezte volna. Mivel pedig okoskodásaink sohasem olyan evidensek és teljesek az álomban, mint az ébrenlétben, bár ideáink ilyenkor néha éppolyan elevenek, azért értelmünk azt is mondja, hogy gondolataink nem lehetnek ugyan mind igazak – mert nem vagyunk egészen tökéletesek –, de azt, ami igazság bennünk, éber gondolatainkban találhatjuk meg.

2. rész (részlet)

Azt gondoltam, hogy a logika sok szabálya helyett beérem a négy következővel, feltéve, hogy szilárdul és állhatatosan el vagyok tökéelve, hogy egyetlenegyszer sem véték ellenük.

Az első az volt, hogy soha semmit ne fogadjak el igaznak, amit nem evidens módon ismertem meg annak; azaz gondosan kerüljek minden elhamarkodást és elfogultságot, és semmivel többet ne foglaljak bele ítéleteimbe, mint ami oly világosan és elkülönítetten áll elmém előtt, hogy nincs okom kétségbe vonni.

A második az volt, hogy a vizsgálódásaimban előforduló minden problémát annyi részre osszam, ahányra csak lehet és ahányra a legjobb megoldás szempontjából szükség van.

A harmadik az, hogy bizonyos rendet kövessek gondolkodásomban, mégpedig olyképp, hogy a legegyszerűbb és legkönnyebben megismerhető tárgyakkal kell kezdenem, hogy aztán lassan, fokozatosan emelkedjem fel az összetettebbek ismeretéhez; s még azok között is fel kell tételezzek bizonyos rendet, amelyek nem magától értődően következnek egymás után.

Az utolsó pedig az, hogy mindenütt teljes felsorolásokra és általános áttekintésekre törekedjem, s így biztos legyek abban, hogy semmit ki nem hagytam.

Azok a hosszú, egészen egyszerű és könnyű okorok, amelyekkel a geometerek szoktak élni, hogy eljussanak legnehezebb bizonyításaikhoz, azt a gondolatot keltették bennem, hogy az emberi megismerés körébe eső összes dolog ugyanilyen módon követi egymást, s ha mindig csak arra vigyázunk, hogy ne fogadjunk el igaznak olyasmit, ami nem az, s megtartsuk a rendet, amelyre az egyiknek a másiktól való lezármaztatásához szükség van, akkor nem lehet olyan távoli dolog, hogy végül el ne jussunk hozzá, sem pedig olyan rejtett, hogy azt végül fel ne fedezzük.

6. rész (részlet)

Sohasem voltam nagyra gondolataimmal; s amíg csak annyi hasznát vettem módszeremnek, hogy kielégített az elméleti tudományok körébe eső néhány nehézségre vonatkozóan, vagy megpróbáltam erkölcsi magatartásomat az általa tanított elvek értelmében szabályozni, addig nem éreztem kötelességemnek, hogy írjak is róla valamit. Ámbár elmélkedéseim nagyon tetszettek nekem, mégis úgy gondoltam, hogy másoknak is vannak elmélkedéseik, s ezek talán még jobban tetszenek önekik. Amikor azonban a fizikában néhány általános fogalomra tettem szert, és elkezdtem őket különböző részleges kérdésekben kipróbálni, s észrevettem, mily messzire vihetnek bennünket, s mennyire különböznek az eddig használt elvektől, úgy véltem, nem szabad őket rejtegetnem, hacsak nem akarok nagyot véteni ama

törvény ellen, amely arra kötelez bennünket, hogy tőlünk telhetően az emberek közös jólétén fáradozzunk. Mert fogalmaim megmutatták nekem, hogy el lehet jutni olyan ismeretekhez, amelyek rendkívül hasznosak az életben, s hogy ama spekulatív filozófia helyett, amelyet az iskolákban tanítanak, lehet találni egy gyakorlati filozófiát, amely által oly alaposan ismerjük meg a tűz, a víz, a levegő, a csillagok, az égboltozat és a bennünket környező egyéb dolgok erejét és működését, mint ismerjük mesterembereink különböző tevékenységeit, úgyhogy felhasználhatók mindarra, amire alkalmasak, s ezzel a természetnek mintegy uraivá és birtokosaivá válhatnánk. Ez nemcsak végtelen sok olyan eszköz kitalálása szempontjából kívánatos, amely lehetővé teszi, hogy minden fáradság nélkül élvezzük a föld gyümölcseit és minden rajta található kényelmet, hanem főképpen az egészség megóvása végett is, mert ez kétségtelenül legelső javunk, s a földi élet minden más javának alapja; még a szellem is annyira függ a test vérmérsékletétől és szerveinek állapotától, hogy véleményem szerint, ha lehetséges valamilyen eszközt találni, amely általában okosabbakká és ügyesebbekké teheti az embereket, mint eddigelé voltak, azt csak az orvostudományban kereshetjük. A mostan dívó orvostudományban persze kevés olyan dolog van, amely ilyen figyelemre méltó haszonnal járna. Nem akarom becsülni ezt a tudományt, de biztos vagyok benne, hogy senki sem tagadja, még az sem, akinek az orvostudomány a hivatása, hogy amit belőle tudunk, majdnem semmi ahhoz képest, amit még nem tudunk, s hogy végtelen sok bajtól szabadulhatnánk meg, mind testi, mind lelki bajoktól, talán még az aggkori elgyengüléstől is, ha eléggé ismernénk a bajok okait és mindazokat a gyógyszereket, a melyekkel a természet megajándékozott bennünket.

BLAISE PASCAL (1623-1662): GONDOLATOK
(részletek)

Kulcsszavak: metafizika, racionalizmus, szkepszis, vallásfilozófia

72. Vizsgálja tehát az ember az egész természetet a maga fenséges és teljes nagyszerűségében, fordítsa el tekintetét az őt körülvevő alantas tárgyaktól! Nézze ezt a ragyogó fényt, amely örök lámpásként világítja meg a mindenséget, s amikor a földet már csak pontnak látja e csillag leírta hatalmas körpályához viszonyítva, ámulva vegye észre, hogy ez a hatalmas körpálya maga is csupán finom hegyű ceruzával felrajzolt pont ahhoz képest, amelyet az égbolton keringő csillagok írnak le. De ha a látás itt megtorpan is, képzelete azért szálljon csak tovább, előbb fog belefáradni a természet felfogásába, mint a természet a felfognivaló nyújtásába. Ez az egész látható világ csupán észrevehetetlen pont a természet dús keblén. Nincs gondolat, amely meg tudná közelíteni. Hiába csigázzuk képzeleteinket, tágítjuk ki őket az elképzelhető tereken túlra, csak atomokat szül képzeletünk a dolgok valósága helyett. Olyan gömb ez, amelynek a középpontja mindenütt van, a kerülete sehol. Egyszóval: Isten mindenható voltának az a legnagyobb érzékelhető jellemvonása, hogy gondolatában elvész képzeletünk. Majd önmagához megtérve vegye észbe az ember, micsoda ő ahhoz viszonyítva, ami van; értse meg, hogy a természet e félreeső zugában eltévedt lény; aztán a lakásául szolgáló kis odúból – értem ezen a Világmindenséget – tanulja meg helyesen értékelni a földet, a birodalmakat, a városokat és önmagát. Mi az ember a végtelenségben?

De hogy egy másik, éppily ámulatba ejtő csoda táruljon fel előtte, kutasson az általa ismert legkisebb dolgokban. Fedezzen föl az atka parányi testében e testnél is összehasonlíthatatlanul kisebb részeket, lábakat ízületekkel, a lábokban ereket, az erekben vért, a vérben nedveket, a nedvekben cseppeket, majd ossza tovább ez utóbbiakat, és minden erejét megfeszítve igyekezzék a végére járni e gondolatsornak, s aztán tárgyául azt a végső valamit tegyük meg, amelyhez el tud jutni; nyilván azt fogja hinni, hogy eljutott a természet végső parányához. Én azonban még ebben is egy újabb feneketlen mélységet akarok megmutatni neki. Nemcsak a látható világmindenséget szándéksom feltárni előtte, hanem azt a mérhetetlenséget is, amelyet e kicsinyke atomon belül alkothat magának a természetről. Fedezzen fel benne is végtelen sok világot, mindegyiket saját égbolttal, bolygókkal, földdel, amelyek úgy aránylanak egymáshoz, mint a látható világmindenségben; a földön állatokat és végezetül atkákat, s ezekben ugyanazt, amit az elsők tártak elébe, s aztán a többiben is ugyanaztelve, vég nélkül, megállás nélkül, ámuljon el a csodáktól, amelyek a maguk kicsinységében éppoly bámulatosak, mint amilyenek nagyságukban a másikkal; mert ki ne csodálná, hogy testünk, amelyik az imént még észrevehetetlen volt a világmindenségben, felfedezhetetlen a minden öln, most meg kolosszus, egy egész világ, vagy inkább minden ahhoz a semmihez viszonyítva, ameddig az ember már el sem tud jutni.

Aki így látja magát, megrémül önmagától, s ráeszmélve, hogy természet adta tömegével a végtelenség és a semmi két feneketlen mélysége között lebeg, remegve tekint majd e csodákra; és én bizonyos vagyok benne, hogy kíváncsisága csodálatra fordul, és hajlandóbb lesz némán szemlélni, mint elbizakodottan kutatni őket. Mert végre is mi az ember a természetben? Semmi a végtelenséghez, minden a semmihez viszonyítva, közép a semmi és a minden között. Végtelen messze van tőle, hogy felfogja a szélsőségeket, a dolgok végcélja és lételve leküzdhetetlenül rejtve van számára egy áthatolhatatlan titokban, mert egyaránt képtelen meglátni a semmit, amelyből vétetett, és a végtelent, amelyben elmerül. Mi egyebet tehet hát azon kívül, hogy megsejt valami látszatot a dolgok közepéből, örökös reménytelenségben afelől, hogy megismerje lételevüket és céljukat?

A tanult elme megérti, hogy mivel a természet minden dolgokba beleírta a maga és teremtője képét, szinte valamennyiben megtalálható kettős végtelensége. Minden tudomány kutatási területe végtelen, mert ki vonja kétségbe, hogy például a mértan által felállítható tételek sora végtelenül végtelen? Princípiumai sokasága és finomsága folytán egyaránt végtelenek a tudományok; mert ki ne látná, hogy az utolsóként állított tételek nem önmaguktól helyesek, hanem másokra vezethetők vissza, ezek ismét másokra, és így kizárják egy utolsó lehetőségét? Mi azonban az elménkben utolsóként felmerültekkel úgy teszünk, mint az anyag terén, ahol oszthatatlan pontnak nevezzük azt, amelyen túl érzékeink többé már semmit sem ragadnak meg, jóllehet természeténél fogva az is végtelenségig osztható.

Ez tehát a mi igazi állapotunk; ez tesz bennünket képtelenné a biztos tudásra és az abszolút tudatlanságra. Egy széles középben lebegünk, mindig bizonytalanul és határozatlanul, az egyik végteltől a másik felé hanyódva. Mihelyt azt hisszük, hogy megkapaszkodhatunk és megállapodhatunk valami határpontra, már el is mozdul, elhagy bennünket; ha pedig utánamegyünk, kicsusszan kezünk közül, tovasiklik, örökös szökésben menekül előlünk. Semmi sem áll meg számunkra. Ez a mi természetes állapotunk, és ugyanakkor ez a legellentétebb is hajlamainkkal; égünk a vágytól, hogy szilárd talajra, valami végső és állandó alapra leljünk, olyan tornyot szeretnénk építeni rá, amely a végtelenig emelkedik, ám minden fundamentumunk összeroppan, s feneketlen mélység nyílik alattunk.

Ha az ember elsőül önmagát tanulmányozná, rájönne, mennyire képtelen önmagán túljutni. Hogyan is ismerhetné meg a rész az egészt? De talán arra fog törekedni, hogy legalább azokat a részeket ismerje meg, amelyek az ő mértékével arányosak. Csakhogy a világ részei egymással mind olyan viszonyban vannak, olyan láncolatot alkotnak, hogy, véleményem szerint, lehetetlenség megismerni az egyiket a másik és az egész nélkül.

194 (a) „Fogalmam sincsen róla, ki helyezett bele ebbe a világba, sem arról, mi ez a világ, és mi vagyok én magam; szörnyű bizonytalanságban vagyok minden felől; nem tudom, mi a testem, az érzékeim, a lelkem, azt sem, micsoda énemnek az a része, amelyik azt gondolja, amit mondok, amelyik mindenben, még önmagán is gondolkodik, de magát éppúgy nem ismeri, mint minden egyebet sem. Látom a világmindenség rettentő térségeit, amelyek körülölelnek, és én e roppant kiterjedés egy kis zugához vagyok láncolva anélkül, hogy tudnám, miért helyeztettem inkább ide, mint máshová, s az élnem adatott kevéske idő miért éppen az előttem is volt és utánam tovább folytatódó örökkévalóságnak erre a pillanatára lett kijelölve. Egyebet sem látok, csak végtelenségeket, amelyek úgy zárnak magukba, mint valami parányt, mint egy soha vissza nem térő pillanatig tartó árnyékot. Csak annyit tudok, hogy nemsokára meg kell hálnom, de éppen ez az elkerülhetetlen halál az, amit a legkevésbé ismerek.”

206. E végtelen térségek örök hallgatása rettegéssel tölt el.

139. *Szórakozás* – Elgondolkoztam néha az emberek különféle lázas tevékenységén, azokon a veszedelmeken és gyötrelmeken, amelyeknek a királyi udvarban, a hadakozásban teszik ki magukat, amelyekből annyi civakodás, indulat, vakmerő és gyakran balul kiütő vállalkozás stb. származik, és ráeszméltem, hogy minden bajuknak egy a forrása: nem tudnak nyugton megülni a szobájukban. Ha a megélhetéséhez elegendő vagyonnal rendelkező ember örömét lenné otthonában, nem szállna tengerre, nem indulna várakat ostromolni. Csak azért vásárolnak maguknak drága pénzen rangot a hadseregben, mert elviselhetetlennek éreznék, hogy ne mozduljanak ki városukból; a társaságot és a kártya okozta szórakozást is csak azért hajszolják, mert nem képesek örömet lelni az otthon ülésben.

Mikor azonban mindezt jobban végiggondoltam, és meglelve minden bajunk forrását meg akartam keresni az okát is, arra jöttem rá, hogy van ennek egy nagyon is valóságos oka, mégpedig a mi gyarló és halandó állapotunk természetes nyomorúsága, amelybe ha alaposan belegondolunk, semmi sem képes megvívástalni bennünket.

Bármilyen állapotot képzeljünk el magunknak, ha számba vesszük a számunkra elérhető földi javakat, a királyi méltóság a legszebb a világon, és akárhogy vélekedjünk is róla, minden vonzó élvezet együtt jár vele. De ha a király nem talál magának szórakozást, és ideje van elgondolkodnia rajta, mi is ő

voltaképpen, akkor ez a bágyadt boldogság nem fog neki elég lelkierőt adni, ezért szükségszerűen az öt fenyegető veszélyekre és a bekövetkező lázadásokra terelődik a figyelme, majd végezetül az elkerülhetetlen halálra és betegségekre; úgyhogy, ha hiányzik neki az, amit szórakozásnak szoktunk nevezni, boldogtalan lesz, boldogtalanabb még legalacsonyabb alattvalójánál is, aki játékkal és szórakozásokkal tölti idejét.

Ezért oly keresett a kártya, a nők társasága, a hadakozás, a magas hivatalok. Nem mintha valóban létezne boldogság, mintha azt képzelné bárki, hogy az igazi boldogság a kártyán nyerhető pénz birtoklása vagy a felhajsolt nyúl: hiába is kínálnák neki, nem kérne belőle. Nem ezt a langyos és békés életet keressük, amelyik módot ad rá, hogy boldogtalan állapotunkkal foglalkozzunk, nem is a hadakozás veszélyeit vagy a magas tisztségekkel járó kellemetlenségeket, hanem a gürcölést, amely másfelé tereli figyelmünkét, és elszórakoztat bennünket. Ez a magyarázata annak is, miért szeretjük jobban a vadászatot, mint a zsákmányt.

171. *Nyomorúság* – Nyomorúságainkban egyetlen dolog nyújt vigasztalást, a szórakozás, és mégis ez a mi legnagyobb nyomorúságunk. Mert főleg ez akadályoz meg bennünket abban, hogy magunkkal foglalkozzunk, és sodor észrevétlenül vesztünkbe. Nélküle unalomban élnénk, de ez az unalom arra ösztönözné bennünket, hogy valami biztosabb, tartalmasabb módját keressük elűzésének. A szórakozás azonban elmulatlat, és észrevétlenül vezet a halálba.

347. Nádszál az ember, semmi több, a természet leggyengébbike; de gondolkodó nádszál. Nem kell az egész világmindenségnek összefognia ellene, hogy összezúzza: egy kis pára, egyetlen csepp víz elegendő hozzá, hogy megölje. De még ha eltaposná a mindenség, akkor is nemesebb lenne, mint a gyilkosa, mert ő tudja, hogy meghal; a mindenség azonban nem is sejti, hogy mennyivel erősebb nála.

Tehát minden méltóságunk a gondolkodásban rejlik. Belőle kell nagyságunk tudatát merítenünk, nem a térből és az időből, amelyeket nem tudhatunk betölteni. Igyekezünk hát helyesen gondolkozni: ez az erkölcs alapelve!

194. (b) ...Mielőtt harcba szállnak ellene, legalább ismerjék meg, milyen az a vallás, amely ellen harcolnak. Ha ez a vallás azzal büszkélkednék, hogy világos tudása van Istenről, és hogy e tudása bizonyos, nincs benne semmi homály, akkor elég volna azzal érvelnünk, hogy a világon semmi olyat nem látunk, ami ennyire nyilvánvaló módon mutatná nekünk Istent. Mivel azonban, éppen ellenkezőleg: azt mondja, hogy az emberek homályban élnek, Istentől távol, aki elrejtőzködött megismerésük elől, és aki így is nevezi magát a Szentírásban: *Deus absconditus* *, s mivel, végül, egyaránt igyekszik világossá tenni e két dolgot: hogy ti. Isten érzékelhető jeleket adott nekünk az Egyházban, amelyek segítségével felismerhetik az őt őszintén keresők, de ugyanakkor mégis úgy elrejtette őket, hogy csak azok ismerik őt fel, akik tiszta szívéből keresik...

Jegyzet: Deus absconditus – rejtőzködő Isten (Ézsaiás 45.15)

JOHN LOCKE (1632-1704): ÉRTEKEZÉS AZ EMBERI ÉRTELEMRŐL (1690) (részletek)

Kulcsszavak: ismeretelmélet, empirizmus

Mit jelent az idea kifejezés? Ez a műszó nézetem szerint a legalkalmasabb mindannak megnevezésére, amit az ember gondol, bármi legyen is gondolkodásának tárgya, ezzel szoktam kifejezni mindazt, amit káprázaton, fogalmon vagy bármi máson értünk, ami az elmét gondolkodás közben foglalkoztatja. Azt hiszem, mindenki hozzájárul ahhoz a megállapításomhoz, hogy ilyen ideák vannak az emberek elméjében; mindenki rájuk talál önmagában, és mások szavai és tettei mindenkit meggyőznek arról, hogy a többi emberek is előfordulnak.

Az idea a gondolkodás tárgya. Minden ember tudatában van annak, hogy gondolkodik, és hogy a gondolkodás közben elméje a benne levő ideákkal foglalkozik, tehát kétségtelen, hogy az ember elméjében különféle ideák vannak, olyasmik, mint amelyeket ezek a szavak fejeznek ki: fehérség, keménység, édesség, gondolkodás, mozgás, ember, elefánt, hadsereg, ittasság és egyebek. Elsősorban tehát azt kell kutatnunk, hogy az emberek miképpen jutnak hozzájuk.

Minden idea érzékelésből vagy reflexióból származik. Tegyük fel tehát, hogy az elme, ahogy mi mondjuk, fehér lap, amelyre semmi sincs írva, ideák nélkül való. Hogyan telik meg? Hogyan válik

birtokosává annak az óriási tárháznak, amellyel az ember szorgos és korlátlan képzelete ajándékozta meg majdnem vég nélküli változatosságban? Honnan veszi mindehhez az észnek és a tudásnak anyagát? Erre egyetlen szóval felelek: tapasztalásból; ezen alapul minden tudásunk, és végeredményben ebből is származik. Külső, érzékelhető tárgyakra vagy elménk belső műveleteire irányított megfigyelésünk, saját percepcióink* és reflexióink* révén látja el értelmünket a gondolkodásnak mindezzel az anyagával. Ez tudásunk két forrása; minden birtokunkban levő és minden természetszerűleg birtokunkba vehető idea ezekből fakad.

Az érzékelés tárgyai: ideáink egyik forrása. Érzékeink egyes érzékelhető tárgyakkal jutnak érintkezésbe, s a dolgokról az elmének különböző határozott percepciókat szállítanak ama különböző módoknak megfelelően, melyekkel a tárgyak rájuk hatnak; így jutunk a sárga, a fehér, a meleg, a hideg, a lágy, a kemény, a keserű, az édes ideáihoz és mindazokhoz az ideákhoz, amelyeket érzékelhető tulajdonságoknak nevezünk. Amikor ezekről azt mondom, hogy az érzékek szállítják őket az elmének, úgy értem, hogy az érzékek a külső tárgyakkal szállítják az elmének azt, ami benne azokat a percepciókat kelti. A birtokunkban levő ideák legtöbbször ezen gazdag forrását, amely teljesen érzékeinktől függ, és rajtuk keresztül vezet az értelemhez, érzékelésnek nevezem.

Elmének műveletei: a másik forrásuk. A másik forrás, amelyből a tapasztalás az értelmet ideákkal látja el, saját elménk bensőiben végbemenő műveleteinek percepciója, amikor az elme a birtokában lévő ideákkal foglalkozik. Mihelyt az elme odáig jut, hogy ezekre a műveletekre reflektál és gondolkodik rajtuk, e műveletek az értelmet egy másik ideacsoporttal látják el, ezek az ideák külső dolgokból nem származhatnak. Ilyenek a percepció, gondolkodás, kételkedés, elhívés, okoskodás, tudás, akarás és elménk összes különböző tevékenysége. Amikor ezeket tudatosítjuk és önmagunkban megfigyeljük, különálló ideák gyanánt fogadjuk őket értelmünkbe ugyanúgy, ahogyan az előbbieket az érzékeinkre ható testektől kaptuk. Ez az ideaforrás minden embernek egészen belső sajátja. Bár nem érzék, mert a külső tárgyakkal semmi dolga sincsen, mégis nagyon hasonló az érzékhez, és helyes volna belső érzéknek nevezni. Azonban míg amant a forrást érzékelésnek neveztem, emezt reflexiónak mondom, mert az ideák, amelyeket szolgáltat, kizárólag olyanok, aminek az elme úgy szerez, hogy önmagában végbemenő saját műveleteire reflektál. Ebben a tanulmányban reflexión tehát azt a tudomást értem, amelyet az elme saját műveleteiről és azoknak mikéntjéről szerez, és amelynek következtében e műveletekről az értelem ideák keletkeznek. Ez a kettő – ti. a külső, anyagi dolgok mint az érzékelés tárgyai, és saját elménk belső műveletei mint a reflexió tárgyai – szerintem az a kizárólagos kútforrás, amelyből összes ideánk ered. A műveletek szót itt értelembe használom, beleértem nemcsak az elmének az ideákra vonatkozó tevékenységét, hanem bizonyos fajta szenvedőleges érzelmi állapotokat is, amelyek néha belőle erednek, mint például valamely gondolatból fakadó elégedettséget vagy bántó érzést.

Ideáink és a testek tulajdonságai. Mindazt, amit csak az elme magában észrevesz, vagy ami észrehevésének, gondolkodásának vagy értelmének közvetlen tárgya, ideának hívom; és azt az erőt, amely elménkben ideát ébreszt, azon tárgy tulajdonságának nevezem, amelyben ez az erő lakik: így egy hógolyóban, amelynek ereje van arra, hogy bennünk a fehér, a hideg és a gömbölyű ideáját keltse, az ezeknek az ideáknak elmebeli felkeltésére szolgáló erőket úgy, amint azok a hógolyóban vannak, tulajdonságoknak, és úgy, ahogyan azok mint érzetek vagy észlelések értelmünkben vannak, ideáknak nevezem. Ha ezekről az ideákról olykor úgy beszélek, mintha magukban a dolgokban volnának, szeretném, ha úgy értenének, hogy azokra a tárgyakkal levő tulajdonságokra gondolok, amelyek bennünk ezeket az ideákat okozzák.

Elsődleges tulajdonságok az testekben. Az így tekintett tulajdonságok a testekben először is olyanok, hogy a testtől teljesen elválaszthatatlanok, akármilyen állapotban legyen is az a test; olyanok, hogy a test bármilyen módosulásokat és elváltozásokat szenved, bármiféle erőket is fejtettek ki vele szemben, azokat állandóan megtartja; és olyanok, hogy érzékeink állandóan rájuk találnak minden anyagrészcskében, amelynek elég nagy a térfogata ahhoz, hogy észrevehető legyen, és az elme elválaszthatatlannak találja minden anyagrészcskétől, még ha ez kisebb is annál, ami egymagában érzékelhető. Végy például egy búzamazgot, oszd el két részre, mindegyik résznek van még tömörsége, kiterjedése, alakja és mozgékonyasága. Oszd el újra, és még mindig megtartja ugyanezeket a tulajdonságokat; és így oszd tovább, míg a részek észrevehetetlenné válnak, akkor is kell, hogy megtartsa mindegyik mindezeket a tulajdonságokat. Mert a felosztás (ez minden, amit a malom vagy a mozsár, vagy bármely test tehet a másikkal, mikor azt érzékelhetetlen részekre bontja) nem veheti el soha a tömörséget, a kiterjedést, az alakot vagy a mozgást semmiféle testtől, csupán két vagy több különálló, szétválasztott anyagdarabot készít abból, ami az imént még csak egy volt. Mindezek a különálló darabok, amelyeket most megannyi különálló testnek tekintünk, a felosztás után bizonyos számot tesznek ki. Ezeket a test eredeti vagy

elsődleges tulajdonságainak hívom, amelyekről megfigyelhetjük, hogy egyszerű ideákat keltenek bennünk, mint tömörség, kiterjedés, alak, mozgás vagy nyugalom és szám.

A testek másodlagos tulajdonságai. Vannak olyan tulajdonságok, amelyek a tárgyban igazság szerint semmi egyebek, mint erők arra, hogy elsődleges tulajdonságaikkal, vagyis érzékelhetetlen kis részeiknek térfogatával, alakjával, elrendeződésével és mozgásával bennünk különböző érzeteket ébresszenek, mint színek, hangok, ízek stb. Ezeket másodlagos tulajdonságoknak hívom. Ezekhez volna hozzáadható egy harmadik fajta, amelyről elismert dolog, hogy pusztán erő, bár a tárgyban ugyanannyira valóságos tulajdonságokat kelt, mint azok, amelyeket, hogy a közönséges beszédmódhoz alkalmazkodjam, szintén tulajdonságoknak, de megkülönböztetésül másodlagos tulajdonságoknak nevezek. Mert a tűznek az az ereje, hogy a maga elsődleges tulajdonságaival a viaszban vagy az agyagban új színt vagy újfajta sűrűséget keltsen, ugyanannyira a tűzben levő tulajdonság, mint az az ereje, hogy bennem ugyanazokkal az elsődleges tulajdonságokkal, ti. észrevehetetlenül apró részecskéinek térfogata, elrendeződése és mozgása révén, a melegnek vagy az égetésnek előzőleg még nem érzett új ideáját vagy érzetét ébressze.

Az elsődleges tulajdonságok ideái hasonmások, a másodlagosakéi nem. Ebből könnyű azt a következtetést levonni, hogy a testek elsődleges tulajdonságainak ideái a testekhez hasonlítanak, mintaképek magukban a testekben valósággal megvannak; de azok az ideák, amelyeket bennünk ezek a másodlagos tulajdonságok keltenek, a testekhez semmiben sem hasonlítanak. Magukban a testekben semmi sincsen, ami ideájukhoz hasonló volna. A testekben, amelyeket róluk elnevezünk, csupán az erő van meg arra, hogy azokat az érzeteket bennünk fölkeltsék; és ami az ideákban édes, kék vagy meleg, az a testekben csupán az észrevehetetlen részecskék bizonyos térfogata, elrendeződése és mozgása magukban a testekben, amelyeket az ideák neveivel nevezünk.

Példák. A lángot melegnek és fényesnek mondjuk, a havat hidegnek és fehérnek azokról az ideákról, amelyeket bennünk ébresztenek; ezeket a testekben levő tulajdonságokat általában azonosnak tartják a bennünk levő ideáikkal, egyiket a másik tökéletes hasonmásának, úgyszólván tükörképének vélik; és a legtöbb ember nagyon különcködőnek tekintené azt, aki másképpen beszélne. Pedig mégis, ha valaki tekintetbe veszi, hogy ugyanaz a tűz, amely egy bizonyos távolságból a meleg érzetét kelti, nagyobb megközelítéskor ettől egészen különböző érzetet, fájdalmat okoz, annak meg kellene gondolnia, mi oka van azt mondani, hogy a meleg ideája, amelyet benne a tűz ébresztett, ténylegesen benne van a tűzben, és a fájdalom ideája, amelyet ugyanolyan módon ugyanez a tűz keltett benne, már nincs a tűzben. Miért van a fehérség és a hidegség a hóban, és a fájdalom nincs ott, amikor a hó kelti bennünk ezt az ideát is, azt is; s nem képes őket másképpen kelteni, mint szilárd részeinek térfogatával, alakjával, számával és mozgásával?

Csak az elsődlegesek ideái léteznek valóságosan. A tűz vagy a hó részeinek sajátos térfogata, száma, alakja és mozgása valóban a tűzben és a hóban van, akár észreveszi azokat valaki érzékeivel, akár nem, tehát valóságos tulajdonságoknak nevezhetők, mert azokban a testekben valósággal megvannak. De a fény, hő, fehérség vagy hidegség nincs valóságosan bennük. Vedd el belőlük az érzetet, ne engedd, hogy a szem fényt vagy színeket lásson, a fül hangokat halljon, ne ízleljen az íny, ne szagoljon az orr – és minden szín, íz, illat és hang mint külön idea eltűnik, megszűnik, visszatér okaiba, vagyis a részek térfogatába, alakjába és mozgásába.

Jegyzetek
percepció – észlelés

reflexió – önmegfigyelés, elmélkedés, saját
gondolatainkról való gondolkodás

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646-1716): A TERMÉSZET ÉS A KEGYELEM ÉSSZERŰEN
MEGALAPOZOTT ELVEI (1710)
(részletek)

Kulcsszavak: racionalizmus, metafizika

1. A *szubsztancia** cselekvésre képes létező. Vagy egyszerű, vagy összetett. Egyszerű szubsztancia az, amelynek nincsenek részei. Az összetett szubsztancia egyszerű szubsztanciák vagy *monaszok* halmaza. A monasz görög szó, mely egységet jelent, vagyis azt, ami egy. Az összetett szubsztanciák vagy testek: sokaságok; az egyszerű szubsztanciák, az élőlények, a lelkek, a szellemek pedig: egységek. És mindenütt kell hogy legyenek egyszerű szubsztanciák, mert az egyszerűek nélkül nem volnának összetettek;

következésképpen az egész természet telve van élettel.

2. A monaszok, mivel nincsenek részeik, nem alkothatók és nem is semmisíthetők meg. Természetes úton nem kezdődhetnek és nem is érhetnek véget, következésképpen addig tartanak, ameddig a világegyetem, amely változik ugyan, de nem pusztul el.

3. A természetben minden telítve van. Mindenütt vannak egyszerű szubsztanciák, amelyeket valószínűleg elválasztanak egymástól sajátos cselekvéseik, amelyek állandóan változtatják vonatkozásaikat; és minden egyszerű szubsztanciát vagy kitüntetett monaszt – amely egy összetett szubsztancia (például egy állat) középpontja és egységességének az elve – más monaszok végtelen sokaságából összetevődött tömeg vesz körül; e monaszok alkotják a középponti monasz tulajdon testét, és ennek affekciói* szerint jeleníti meg, mint valami középpontban, a rajta kívül levő dolgokat a középponti monasz. Ez a test szerves, lévén egyfajta automata, vagyis természetes gépezet, amely nemcsak egészében, hanem legkisebb észlelhető részeiben is gép. Minthogy a világ telítettsége következtében minden összefügg mindennel, és mivel minden egyes test hat minden más testre (többé vagy kevésbé, a távolságtól függően), és elszorítja annak visszahatását, ebből következik, hogy minden egyes monasz élő tükör, amely belső tevékenységgel felruházva jeleníti meg a világegyetemet a maga nézőpontjából, és ugyanúgy szabályozott, mint maga a világegyetem. Ily módon a monasz percepciói és a testek mozgásai között mint a hatóokok rendszere és a célok rendszere között eleve elrendelt tökéletes összhang van. És ebben áll a lélek és a test megegyezése és fizikai egyesülése, anélkül, hogy az egyik meg tudná változtatni a másik törvényeit.

5. Az állatok percepciói között van valami kapcsolat, ami némiképp emlékeztet az észre: ez azonban csak a *tények* vagy hatások emlékének megőrzésén alapul, és semmi esetre sem az *okok* ismeretén. Ezért a kutya kerül a botot, amellyel megütötték; emlékezete ugyanis felidézi azt a fájdalmat, amelyet ez a bot okozott neki. És az emberek, amennyiben a tapasztalatra támaszkodnak, vagyis cselekedeteik háromnegyed részében, ugyanúgy cselekszenek, mint az állatok. Például számítunk rá, hogy holnap ismét felkel a nap, mert mindig így tapasztaltuk. Csakis a csillagász látja ezt előre az oka alapján, de még ez a jóslás is tévesnek fog bizonyulni, amikor megszűnik a nappal oka, amely korántsem örökkévaló. Az *igazi gondolkodás* azonban a szükségszerű vagy örök igazságoktól függ, amilyenek a logika, a számtan vagy a geometria igazságai, amelyek az ideák minden kétséget kizáró kapcsolatán és csalhatatlan következtetéseken alapulnak. Azokat az élőlényeket, amelyeknél nem találhatók ilyen következtetések, állatoknak nevezzük; azokat pedig, amelyek felismerik ezeket a szükségszerű igazságokat, értelmes lényeknek, lelküket pedig szellemnek nevezzük. A lelkek képesek önmagukra visszahajló szellemi aktusokra (reflexióra), és annak figyelembevételére, amit ének, szubsztanciának, léleknek, szellemnek, egyszóval anyagtalán dolognak és igazságoknak nevezünk. Ez tesz képessé bennünket a tudományokra, vagyis bizonyítható ismeretek szerzésére.

7. Mindaddig csak egyszerű fizikusok módjára beszéltünk, most viszont fel kell emelkednünk a *metafizikához*, s azt a nagy jelentőségű elvet kell alkalmaznunk, mely szerint *semmi sem történik elégséges alap nélkül*, vagyis semmi sem történik úgy, hogy aki eléggé ismeri a dolgokat, meg ne tudná adni az okot, amely elégséges annak meghatározására, hogy miért így állnak a dolgok és miért nem másképp. Ha felállítjuk ezt az elvet, akkor az első kérdés, amelyet jogosan felvethetünk, ez lesz: *miért van inkább valami, mint semmi?* A semmi ugyanis egyszerűbb és könnyebb, mint a valami. Sőt, ha feltesszük, hogy a dolgoknak létezniük kell, akkor meg kell tudnunk okolni, hogy *miért kell így létezniük* és nem másképp?

8. A világegyetem létezésének elégséges alapját nem találhatjuk meg az esetleges dolgoknak az egymásutánjában, vagyis a testekben és a lelkekben való ábrázolásaikban; az anyag ugyanis önmagában közömbös a mozgás vagy a nyugalom iránt, és ezért nem találhatjuk meg benne a mozgás okát. S noha az anyagban levő jelenlegi mozgás az előzőből származik, az pedig szintén egy előzőből, így nem jutunk előbbre, bármeddig megyünk is el, mert mindig megmarad ugyanaz a kérdés. Ezért annak az elégséges alapnak, amely nem szorul rá másik alapra, kívül kell lennie az esetleges dolgok egymásutánján, és olyan szubsztanciában kell lennie, amely oka azoknak, és maga szükségszerű létező, amely magában foglalja létezésének alapját; máskülönben sohasem volna az az elégséges alap, amelynél megállapodhatunk. És a dolgoknak ezt a végső alapját nevezzük *Istennek*.

9. Ennek az egyszerű, eredeti szubsztanciának kiválóképpen kell tartalmaznia azokat a tökéletességeket, amelyek okozataiban, a származtatott szubsztanciákban benne foglaltnak. Ezért lesz tökéletes a hatalma, a tudása és az akarata, vagyis mindenható, mindentudó és a legfőbb jószág. És mivel az *igazságosság* nem egyéb, mint a bölcsességgel összhangban levő jószág, ezért a legfőbb igazságosságnak is meg kell lennie Istenben. Az az ok, amely önmaga által hívta létre a dolgokat, egyszersmind létezésükben és működésükben önmagától való függésben is tartja őket.

10. Isten legmagasabb tökéletességéből következik, hogy létrehozván a világegyetemet, a lehető legjobb tervet választotta, amelyben a legnagyobb fokú változatosság párosul a legnagyobb fokú renddel: a lehető legjobban használta ki a teret, a helyet és az időt; a lehető legnagyobb hatást hozta létre a legegyszerűbb eszközökkel; a legtöbb erőt, a legtöbb tudást, a legtöbb boldogságot és jószágot osztotta szét a teremtmények között, amennyit csak a világegyetem megengedhetett. Isten értelmében ugyanis a lehetséges dolgok mind létezésre törekszenek, tökéletességük arányában, e törekvések eredménye tehát a tényleges világ kell hogy legyen, amely a lehető legtökéletesebb. Enélkül lehetetlen volna megokolni, miért alakultak a dolgok inkább így és nem másképp.

12. A legfőbb alkotó tökéletességéből nemcsak az következik, hogy az egész világegyetem rendje a lehető legtökéletesebb, hanem az is, hogy minden egyes élő tükörnek – amely a maga nézőpontjából jeleníti meg a világegyetemet –, vagyis minden egyes monasztnak, minden egyes szubsztanciális középpontnak a lehető legjobban szabályozott percepciói és törekvései vannak, amennyire csak összeegyeztethető ez a többivel. Ebből az is következik, hogy a *lelkek*, vagyis a leginkább uralkodó monaszok feltétlenül felébrednek a szendérgés állapotából, amelybe a halál vagy valami baleset juttatja őket.

14. Ami az eszes lelket vagy a szellemet illeti, ez nemcsak a teremtmények összességének tükré, hanem az istenség képmása is. A szellemnek nemcsak percepciója van Isten műveiről, hanem maga is létre tud hozni – igaz, kicsiben – valami hozzájuk hasonlót. Lelkünk ugyanis akaratos tevékenységében is teremtő, és felfedezvén a tudományokat, amelyeket követve Isten szabályozta a dolgokat (súly, mérték, szám stb. szerint) a maga hatáskörében és a maga kis világában utánozza azt, amit Isten tesz a nagy világban.

15. Ezért a szellemek – mind az emberek, mind a géniuszok szellemei – valamilyen közösségre lépnek Istennel az ész és az örök igazságok révén, s tagjai lesznek Isten országának, vagyis a legtökéletesebb államnak, amelyet a legnagyobb és legjobb uralkodó alkotott és kormányoz. Ebben az államban nincs büntetés nélkül, nincsenek jó cselekedetek arányos jutalom nélkül, és végre annyi az erény és a boldogság, amennyi csak lehetséges; és mindez nem a természet megbolygatása által valósul meg, mintha az, amit a lelkeknek készít Isten, megzavarná a testek törvényeit, hanem maguknak a természeti dolgoknak a rendje által, a természet és a kegyelem birodalma közötti előre megállapított harmóniának a következtében, amely minden időkre fennáll Isten mint alkotó és Isten mint uralkodó között, úgyhogy maga a természet vezet a kegyelemhez, a kegyelem pedig tökéletesíti a természetet azzal, hogy a maga szolgálatába állítja.

18. Azt is kijelenthetjük, hogy mostantól fogva Isten szeretete megismerteti velünk az eljövendő boldogság előízét. S noha ez a szeretet érdek nélküli, mégis maga szolgálja legfőbb javunkat és érdekünket, még akkor is, ha nem ezt keressük benne, és csakis az általa nyújtott gyönyörűségre vagyunk tekintettel, anélkül, hogy törődnénk azzal a haszonnal, amelyet hajt. Ez a szeretet ugyanis tökéletes bizalommal tölt el bennünket Alkotónk és Urunk jószága iránt, aminek gyümölcse az igazi lelki nyugalom, de nem a sztoikusok lelki nyugalma, akik elszánt béketúrést erőltetnek magukra, hanem az a jelenlegi elégedettség, amely még eljövendő boldogságunkat is biztosítja. És túl a jelenlegi gyönyörűségen, semmi sem lehet hasznosabb a jövőre, mert Isten szeretete reményeinket is betölti, és a legfőbb boldogság útjára vezet minket, mivel a világegyetemben levő tökéletes rend következtében minden a lehető legjobban van elrendezve, mind a közjó érdekében, mind pedig azoknak a legnagyobb egyéni haszna érdekében, akik erről meg vannak győződve, és elégedettek az isteni kormányzással, ami nem is hiányozhat azokból, akik tudják szeretni minden jónak a forrását.

Jegyzetek: affekció – itt: a külvilág felfogása

szubsztancia – végső létező, a tulajdonságok hordozója

DAVID HUME (1711-1776): TANULMÁNY AZ ERKÖLCS ALAPELVEIRŐL (1751)

Kulcsszavak: etika, empirizmus, erkölcsi érzék

Konklúzió (részletek)

A személyes érdem teljes egészében a *birtoklójára magára* vagy *másokra* nézve *kellemes* vagy *hasznos* lelki tulajdonságokból áll. Bármi is legyen az, amit valamiben értékesnek tartunk, természetességgel sorolja magát a *hasznos* és a *kellemes* megjelölése alá. Minden hasznos vagy kellemes dolog magának a *személynek* vagy *másoknak* a vonatkozásában bír ezekkel a tulajdonságokkal. Akárhogy

álljon is a kérdés a filozófiában, a mindennapi életben ezek az elvek burkoltan továbbra is tartják magukat, s a dicséret és kárhoztatás egyetlen másik témájához sem szoktunk folyamodni, amikor az emberi tettekről és viselkedésről mondunk dicshimnuszt vagy szatírárt, méltatást vagy korholást. Ha munka vagy élvezet, ügyködés vagy társalgás közben megfigyeljük az embereket, azt találjuk, hogy az iskolán kívül sosem jönnek zavarba e kérdést illetően. Mi lehetne természetesebb, mint például a következő párbeszéd: tegyük fel, valaki azt mondja egy másiknak, bizonyára nagyon boldog vagy, hogy Kleantészhez adtad a leányodat. Érdekes és emberséges férfi ő, s bárki, akinek dolga akadt vele, bizonyos a méltányos és kedves elbánást illetően. Én is gratulálok neked, mondja egy másik, a vőre vonatkozó ígéretes kilátások okán: lankadatlan szorgalma a törvények tanulmányozása terén, az emberekre és egyéb ügyekre vonatkozó gyors felfogása és korán szerzett tudása nagy megbecsülést és előmenetelt jósolnak neki. Meg vagyok lepve, mondja a harmadik, hogy Kleantészről mint a munka és a gyakorlat emberéről beszéltek. Nemrégiben egy nagyon vidám körben találkoztam vele, s ő volt a társalgás élete és lelke, ennyi szellemességet és jó modort, ennyi kedélyesen átadott eredeti tudást még sosem láttam senkiben. Még jobban csodálnátok, mondja a negyedik, ha közelebről ismernétek. Ama vidámság, amit megfigyelhettetek rajta, nem hirtelen társasági felvillanás, hanem végigvonul egész életvitelén, s örökös derűt ad tartásának, és nyugalmat lelkének. Nem kevés megpróbáltatáson esett át, szerencsétlenségen és veszélyeken egyaránt, de lelki nagyságával minden felülkerekedett. A kép, amit Kleantészről festettetek, urak, az maga a kifejtett erény, kiáltottam. Mindannyian hozzáadtatok egy ecsetvonást képéhez, s a filozófus a tökéletes erény mintájaként használhatná ezt a jellemet.

S mivel a magunk vagy mások számára hasznos vagy kellemes tulajdonságokat a mindennapi életben a személyes érdem részének tartjuk, ezért semmi más tulajdonságot nem fogunk elfogadni, amikor természetes, elfogulatlan értelmünkkel, a babona és a hamis vallás megtévesztő magyarázatait mellőzve ítélünk. Nőtlenység, böjtölés, bűnbánat, önsanyargatás, önmegtágadás, alázatosság, hallgatagság, magány és a többi szerzetesi erény: vajon miért vetik el ezeket mindenütt az érző emberek, ha nem azért, mert semmiféle célt nem szolgálnak, sem az emberek világi előmenetelét nem segítik, sem pedig a társadalom értékesebb tagjává nem teszik őt, ahogy a társaság szemében szórakoztatóvá sem, s a személyes élvezet erejét sem növelik? Éppenséggel azt vehetjük észre, hogy keresztezik mindeme kívánatos célokat, elsatnyítják az értelmet, megkeményítik a szívet, megzavarják a képzeletet, és megkeserítik a kedélyt. Joggal soroljuk hát őket az ellentétes oszlopba, és pedig a vétkek közé, mert semmiféle babonának nem lehet akkora hatalma, hogy a világi emberek körében teljesen kiirtsa a természetes érzületet.

Jelen elmélet előnyének tűnik, hogy nem bocsátkozik bele az emberi természet jóságának vagy önszeretetének *mértékéről* folytatott közönséges vitába. Céljaink szempontjából elegendő, ha annyit elismerünk, amennyit tagadni csak a legnagyobb képtelenségek árán lehetséges, hogy ugyanis valamennyi jóakarát bele van oltva keblünkbe, akármilyen csekély legyen is ez, s hogy az emberi faj iránti barátság szikrája, a galamblelkűség piciny részecskéje a farkassal és a kígyóval együtt jelen van alkatunkban. Tegyük fel akár, hogy ezek az érzetek mégoly gyengécskék is, hogy még a kéz vagy akár az ujj megmozdításához sem elegendők; mégis, elménk meghatározásait bizonyosan irányítaniuk kell, s ha minden más egyenlő, akkor hűvös előnyt adnak mindannak, ami hasznos és jótékony az emberiségre nézve, szemben azzal, ami kártékony és veszedelmes. Így hát azonnal előáll egy *erkölcsi megkülönböztetés*, a kárhoztatás és helyeslés általános érzete, valamiféle halovány hajlam az egyiknek a tárgyaira, és ezzel arányos viszolygás a másikéitól. S azok az okoskodók sem fognak megütközni a természetünkbe plántált gyöngécske erény hallatán, akik serényen hajtogatják az emberi faj alapvető önzését. Épp ellenkezőleg, azt találjuk, hogy egyformán készek mindkét tétel elfogadására, és szatirikus szellemük (merthogy inkább ilyennek tűnik, s nem romlottnak) természetszerűleg ad helyt mindkét véleménynek, amelyek erős és majdnem felbonthatatlan kapcsolatban állnak egymással.

A kapzsiság, nagyravágyás, hiúság és mindazok a szenvedélyek, amelyeket közönségesen (bár helytelenül) az *önszeretet* megjelölése alá sorolunk, itt kizáratnak az erkölcsök eredetére vonatkozó elméletünkben, és pedig nem azért, mert túl gyengék lennének, hanem mert irányuk nem megfelelő erre a célra. Az erkölcsök képzete valamiféle, az egész emberiség számára közös érzületet sugall, amely ugyanazt a tárgyat ajánlja általános helyeslésre, s minden embert vagy legalábbis legtöbbjüket egyetértésre bír az erre vonatkozó vélekedésekben és döntésekben. S olyan egyetemes és átfogó érzületet is sugall, amely kiterjed az egész emberiségre, s még a legtávolibb személy tetteit és viselkedését is magasztalás vagy korholás tárgyává teszi a helyesség megállapított szabályaival való egyezésük vagy eltérésük függvényében. E két szükséges feltétel kizárólag az emberségesség érzetéhez tartozik. A többi szenvedély a vágy és viszolygás, vonzalom és viszály erős érzelmeit kelti a keblekben, mégsem olyan közösek, sem annyira átfogóak, hogysem a kárhoztatás és helyeslés általános rendszerének és megállapodott

elméletének alapjául szolgálhatnának.

Ha valaki egy másik embert *ellenségének*, *vetélytársának*, *küzdőfelének* vagy *ellenfelének* nevez, akkor úgy értjük őt, mint aki az önszeretet nyelvét beszéli, s a saját meghatározott körülményeiből és helyzetéből fakadó, csak rá jellemző érzéseket fejez ki. De ha bárkire a *gonosz*, *gyűlöletes* vagy *romlott* jelzőket aggatja, akkor már más nyelvet beszél, s olyan érzéseknek ad hangot, amelyeket várakozása szerint a hallgatósága is oszt. Ekkor maga mögött kell hagynia önnön sajátos helyzetét, és a többiekkel közös nézőpontra kell helyezkednie. Az emberi alkat valamely egyetemes elvét kell megmozgatnia, olyan húrt kell megpendítenie, amellyel az egész emberiség összhangban együtt rezdül. Ha tehát annak kíván hangot adni, hogy ez az ember a társadalomra nézve veszedelmes tulajdonságokkal bír, akkor e közös nézőpontot választotta, és a minden ember számára többé-kevésbé közös emberségességi elvet érintette. Mindaddig, amíg az emberi szív összetétele a maihoz hasonlatos, sosem lesz teljességgel közömbös a közjó iránt, s a jellemek és modorok irányultsága sem fogja teljesen érintetlenül hagyni. S bár az emberségesség érzete tán nem olyan erős, mint a hiúságé és a nagyravágásé, mivel minden emberben fellelhető, csak ez lehet a morál vagy a kárhóztatás és magasztalás általános rendszerének alapja. Az egyik ember nagyravágásának tárgya nem egyezik a másikéval, s nem is fogja egyazon dolog vagy esemény mindkettejüket kielégíteni. Ezzel szemben az egyik ember embersége azonos mindenki máséval, s egyazon tárgy érinti meg e szenvedélyt minden emberben.

Azonban az emberségességből fakadó érzések nemcsak azonosak minden emberi lényben, s nem csupán ugyanazt a helyeslést és kárhóztatást eredményezik, de egyúttal ki is terjednek minden emberi lényre, s nem létezik olyan ember, akinek cselekedetei és jelleme ne volna általuk az összes többi ember kárhóztatásának vagy helyeslésének tárgya. Ezzel szemben a többi, közösen önzőnek nevezett szenvedély nemcsak eltérő érzéseket kelt minden egyénben annak sajátos helyzetétől függően, hanem egyszersmind az emberiség nagyobbik felét a legteljesebb közönnyel és érdektelenséggel szemléli. Aki méltat és magasztal engem, az legyezi hiúságomat, míg aki megvetésének ad hangot, az sanyargat és sért engem. De mivel nevem csak az emberiség egy kicsiny része számára ismerős, kevesen vannak, akik ezen érzés körébe kerülnek, vagy ennek kapcsán kiváltják vonzalmamat vagy viszolygásomat. Ha azonban zsarnoki, kegyetlen és barbár viselkedést ábrázolunk, bármely országban vagy korban, tekintetem hamarosan e magatartás veszedelmes irányultságára terelődik, és a viszolygás és visszatetszés érzését kelti bennem. Semmiféle jellem nem lehet oly távoli ebben a tekintetben, hogy teljességgel közönyös legyen a számomra: ami a társadalomra vagy az egyénre magára nézve hasznos, azt mindig előnyben kell részesítenünk. S minden egyes emberi lény valamennyi tulajdonságát és cselekedetét be kell ekként sorolnunk az általános magasztalást vagy kárhóztatást kifejező osztályok vagy megnevezések valamelyike alá.

Mi kell még tehát, hogy megkülönböztessük az emberségességtől függő érzelmeket a többi szenvedéllyel kapcsolatosaktól, vagy hogy választ kapjunk, miért az előbbiek az erkölcsök alapjai, s nem az utóbbiak? Bármely tett nyerje el helyeslésemet emberségességem megmozgatása révén, az egyszersmind az egész emberiség magasztalását is kiváltja, mivel egyazon elvre hat bennük is. Ezzel szemben, ami a kapzsiságomat vagy a nagyravágásomat szolgálja, az csak az én szenvedélyeimet elégíti ki, s nem érinti az emberiség többi részének kapzsiságát és nagyravágását. Ha valamely körülménynek vagy tettnek jótékony hatása van, akkor az kellemes az emberiségre nézve, bármely távoli legyen is a személy. Ha viszont olyan messze esik tőlem, hogy se nem keresztezheti, se nem segítheti kapzsiságomat vagy nagyravágásomat, akkor teljességgel közömbös eme szenvedélyeim szempontjából. Az érzések e fajai közötti különbség oly nagy és nyilvánvaló tehát, hogy hamarosan a nyelvnek is igazodnia kell ehhez, s föl kell találnia egy a korholásnak és a helyeslésnek az emberségességből vagy az általános hasznosságról vagy annak ellentétéről alkotott nézetekből fakadó egyetemes érzéseknek hangot adó sajátos kifejezőkészletet. Ekkor ismerjük meg az erényeket és a vétkeket, elismerjük az erkölcsöket, s az emberi cselekvésről és viselkedésről bizonyos általános eszméket alkotunk: ilyen és ilyen helyzetekben ilyen és ilyen viselkedést várunk el az emberektől, ez és ez a cselekvés egyezik absztrakt szabályunkkal, míg amaz éppen ellenkezőleg. S az önszeretet sajátos érzelmeit gyakran korlátozzuk és ellenőrizzük az így nyert egyetemes elvek révén. Nem csoda hát, hogy az erkölcsi érzéseknek ekkora befolyásuk van az életben, bár olyan elvekből fakadnak, amelyek első ránézésre kicsinynek és törekenynek tűnnek. Ezek az elvek azonban, tartsuk észben, társias és egyetemes elvek: bizonyos értelemben az emberiség pártját alkotják a vétkek és a zűrzavar, a közös ellenségek ellen. S amint a mások iránti jóságos érzület szétterjed többé-kevésbé minden emberre, s mindenkiiben eggyé válik, gyakrabban bukkan fel a beszélgetésekben, a társadalom és a társalgás táplálja azt. Az eredetileg talán erősebb, ámde önző és magánjellegű szenvedélyeket elnyomja az előbbi ereje, és átadja a szívünk feletti uralmat e társias és közös elveknek.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU (1712-1778): A TÁRSADALMI SZERZŐDÉSRŐL AVAGY A
POLITIKAI JOG ELVEI (1762)
(részletek)

Kulcsszavak: racionalizmus, etika, politikafilozófia, állam, szabadság, egyenlőség

Feltétezem, hogy az emberek már odáig fejlődtek, ahol a természeti állapotban önfenntartásukat veszélyeztető akadályok felülkerekedtek azokon az erőkön, amelyeket az egyes ember latba vethet azért, hogy ebben az állapotban fenntarthassa magát. Ez a kezdetleges állapot ekkor már nem maradhat fenn többé; s az emberi nem elveszne, ha nem változtatná meg létformáját. Mivel azonban az emberek nem teremthetnek új erőket, hanem csak a már meglévőket egyesíthetik és irányíthatják, fennmaradásuknak nincs más eszköze, mint hogy társulás útján olyan erőtömeget alkossanak, amely legyőzi az ellenállást, azt egyetlen hatóerő által mozgásba hozza és összhangban hatni engedi. Ez az erőtömeg csak többek közreműködésével jöhet létre; de mivel az erő és a szabadság minden ember számára a létfenntartás elsőrendű eszköze, miként ruházhatja azt másra anélkül, hogy magának ártana és a maga iránti köteles gondosságot elmulasztaná? Ezt a nehézséget, vizsgálódásaim tárgyára vonatkoztatva, így fejezhetném ki: „Meg kell találnunk a társulásnak azt a formáját, amely közös erejével védi s oltalmazza minden tagjának személyét és vagyonát, s amelyben minden ember, ha egyesül is a többiekkel, mégis csak önmagának engedelmeskedik, s ugyanolyan szabad marad, mint azelőtt”. Ez az az alapvető kérdés, amelyre a társadalmi szerződés ad megoldást. Ha a társadalom valamennyi tagja minden jogával együtt beleolvad az egész közösségbe, akkor mindenki egyenlő helyzetbe jut; ha a feltételek így mindenki számára egyenlők, akkor senkinek sem érdeke hátrányossá tenni azokat mások számára. Ha tehát mindent elhagyunk a társadalmi szerződésből, ami nem tartozik a lényegéhez, az a következő szavakban foglalható össze: „Mindegyikünk alárendeli személyét és minden képességét a közakarat legfelsőbb hatóságának, és minden egyes tagot testületileg az összesség elválaszthatatlan részeként fogadunk be.”

A főhatalomról

A fenti meghatározásokból következik, hogy a szövetkezés ténye kölcsönös kötelezettséget foglal magában a közösség és a magánosok között, és hogy minden egyén mintegy önmagával szerződik, s így kettős kötelezettséget is vállal: a főhatalom tagjaként a magánosokkal szemben, és mint az állam tagja a főhatalommal szemben. A főhatalomnak pedig, mivel csak a részeit alkotó magánszemélyekből áll, nincs és nem is lehet az övétől eltérő érdeke; következésképpen a főhatalomnak semmi szüksége sincs arra, hogy alattvalói számára biztosítékot nyújtson, mert lehetetlen volna, hogy a test ártani akarjon valamennyi tagjának. Valójában minden egyénnek mint embernek külön akarata is lehet, mely ellentétben áll a közakarral vagy eltér attól, s amelyhez mint honpolgár, ő is hozzájárul: magánérdeke egészen mást követelhet tőle, mint a közérdek. Hogy tehát a társadalmi szerződés ne legyen üres formáság, hallgatólagosan magában kell foglalnia ezt a kötelezettséget, mely egyedül adhat erőt a továbbiaknak: ha bárki megtagadná az engedelmisséget a közakaratnak, akkor az egész közösség rákényszeríthetné erre; ez nem jelent mást, mint hogy kényszerítik, hogy szabad legyen; mert ez az a feltétel, amely minden honpolgárt a haza részesévé tesz, és minden személyi függőség ellen biztosít. Ez a feltétel az államgépezet mozgásának a titka, s egyedül ez teszi jogszerűvé a honpolgári kötelezettségeket, amelyek enélkül értelmetlenek, zsarnokiak lennének, s égbekiáltó visszaélésekre adnának alkalmat.

A szuverén hatalom korlátairól

Ha az állam vagy polgári társaság csak erkölcsi személyiség, és tagjai egyesüléséből nyeri létét, s ha legfőbb gondja önfenntartására irányul, akkor szüksége van egy általános kényszerítő hatalomra, mely minden részét az összesség számára legcélszerűbben hozza mozgásba és működtesse. Miként a természet minden embernek korlátlan hatalmat ad valamennyi testrésze felett, a társadalmi szerződés is korlátlan hatalmat biztosít minden tagja felett; és ez a közakarat által irányított hatalom viseli a legfőbb hatalom nevet.

De az állam személyiségén kívül még tekintetbe kell vennünk a magánszemélyeket, akikből az állam áll, s akiknek az élete és szabadsága természetesen független az államtól. Jól meg kell különböztetnünk tehát a honpolgárok és a főhatalom jogait, és azokat a kötelezettségeket, amelyeket az előbbieknél mint alattvalóknak teljesíteniük kell, attól a természeti jogtól, amelyre mint emberek igényt tarthatnak. A főhatalom kérésére a honpolgár minden szolgálatot, amire csak képes, azonnal köteles teljesíteni; a főhatalom viszont nem terhelheti meg alattvalóit semmiféle, a közösségre nézve haszontalan nyüggel: még

csak nem is akarhat ilyesmit; mert az ész törvénye alatt éppen olyan kevésbé történhet valami ok nélkül, mint a természet törvénye alatt.

A fentiekből kitűnik, hogy az akaratot nem annyira a szavazatok száma, mint inkább a szavazattal rendelkezőket egyesítő közös érdek teszi közakaratúvá, mert ebben a rendszerben mindenki szükségszerűen aláveti magát azoknak a feltételeknek, amelyeket mások számára is megállapít. Az érdeknek és az igazságnak csodálatos összhangja ez, amely a közös megállapodásoknak méltányosságot kölcsönöz, ami minden magánügy tárgyalása alkalmával elsikkad, mivel hiányzik a bíró és a fél nézetét összhangba hozó és azonosító közös érdek.

Bármelyik oldalról közelítünk is meg elvünket, mindig ugyanarra a következtetésre jutunk, hogy a társadalmi szerződés olyan egyenlőséget állapít meg a honpolgárok között, amelyben mindnyájan azonos feltételek mellett vállalnak kötelezettséget, és valamennyien azonos jogoknak örvendenek. Így, a szerződés természeténél fogva, a főhatalom minden ténykedése, vagyis a közakarat minden hiteles jogügylete egyaránt kötelez vagy részesít előnyben minden honpolgárt. Ebből az következik, hogy a főhatalom csak a nemzet testét ismeri el, és nem tesz különbséget annak tagjai között. Mi is tulajdonképpen a főhatalom ténykedése? Nem a feljebbvaló megállapodása alárendeltjével, hanem a testület egyezménye minden egyes tagjával: jogszerű egyezmény, mert alapja a társadalmi szerződés; méltányos, mert mindenkire kiterjed; hasznos, mert nem lehet más tárgya, mint a közjó, és tartós, mert biztosítéka az állam ereje és a legfőbb hatalom. Amíg az alattvalók csak ilyen egyezményeknek vannak alávetve, senki másnak nem engedelmességek, csak a saját akaratuknak.

A törvényalkotóról

A törvények a társadalmi egyesülés feltételei. A törvényeknek alávetett nép egyben azok alkotója is kell hogy legyen. De hogyan történjék ez a szabályozás? Közmegegyezés, hirtelen belátás útján? Van-e a politikai testületnek olyan szerve, amellyel akaratát kifejezheti? Ki ruházza fel a szükséges előrelátással, hogy a határozatokat megfogalmazza és előre kihirdesse? Vagy talán akkor fogja kimondani, amikor arra szükség lesz? A vak tömeg, mely gyakran azt sem tudja, hogy mit akar, mert ritkán képes megítélni, mi a jó neki, végrehajthat-e egymagában olyan nehéz munkát, mint a törvényhozás rendszerének megalkotása? A nép önmagában mindig jót akar, de maga nem mindig ismeri fel azt. A közakarat mindig helyes, de az ítélet, amely vezérli, nem mindig világos. Be kell mutatnunk neki a dolgokat a maguk valójában, néha pedig úgy, ahogyan azokat látnia kellene; rá kell világítanunk a helyes útra, amelyet keres; meg kell oltalmaznunk a magánérdekek kísértéseitől, ellensúlyozni kell a jelenlegi és érezhető előnyöket a távoli és rejtett veszélyek bemutatásával. Az egyén látja a jót, de elveti; a közösség akarja, de nem látja. Mindkettőnek egyaránt szüksége van vezetőre. Az egyént kötelezni kell, hogy akaratát értelmének rendelje alá; a közösséget rá kell vezetni arra, hogy mit akar, így az általános belátásból az értelem és az akarat összhangja áll elő; ebből pedig a részek szabatos együttműködése és végül az összesség legnagyobb ereje származik. Így válik szükségessé a törvényalkotó.

Aki egy nép megszervezésére vállalkozik, annak ahhoz is értenie kell, hogy bizonyos tekintetben az emberi természetet is megváltoztassa, hogy minden egyént, aki önmagában véve zárt és önálló egész, egy nagyobb közösség részévé alakítson, amelytől az egyén bizonyos mértékig életét és létét nyeri; át kell formálnia az ember lelki akaratát, hogy megerősítse azt. El kell vonnia az embertől sajátos erőit, hogy helyettük más, számára idegen erőkkel ruházza fel őt, amelyeket csak mások támogatásával használhat fel. Minél inkább elhalnak és megsemmisülnek a természetes erők, s minél nagyobbak és tartósabbak az újonnan szerzett erők, annál szilárdabb és tökéletesebb az államszervezet. Ebből az következik, hogy ha az állampolgár semmi, s a többiek közreműködése nélkül semmit sem tehet, és ha az összesség ereje egyenlő vagy nagyobb, mint valamennyi egyén természeti erejének összege, csak akkor mondhatjuk el: a törvényhozás a tökéletesség lehető legmagasabb fokára emelkedett.

A törvényalkotó minden szempontból rendkívüli ember az államban. Nemcsak szellemi tehetsége által, hanem hivatásánál fogva is annak kell lennie. Hivatása sem nem hivatal, sem nem főhatalom. Ez a hivatás, amely a köztársaságnak létet ad, nem tartozik az alkotmány körébe; sajátos és magasabbrendű hivatás, melynek nincs köze az emberi uralomhoz; mert ha az, aki az embereknek parancsol, nem parancsolhat a törvényeknek, akkor az, aki a törvényeknek parancsol, éppenséggel nem parancsolhat az embereknek.

A polgári hitvallásról

Van tehát egy tisztán polgári hitvallás; ennek az előírásait a főhatalomnak kell megállapítania, nem olyan szabatosan, mint a vallási dogmákat, hanem mint a társas együttélés zsinórmértékét, amely nélkül nem lehet valaki sem jó honpolgár, sem hűséges alattvaló. Az állam senkit sem kötelezhet arra, hogy

higgyen, de számúzheti azt, aki nem hisz: számúzheti, nem mint istentelent, hanem mint társadalomellenes lényt, mint aki nem tudja őszintén szeretni a törvényt, az igazságot és szükség esetén életét áldozni kötelességéért. S ha valaki nyilvánosan elismerte ezeket a hitelveket, és utána mégis úgy viselkedik, mintha nem hinne azokban, halálbüntetést érdemel, mert a legnagyobb bünt követte el: hazudott a törvény színe előtt. A polgári hitvallásnak a dogmái legyenek egyszerűek, ne legyen sok dogmája, fogalmazásuk szabatos legyen, minden magyarázat és kommentár nélkül. Mindenható, bölcs, jóságos, előrelátó és gondviselő istenség létezése, a túlvilági élet, a jók jutalma és a gonoszok bűnhődése, a társadalmi szerződés és a törvények szentsége, ezek lehetnek a tényleges dogmák.

VOLTAIRE (FRANCOIS MARIE AROUET,1694-1778): FILOZÓFIAI ÁBÉCÉ (1764)

Kulcsszavak: politikafilozófia, liberalizmus

Egyenlőség (részletek)

Ha a Föld olyan lett volna, amilyen állítólag volt, vagyis ha az ember mindenütt könnyűszerrel és bizonyosan táplálékot és természetének megfelelő éghajlatot talált volna, nyilvánvaló, hogy az egyik ember képtelen lett volna leigázni a másikat. Bár lenne Földünk tápláló gyümölcsökkel gazdag, és bár ne szívnánk magunkba az életünkhöz szükséges levegővel a betegségeket és a halált, bár ne volna más lakásra és fekhelyre szükségünk, mint amilyen a dámszarvas meg az őz vacca, mert akkor a Dzsingisz kánoknak nem volna más cselédjük, mint gyermekeik, akik becsülettel gyámolítanák őket öregkorukban.

A négy lábúaknak, madaraknak és csúszó-mászóknak osztályrészüll jutott természetes állapotban az ember éppoly boldog volna, mint az állatok, az elnyomás pedig agyrem volt, képtelenség, senkinek se jutna eszébe; mert minek a szolgálta, ha semmilyen szolgálatra nincs szükséged? Ha egy zsarnoki agyú és izmos karú embernek mégis eszébe jutna, hogy leigázza gyöngébb szomszédját, ez merőben lehetetlen volna: mielőtt az elnyomó egyet is mozdulna, az elnyomott már árkon-bokron túl járna. Tehát ha az emberek nem nélkülöznének, minden ember szükségszerűen egyenlő volna. Csak a nyomor, mely együtt jár fajunkkal, az veti alá az egyik embert a másikkal; nem az egyenlőtlenség az igazi szerencsétlenség, hanem a függőség. Teljességgel mindegy, hogy az egyik embert Felségnek szólítják, a másikat meg öszentségének: egyiket is, másikat is keservesen szolgálják.

Egy népes család jó termőföldön dolgozik; két szomszédos kis családnak rossz és terméketlen a földje; nyilvánvaló, hogy a két szegény család vagy szolgálja fogja a gazdag családot, vagy megöli. Az egyik inséges család fölajánlja munkaerejét a gazdagnak, hogy kenyérhez jusson; a másik megtámadja, és vereséget szenved. A szolgáló család a cselédek és napszamosok őse; a legyőzött család a rabszolgáké. Nyomorult földgolyónkon lehetetlen, hogy a társadalomban élő emberek ne tagolódjanak két osztályra, az elnyomók és elnyomottak osztályára; e két osztály további ezer rétegre oszlik, s ezeknek a rétegeknek is különféle árnyalataik vannak.

Minden ember a hatalom, a gazdagság és a gyönyörök iránti meglehetősen erős hajlandósággal születik, továbbá szereti a lustálkodást; ennek következtében mindenki szeretné megszerezni a másik pénzét, asszonyát vagy leányát, szeretné, ha uralkodhatnék fölöttük, és ha valamennyi szeszélyét kiszolgálják, valamint szeretné, ha semmit sem kellene csinálnia, vagy legalábbis csak olyat, amiben örömet leli. Látjátok tehát, hogy e gyönyörűséges hajlamoknak köszönhetően az emberek egyenlősége éppoly lehetetlen, mint az, hogy két prédikátor vagy két teológus professzor ne irigykedjék egymásra.

Az emberi faj jelenlegi állapotában csak akkor képes létezni és fennmaradni, ha számtalan sok olyan hasznos ember él, akinek az égvilágon semmije sincsen; nyilvánvaló ugyanis, hogy egy jómódú ember nem fogja otthagyni tulajdon földjét, hogy a te birtokodat művelje, s ha szükséged van egy pár cipőre, egy államtanácsos aligha fogja elkészíteni. Az egyenlőség tehát a világ legtermészetesebb és egyszersmind leglehetőlenebb dolga. Minthogy az emberek, ha módjuk nyílik rá, mindenben mértéktelenek, igencsak túlzásba vitték az egyenlőtlenséget. Több országban elrendelték, hogy egy állampolgárnak nem szabad elhagynia azt a vidéket, ahol történetesen megszületett; e törvény értelme nyilvánvalóan ez: *Országod oly rossz, és oly rosszul kormányozzák, hogy mindenkinek megtiltjuk a kivándorlást, nehogy az egész lakosság elmenjen.* Járjatok el bölcsebben: támasszatok kedvet az alattvalókban, hogy otthon maradjanak, az idegenekben pedig, hogy odatelepedjenek.

Minden embernek jogában áll, hogy szíve mélyén tökéletesen egyenlőnek tartsa magát a többi emberrel, de ebből nem következik, hogy egy bíboros szakácsa parancsolja meg urának, hogy főzze meg a

vacsoráját; azt azonban bátran mondhatja: „Ember vagyok, akárcsak a gazdám; akárcsak ő, én is sírva jöttem a világra; ő is ugyanolyan rettegésben és ugyanolyan szertartások közepette fog meghalni; mint én; életműködésünk is egyforma. Ha a törökök elfoglalnák Rómát, s belőlem bíboros, a gazdából meg szakács lenne, fölfogadnám szolgálatomba.” Ez értelmes és helyes beszéd; ám addig, amíg a szultán el nem foglalja Rómát, a szakácsnak végeznie kell a dolgát, különben minden emberi társadalom romlásnak indul.

DONATIEN-ALPHONSE-FRANCOIS DE SADE (1740-1814): JUSTINE AVAGY AZ ERÉNY
MEGHURCOLTATÁSA (1788)
(három részlet a regényből)

Kulcsszavak: racionalizmus, etika, libertinizmus, materializmus, ateizmus, filozófiai tézisregény

(A) ... – Nos hát, Sophie ... anyám életére török, és téged választottalak, hogy segédkezz tervemben.

Engem, uram?! – kiáltottam fel, a borzalomtól hátrahőkölve. – Ó, egek, hogyan forralhatott ki egyszerre két ilyen tervet? Vegye el életemet, uram, önnek köszönhetem, de ne képzelje, hogy valaha is rá bír venni egy olyan bűnre, melynek pusztá gondolatától is elborzad a szívem!

Figyelj ide, Sophie – mondta Bressac úr, és megfogta a karom –, sejtettem, hogy vonakodni fogsz, de minthogy értelmes lánynak ismertelek, azzal kecsgettem magam, hogy viszolygásodat könnyen legyőzhetem, ha bebizonyítom neked, hogy amit te oly szörnyűséges bűnnek tartasz, tulajdonképpen semmiség. Filozófiában oly járatlan szemeid előtt két gáztett lebeg, az ölés bűnét tetézi, hogy felebarátunk történetesen az anyánk. Ami azonban felebarátunk megölését illeti, biztos lehetsz benne, Sophie, hogy pusztá agyrém, az ölés hatalma nem adatott meg az embernek, csak a formákat váltogathatja, megsemmisíteni nem képes; a természet szemében pedig minden forma egyenlő, semmi sem vész el a hatalmas olvasztótégelyben, ahol a változatok alakulnak, minden csepp anyag, ami oda bekerül, ezer új alakban kel új életre, és bármiképpen próbáljunk is beavatkozni, semmiképp sem sérthetjük meg közvetlenül, semmiképp sem tudjuk meggyalázni, pusztításunk csak élénkíti hatalmát, csak táplálja energiáját, de csökkenteni nem csökkenti.

Eh, mit számít az örökké teremtő természetnek, ha ez a hústömeg, mely ma nő formáját ölti, holnap ezernyi apró bogár képében kel új életre? Milyen alapon állítod, hogy a természetnek nehezebb létrehozni egy magunkfajta lényt, mint egy hangyát, s hogy emiatt sorsunkat jobban a szívében viseli? S ha végezetül buzgalmának, azaz inkább közömbösségének foka állandó, mit számít neki, hogy az emberek által bűnnek nevezett tett által valaki léggé vagy éppen salátává változik? Ha bebizonyítja nekem valaki fajunk felsőbbrendűségét, ha kimutatja, hogy egyedeinek elpusztítása a természet bősé haragját vonja maga után, akkor majd el tudom hinni, hogy ölni bűn, de ha a természet alapos tanulmányozása után bizonyosságot szerzek róla, hogy szemében minden egyenrangú, ami csak e földtekén tenyészik, még legtökéletlenebb teremtménye is, akkor nem fogom azt feltételezni, hogy e lények bármelyikének ezer másikká való átváltoztatása sértené törvényeit, hanem azt gondolom: minden ember, minden növény, minden állat, mely felnő, tenyészik, majd egyaránt elpusztul, de igazából nem hal meg, csak a formáló erő más-más alakzatát ölti, tehát minden, ami növekszik, elpusztul, majd hol ilyen, hol olyan formában nemzi új létre önmagát, százszor is átváltozhat egyetlen nap során, ha valakinek kedve és hatalma van átváltoztatni, ám az illető ezzel egy pillanatra sem sérti meg a természet bármely törvényét.

E lény azonban, melynek életére török, az *anyám*, aki a méhében hordozott. Na és, épp ez a hiú megfontolás fogná vissza a kezem? Ugyan miféle jogon? Gondolt rám az anyám, mikor nagy bujálkodásában megfogant a magzat, melyből kifejlődtem? Hálával tartoznék neki azért, mert saját gyönyörűségét kereste?

Elképzeltető ugyan, hogy egy gyermek joggal viseltetik némi hálával anyja iránt, de csak ha az anyja jól bánik vele. Szerethetjük őt, ha jó volt hozzánk abban a korunkban, amikor már képesek vagyunk megítélni, hogy milyen a bánásmód, szerethetjük, sőt, talán kell is szeretnünk; ha viszont rossz volt, ha semmibe vette a természet törvényeit, semmivel sem tartozunk neki, sőt, minden amellettt szól, hogy megszabaduljunk tőle, ebbe az irányba hajt minket az egoizmus hatalmas ereje, mely arra ösztönzi az embert, hogy mindent elsöpörjön az útjából, ami árthat neki.

– Ó, uram – feleltem a márkinak szörnyű rémületben –, ön azt feltételezi, hogy a természet közönyös, de ezt megint csak a szenvedély mondatja magával; ne hajtson szavára, jó uram, hallgasson inkább a

szívére, csak egy pillanatra, miként mond ítéletet megátalkodottsága, káromló szavai fölött!

(B) ... Egyedül voltam a házban, jöttem-mentem, végeztem a dolgom, egyszer csak nyöszörgést véltem hallani a pincéből; odamegyek, már tisztán hallom, egy kislány sír, de zárt ajtó választ el tőle; akárhogy próbálgattam, nem nyílt ki. A legkülönbözőbb gondolatok suhantak át agyamon... Mit keres itt ez a szegény teremtés? Rodin úrnak nincs gyermeke, tudomásom szerint kishúga vagy unokatestvére sem, akit rábízhattak volna, s akit büntetésből idezárt volna; példamutató életmódja ismeretében azt sem gondolhattam, hogy a leánykát parázna célzattal hozta volna ide. Akkor viszont miért tartja fogva? A kíváncsiság furdalja az oldalam, legyőzöm féltékenységemet, s megkérdem a leánykától, mit keres itt, és ki ő.

– Ó, jaj – feleli sírva a szerencsétlen –, egy erdei szénégető lánya vagyok, még csak tizenkét éves; az az úr, aki itt lakik, tegnap elrabolt az egyik barátjával, mikor édesapám éppen nem volt otthon; megkötözték, bedugtak egy korpával teli zsákba, hogy ne tudjak kiabálni, lóra ültettek, és úgy hoztak ide tegnap éjjel, egyenesen ebbe a pincébe; nem tudom, mit akarnak velem tenni, de mikor megérkeztünk, levetkőztettek, megvizsgálták a testemet, megkérdték, hány éves vagyok, végül az, amelyik a ház urának látszott, azt mondta, hogy a műtétet el kell halasztani holnaputánra, mert nagyon meg vagyok ijedve, de ha majd megnyugszom, minden szempontból tökéletes *alany* leszek.

A kislány elhallgatott, aztán még keservesebb sírásra fakadt; igyekeztem megnyugtatni, és megígértem, hogy segítek neki.

Megjön Rodin a barátjával, megvacsoráznak, kiküldenek a szobából, színleg engedelmeskedem, elrejtőzöm, kihallgatom beszélgetésüket, s most már napnál világosabb, micsoda borzalmat forralnak.

– Az ember anatómiája mindaddig nem világosodhat meg tökéletesen számunkra, – mondta Rodin – míg el nem végezzük egy szörnyethalt gyermek véredényeinek vizsgálatát. Csakis az erek összehúzódása alapján adhatunk teljes analízist ebben a felettébb érdekes tárgykörben. Felháborító, hogy kicsinyes megfontolások béklyózzák a tudomány fejlődését! Végül is csak egy alanyt áldozunk fel millió másik megmentése érdekében; mit tétovázunk hát? A törvények által szentesített gyilkolás talán nem ugyanaz, mint amire mi készülünk, bölcsebbnél bölcsebb törvényeinknek talán nem az a célja, hogy egyet áldozzanak fel ezer másikért? Ne habozzunk hát, barátom!

– Én már elszántam magam – felelte a másik orvos –, és már régen meg is tettem volna, csak egyedül nem mertem. Ez a boldogtalanságra született nyomorult gyermek ugyan mit veszít vele, hogy meghal? Csak szívességet teszünk neki is, meg a családjának is.

– Ideadták volna pénzért is, ha kértük volna. Számomra alapelv, barátom, hogy az alantas osztály tagjai semmi másra nem valók, csak kísérleti alanyok; rajtuk kell kikísérleteznünk a finom szakmai fogásokat, amiből aztán meggazdagodhatunk.

A beszélgetés további menetével nem szolgálhatok; a sok tudományos fejtegetés kihullott emlékezetemből, de ettől kezdve különben sem tudtam másra gondolni, csak arra, hogy meg kell mentenem a szerencsétlen lányt az orvostudománytól, mert bármi fennkölt is a haladás, egy ártatlan gyermek vérét túl nagy árnak tartottam érte.

(C) ... – Uram, az istenért! – kiáltottam, Dalville lábaihoz vetve magam. – Kegyeskedjék emlékezni, jó uram, hogy megmentettem az életét, hogy a hála sugallatára boldogsággal méltóztatott kecsgetetni, s tettemért nem ezt érdemeltem volna.

– Ugyan, mit beszélsz itt háláról? – torkolt le Dalville. – Gondold csak végig, hitvány teremtés, mit cselekedtél, mikor megsegítettél? Két lehetőség volt: vagy továbbmész, vagy odajössz hozzám, te ez utóbbit választottad, mert a szíved ezt sugallta... Szóval élvezetből tetted! Hát akkor mi az ördögből gondolod, hogy jutalmaznom kéne, ami örömet szerez neked, hogyan jut eszedbe, hogy egy olyan ember, mint én, aki úszik az aranyban, s aki hamarosan Velencébe utazik, hogy vagyonát kedvére kiélvezhesse, odáig alacsonyodna, hogy egy magadfajta nyomorultnak még tartozzon is valamivel? Ha az életemet adta volna vissza, akkor sem tartoznék neked semmivel, mert csakis magadért tetted. Tanuld meg, hogy bár a civilizáció felforgatta a természet intézményeit, de jogaitól azért nem fosztotta meg; kezdetben megteremtette az erős és a gyenge lényeket, és az volt a szándéka, hogy ez utóbbiak az előbbieket alá legyenek rendelve, miként a bárány az oroszlán alá, a rovar az elefánt alá. Az emberek helyét ügyességük és észbeli képességük szabta meg; nem a nyers erő határozta meg az ember rangját, hanem az az erő, melyet vagyona révén szerzett. A leggazdagabb lett a legerősebb, a legszegényebb a leggyengébb, de amúgy az erősebb elsőbbsége a gyenge felett továbbra is a természet alaptörvénye maradt, mert lényegében mindegy, hogy a gyengék láncait a gazdagabb vagy az erősebb tartja a kezében, s hogy e láncok súlyát a gyengébb vagy a szegényebb nyögi...

IMMANUEL KANT (1724-1804): VÁLASZ A KÉRDÉSRE: MI A FELVILÁGOSODÁS? (1784)
(részletek)

Kulcsszavak: racionalizmus, liberalizmus

A felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából. Kiskorúság az arra való képtelenség, hogy valaki mások vezetése nélkül gondolkodjék. Magunk okozta ez a kiskorúság, ha oka nem értelmünk fogyatékoságában, hanem az abbeli elhatározás és bátorság hiányában van, hogy mások vezetése nélkül éljünk vele. *Sapere aude!* Merj a magad értelmére támaszkodni! – ez tehát a felvilágosodás jelmondata.

Restség és gyávaság okozza, hogy az emberiség oly nagy része, habár a természet már rég felszabadította az idegen vezetés alól, szívesen kiskorú marad egész életében, s azt is, hogy másoknak oly könnyű ezek gyámjává feltolni magukat. Kiskorúnak lenni kényelmes. Ha van egy könyvem, amely eszemül, egy lelkipásztorom, aki lelkiismeretemül szolgál, s egy orvosom, aki megszabja az étrendemet stb., akkor igazán nincs szükségem arra, hogy magam fáradozzam. Ha fizetni tudok, nem kell gondolkodnom, elvégzik helyettem mások ezt a bosszantó munkát. S hogy az emberiség legnagyobb része (s közte az egész szépnem), túl azon, hogy fáradságos, fölöttébb veszélyesnek is tartsa a nagykorúságig teendő lépést, arról már ama gyámok gondoskodnak, akik jóságosan magukra vették a rajtuk való felügyeletet. Miután elbutították jószágaikat, s gondosan vigyáztak, nehogy e jámbor teremtmények egy lépést tehessenek ama járókán kívül, amelybe bezárták őket, megmutatják nekik az őket fenyegető veszélyeket, ha megpróbálnának egyedül járni. No, a veszély éppen nem olyan óriási, mert néhány esés árán végül csak megtanulnának járni; de egy ilyen példa mégiscsak megfontoltta tesz, és visszartent minden további kísérlettől.

Az egyes embernek nagyon nehéz tehát a szinte természetévé vált kiskorúságból kivergődni. Valósággal megszerette, s egyelőre valóban képtelen arra, hogy a saját fejével gondolkodjék, mivel soha nem is engedték, hogy megpróbálja. A természeti adottságok értelmes felhasználásának vagy inkább a velük való visszaélésnek mechanikus eszközei: a szabályzatok és formulák – az örökös kiskorúság béklyói. Még aki levetné azokat, az is csak bizonytalanul ugranék át a legkeskenyebb árkon is, mivel nem szokott hozzá a szabad mozgáshoz. Ezért csak keveseknek sikerült, hogy önálló szellemi tevékenységgel kilábaljanak a kiskorúságból, és biztosan járjanak.

Ám, hogy egy közösség váljék felvilágosodottá a maga erejéből, az sokkal inkább lehetséges, sőt, ha szabadságot engednek neki, majdnem elmaradhatatlan. Mert mindig lesz néhány önállóan gondolkodó ember, még a nagy sokaság kinevezett gyámjai között is, akik levetvén a kiskorúság igáját, terjesztik is maguk körül az értelmes önbecsülés s az ember önálló gondolkodásra hivatottságának szellemét. E felvilágosodáshoz semmi egyéb nem kell, csak szabadság, annak a legártalmatlanabb fajtája: az ész minden kérdésben való nyilvános használatának szabadsága. Az ész nyilvános használatának mindenkor szabadnak kell lennie, mert egyedül ez képes megvalósítani az emberek között a felvilágosodást; az ész magánhasználatát azonban többször is korlátok közé lehet szorítani anélkül, hogy ez különösebben gátolná a felvilágosodást. Saját eszünk nyilvános használatának azt nevezem, hogy egy tudós az olvasók teljes közösségének színe előtt gondolkodik. Magánhasználatának azt, amit egy bizonyos rábízott polgári tisztségben vagy hivatalban tehet az eszével. Némely közérdekű ügyben szükség van egy bizonyos mechanizmusra, miáltal a közösség egyes tagjainak pusztán passzívan kell viselkedniük, hogy a mesterséges egyetértés segítségével a kormányzat közös célokra irányítsa vagy legalábbis visszatartsa őket e célok megzavarásától.

A polgár nem habozhat a rárótt feladatok elvégzésében, sőt, ha kotnyelesen bírálhatja ama megbízatásokat, akkor ez olyan botrány, amelyért (mivel általában törvényteleniségekre ösztönözhet) megbüntethető. Ugyanő azonban ettől függetlenül nem cselekszik polgári kötelességei ellenére, ha tudósként nyilvánosan véleményt mond az előírások szerencsétlen vagy igazságtalan voltáról. Mint tudós, írásaival a tulajdonképpeni közönséghez, nevezetesen a világhoz szól, tehát esze nyilvános használatában korlátlan szabadságot élvez arra, hogy a maga fejével gondolkodjék, s a maga nevében beszéljen. Mert értelmetlenség, hogy a nép gyámjai szellemi dolgokban maguk is megint kiskorúak legyenek, ez csak a képtelenségek örökkévalóságát eredményezhetné.

IMMANUEL KANT: AZ ERKÖLCSÖK METAFIZIKÁJÁNAK ALAPVETÉSE (1785) (részletek)

Kulcsszavak: racionalizmus, kategorikus imperatívusz, etika, kötelesség- és jogelvűség

Minden természeti dolog törvények szerint működik. Csak az eszes lény képes arra, hogy a törvények *képzete*, vagyis elvek *alapján* cselekedjék, csak neki van *akarata*. Mivel a cselekedeteknek törvényekből való levezetéséhez *észre* van szükség, ezért az akarat nem egyéb, mint gyakorlati ész. Az akarat tehát az arra való képesség, hogy *csakis azt* válasszuk, amit az ész, a hajlamtól függetlenül gyakorlatilag szükségszerűnek, vagyis jónak ismer el. Ha pedig az ész önmagában nem határozza meg kielégítően az akaratot, s ha az akarat még az objektív feltételekkel nem mindig összhangban álló szubjektív feltételeknek (bizonyos mozgatórugóknak) is alá van vetve, egyszerűen, ha az akarat *önmagában* nem teljesen felel meg az észnek (ami az embernél valóban így van), akkor az objektíven szükségszerűnek elismert cselekedetek szubjektíven véletlenszerűek, s az ilyen akaratnak az objektív törvények szerinti meghatározása *kényszer*.

Az akaratot valamire készítő objektív elv képzete a parancs (az ész parancsa), a parancs formulája pedig az *imperatívusz*. Minden imperatívusz valamilyen *Legyen!*-ben fejeződik ki. Ezek az imperatívuszok azt mondják, hogy valamit megtenni vagy nem megtenni jó, csak hogy ezt egy olyan akaratnak mondják, amely nem mindig tesz valamit csak azért, mert azt a képzetet nyújtják neki, hogy a szóban forgó dolgot jó megtenni. Gyakorlatilag viszont az *jó*, ami az ész képzeteinek közvetítésével, nem szubjektív okokból, hanem objektíven, illetve minden eszes lény számára érvényes indokokkal határozza meg az akaratot. Különbözni fog *a kellemtől* mint olyantól, ami nem az ész mindenkire érvényes elve szerint hat az akaratra, hanem csak az érzékelés közvetítésével, amely pusztán az ember egyik vagy másik érzékére érvényes szubjektív okokból ered.

Minden *imperatívusz* mármost vagy *hipotetikus*an vagy *kategorikus*an parancsol. A hipotetikus imperatívuszok egy olyan lehetséges cselekedet gyakorlati szükségességére utalnak, amely eszköz valaminek az elérésére, amit akarunk (vagy legalábbis akarhatunk). Kategorikus imperatívusz az, amelyik valamilyen cselekedetet önmagáért valóan, s nem egy másik célra vonatkoztatva állít objektíven szükségszerűnek. Ennek nem egy bizonyos viselkedés által megvalósítandó szándék a feltétele, hanem az, hogy ezt a viselkedést közvetlenül parancsolja meg. Ez az imperatívusz *kategorikus*. Nem a cselekedet anyagára vonatkozik meg arra, aminek ebből következnie kell, hanem arra a formára és elvre, amelyből maga az anyag is következik. Lényegi jósága az érzületben rejlik, bármi legyen is az eredmény. Ezt az imperatívuszt az *erkölcsiség* imperatívuszának nevezhetjük.

E háromféle elv meghatározta akarás a kényszerítés különböző mértékében is világosan eltér egymástól. Hogy ezt a megkülönböztetést szemléletessé tegyük, azt hiszem, az volna a legmegfelelőbb, ha ezeket az elveket sorban megneveznénk a következőképpen: a jártasság *szabályai*, az okosság *tanácsai* és az erkölcsiség *parancsai (törvényei)*. Csak a *törvény* jár együtt *feltétlen*, és pedig objektív, tehát általános érvényű *szükségszerűséggel*, márpedig a parancsok olyan törvények, amelyeknek engedelmeskedni kell, vagyis hajlamainkkal szemben is követnünk kell őket. A *tanácsban* is van ugyan szükségszerűség, de ez csak szubjektív véletlen feltétel esetén lehet érvényes, attól függően, hogy egyik vagy másik ember mit tart boldogságához tartozónak; a kategorikus imperatívuszt ezzel szemben semmilyen feltétel nem korlátozza, s mint olyasmi, ami abszolút értelemben, ámbár csak gyakorlatilag szükségszerű, nevezhető tulajdonképpen parancsnak.

Kategorikus imperatívusz tehát egyetlenegy van, és pedig a következő: *cselekedj ama maxima* szerint, melyet követve egyúttal azt is akarhatod, hogy maximád általános törvény legyen!*

(A gyakorlati imperatívusz: *Cselekedj úgy, hogy az emberiségre, mind a saját személyedben, mind bárki másában mindenkor mint célra, sohasem mint pusztán eszközzel legyen szükséged!*)

Most pedig felsorolunk néhány kötelességet.

Bajoknak egészen a reménytelenségig fokozódó sorozatában valaki megundorodik az élettől, de annyira még eszénél marad, hogy felteheti magának a kérdést: vajon nem ellentétes-e az önmagával szemben vállalt kötelességével, ha megfosztja magát az élettől. Megvizsgálja, vajon cselekedetének maximája általános természettörvénnyé válhat-e. Maximája azonban így hangzik: önszeretetből elvé teszem a magam számára, hogy az életet megrövidítem, ha hosszabb távon több bajjal fenyeget, mint amennyi kellemséggel kecsegtet. A kérdés most már csak az, vajon az önszeretetnek ez az elve általános természettörvénnyé válhat-e. Rögtön belátjuk, hogy önellentmondást tartalmaz, tehát nem is állhatna fenn

olyan természet, amelyiknek az lenne a törvénye, hogy egyazon érzés ösztönözzön az élet előmozdítására és megsemmisítésére – a fent említett maxima tehát nem lehet általános természettörvény, következésképpen teljesen ellentmond minden kötelesség legfőbb elvének.

Másvalakit a szükség arra szorít, hogy pénzt kérjen kölcsön. Jól tudja, hogy képtelen lesz tartozását visszafizetni, de azzal is tisztában van, hogy csak akkor kölcsönöznek neki, ha ünnepélyesen megígéri: adott időpontig rendezni adósságát. Szeretne ilyen ígéretet tenni, ám még van annyira lelkiismeretes, hogy megkérdezze magától, vajon nem megengedhetetlen és kötelességgel ellentétes-e, ha ilyen módon menekül ki szorult helyzetéből? Tegyük fel, mégis rászánja magát a kölcsönkérésre; cselekedetének maximája ekkor így hangzana: ha úgy gondolom, hogy pénzsűkületben vagyok, akkor pénzt veszek kölcsön, és megígérem, hogy visszafizetem, noha tisztában vagyok vele, hogy erre sohasem fog sor kerülni. Nos, az önszeretetnek vagy saját előnyömnek ez az elve talán jól összeegyeztethető egész jövőbeli jó közérzetemmel, csak hogy a kérdés most ez: vajon helyes-e? Az önszeretet követelményét tehát általános törvényé alakítom, s a kérdést így teszem fel: mi lenne, ha maximám általános törvény volna? Akkor rögtön észreveszem, hogy sohasem számíthatna általános természettörvénynek, és nem lehetne összhangban saját magával, ellenkezőleg, szükségképpen önellentmondónak kell lennie. Mert ha általánossá válnék egy olyan törvény, hogy bárki, ha úgy véli, szorult helyzetbe került, ígérhet bármit, ami csak eszébe jut, hiszen úgyszemint áll szándékában megtartani, ezzel maga az ígéret mint olyan, s vele a cél, amit az szolgálhat, válna lehetetlenné. Hiszen senki sem hinné el, hogy ígérték neki valamit; mint hiú ürügyet ítélné meg minden ilyen megnyilvánulást.

Egy harmadik tehetségre lel magában, ami bizonyos kultúra révén egy minden tekintetben használható emberré tehetné őt. Ám ez az ember úgy gondolja, hogy kényelmes körülmények között él, s inkább az élvezeteket hajszolja, semmint szerencsés természeti adottságainak bővítésén és fejlesztésén fáradozna. Mégis megkérdezi, vajon természeti adottságainak elhanyagolására vonatkozó maximája, azon túl, hogy önmagában összhangban áll a kicsapongás iránti vonzódásával, összecseng-e azzal is, amit kötelességnek neveznek. S beláthatja, hogy a természet egy ilyen általános törvény alapján ugyan még mindig fennállhatna, jóllehet az ember (mint a déltengeri bennszülöttek) hagyná berozsdásodni tehetségét, s életét pusztán semmittevésre, kicsapongásra, szaporodásra, egyszóval élvezetekre kívánná fordítani; csak hogy lehetetlen azt *akarnia*, hogy ez általános természettörvény legyen, vagy hogy természeti ösztön révén legyen meg bennünk. Mint eszes lény ugyanis szükségképpen azt akarja, hogy minden képessége kifejlődjék, hiszen azok a legkülönbözőbb lehetséges szándékokat szolgálják, és ezek érdekében léteznek.

Végül egy negyedik, akinek jól megy a sora, aki azt látja, hogy másoknak sok vesződséggel kell megküzdeniük (s valószínűleg segíthetne is nekik), így gondolkodik: mit törődöm én ezzel, végtére is az ég akaratából vagy saját erőfeszítése nyomán tölem mindenki boldog lehet, semmit sem fogok elvenni, még csak elirigyelni sem tőle; egyszerűen nincs kedvem hozzájárulni jó közérzetéhez vagy a szükségben való segélyezéséhez. Ha az ilyen gondolkodásmód általános természettörvény volna, attól az emberi nem persze még egészen jól fennmaradhatna, és kétségkívül még jobban is, mintha mindenki a részvétől és a jóakarattól fecsegne, vagy akár buzgólkodna is azon, hogy ezeket néha gyakorolja is, miközben, ahol csak teheti, csal, áruba bocsátja vagy másképp károsítja az ember jogát. Azonban, bár lehetséges, hogy az említett maxima szerint fennállhatna valamilyen természettörvény, azt mégiscsak lehetetlen *akarni*, hogy egy ilyen elv mint természettörvény mindenütt érvényes legyen. Hiszen az olyan akarat, amely ezt elhatározná, önmagának mondana ellent, mivel sokszor megeshet, hogy mások szeretetére és részvételére szorulunk, s egy ilyen, saját akaratunkból fakadó természettörvénnyel megfosztanánk magunkat a kívánt segítség minden reményétől.

Jegyzet: maxima – erkölcsi elv

JEREMY BENTHAM (1748-1832): BEVEZETÉS AZ ERKÖLCSÖK ÉS A TÖRVÉNYHOZÁS ELVEIBE (1789) (részletek)

Kulcsszavak: etika, következményelvűség, haszonelvűség, utilitarizmus

1. fejezet *A hasznosság princípiumáról**

A természet az emberi nemet két szuverén úr – a fájdalom és az élvezet – kormányzata alá helyezte. Egyedül az ő dolguk kijelölni, mit kell tennünk, csakúgy, mint meghatározni, hogy mit fogunk tenni.

Egyfelől a helyes és helytelen mértéke, másfelől az okok és okozatok láncolata az ő trónjukhoz van erősítve. Ők kormányoznak bennünket mindenben, amit teszünk, mindenben, amit mondunk, mindenben, amit gondolunk, – bármely kísérlet, mit igánk lerázására tehetünk, csupán arra szolgál, hogy bizonyítsa és megerősítse azt. Az ember szavakban tagadhatja uralmukat, de a valóságban mindvégig annak alávetve marad. A *hasznosság princípiuma* elismeri ezen alávetettséget, és ama rendszer megalapozásaként tételezi, melynek célja az üdvösség művét az ész és a törvény kezével megtámogatni. Azon rendszerek, melyek kétségbe vonják, szavakkal kereskednek értelem helyett, szeszéllyel ész helyett, sötétséggel fény helyett.

A hasznosság princípiuma a jelen munka alapja, helyénvaló tehát, hogy a kezdet kezdetén világos és határozott beszámolót adjunk arról, mi értendő rajta. A hasznosság princípiumán azon alapelv értendő, mely bármiféle cselekedetet ama tendenciának megfelelően helyesel vagy helytelenít, mellyel az ama fél boldogágát növelni vagy csökkenteni látszik, kinek érdeke szóban forog, vagy, ami ugyanaz más szavakkal, e boldogságot előmozdítani vagy akadályozni látszik. Bármiféle cselekedetről beszélek, ennél fogva nem csupán egy magánszemély minden cselekedetéről, hanem minden kormányzati intézkedésről is.

Hasznosságon bármely tárgy azon tulajdonságát értjük, miáltal az jótéteményt, előnyt, élvezetet, jót vagy boldogságot (mindez a jelen esetben egyre megy) létrehozni hajlamos, illetve (ami ismét csak egyre megy) hajlamos megakadályozni azt, hogy bármiféle kár, fájdalom, rossz vagy boldogtalanság érje azon felet, akinek érdeke szóban forog. Ha ez a fél a közösség lenne általában, úgy a közösség boldogságát, ha egyes személy, úgy ezen egyén boldogságát.

A közösség érdeke egyike azon legáltalánosabb kifejezéseknek, melyek az erkölcsi szóhasználatban előfordulhatnak, nem csoda, hogy értelme gyakran veszendőbe megy. Ha van értelme, ebben áll: a közösség fiktív test, amely az egyes személyekből tevődik össze, kiket úgy tekintünk, mint akik mintegy annak tagjait alkotják. Miben áll akkor tehát a közösség érdeke? – azon külön-külön tagok érdekének összegéből, akikből összetevődik. Hiábavaló a közösség érdekéről beszélni, ha meg nem értjük, mi az egyén érdeke. Valamely dologról akkor mondjuk, hogy az egyén érdekét előmozdítja vagy érdekében áll, ha az hajlik arra, hogy hozzátegyen élvezeteinek végösszegéhez; vagy hogy csökkentse fájdalmainak végösszegét.

Egy cselekedetet akkor nevezhetünk a hasznosság princípiumával, vagy a rövidség kedvéért, a hasznossággal megegyezőnek (a szélesebb értelemben vett közösség tekintetében), mikor a közösség boldogságának növelésére irányuló tendenciája nagyobb, mint bárminő olyan tendenciája, mi annak csökkentésére irányul. Egy kormányzati intézkedésről (amely csupán a cselekedet egy különös faja, melyet különös személy vagy személyek hajtanak végre) akkor mondható el, hogy a hasznosság princípiumával megegyezik vagy ez utóbbi diktálja, ha tendenciája a közösség boldogságának növelésére hasonlóképp nagyobb, mint bárminő olyan tendenciája, mi annak csökkentésére irányult.

Egy emberről akkor mondható el, hogy a hasznosság princípiumának híve, ha azon helyeslés vagy helytelenítés, mit bármely cselekedethez vagy bármely intézkedéshez fűz, azon tendencia által van meghatározva, mellyel felfogása szerint e cselekedet a közösség boldogságának növelése vagy csökkentése irányában rendelkezik, vagy más szavakkal, a hasznosság törvényeivel vagy parancsolataival való megegyezése vagy meg nem egyezése által.

Oly cselekedetről, amely a hasznosság princípiumával megegyező, mindig elmondhatjuk vagy azt, hogy olyan, mit meg kell tenni, vagy legalábbis azt, hogy nem olyan, amit nem szabad megtenni. Azt is mondhatjuk, helyes, hogy megtegyék, illetve nem helytelen, hogy megtegyék – vagyis hogy ez helyes cselekedet, illetve legalábbis nem helytelen cselekedet. Ha így értelmezzük, akkor az olyan szavak, mint *kell*, *helyes* és *helytelen* és a többi hozzájuk hasonló, jelentéssel bírnak, ha másképp, akkor nincs semmiféle jelentésük.

E princípium helyességét bizonyítani egyszerre szükségtelen és lehetetlen. Vitatták valaha is formálisan e princípium helyességét? Úgy tűnik, igen, azok, akik maguk sem tudták, mit is gondolnak. Bizonyítható-e közvetlenül? Nem tűnhet annak, mert az, amit minden más dolog bizonyítására használnak, maga nem bizonyítható, kell, hogy a bizonyítékok láncolatának kezdete legyen valahol. Effajta bizonyítékkal szolgálni éppoly lehetetlen, mint amilyen szükségtelen. Eddig azonban ritkán követték állhatatosan. Nem mintha lenne vagy lett volna valaha olyan eleven emberi teremts, bármily ostoba vagy romlott legyen is, aki életében számos alkalommal, ha nem épp a legtöbbször, ne engedelmeskedett volna neki. Az emberi szervezet természetes alkata révén az emberek az életben a legtöbb alkalommal általában örömmel magukévá teszik ezt a princípiumot anélkül, hogy gondolkodnának felőle: ha nem is tulajdon cselekedeteik irányítására, mégis tulajdon cselekedeteik – csakúgy, mint másokéi – felülvizsgálatára. Ugyanakkor kevesen akadtak olyanok, még a legeszesebbek közül is, akik

készek voltak tisztán és tartózkodás nélkül elfogadni azt. Olyan is kevés van, aki nem élt egyszer-mászor az alkalommal, hogy pereljen vele, vagy annak okából, hogy nem mindig értették, miképp alkalmazzák, vagy valaminő előítélet miatt, melybe féltek vizsgálódó szemmel belehatolni, vagy mitől megválni nem voltak képesek. Ha valaki megkísérli a hasznosság princípiumát vitatni, ez oly észrvekkel történik, miket anélkül, hogy tudatában lenne, magából ebből a princípiumból vont le. Érvei, ha bármit is bizonyítanak, nem azt bizonyítják, hogy a princípium *helytelen*, hanem hogy azon alkalmazásokat tekintve, mikről felteszi, hogy végeznek vele, *hibásan van alkalmazva*. Lehetséges-e egy ember számára a földet elmozdítani? Igen, de először egy másik földet kell találnia, amelyen álljon.

4. fejezet *Számos élvezet vagy fájdalom értéke, miképp mérjük őket*

Tehát az élvezetek, valamint a fájdalmak elkerülése alkotják azon célokat, miket a törvényhozó szem előtt tart: számára kényszerítő erejű ezért felfogni értéküket. Az élvezetek és fájdalmak azon eszközök, melyekkel dolgoznia kell, kényszerítő erejű tehát számára, hogy felfogja erejüket, amely pedig, más szavakkal, értékük.

Egy személy számára, ha önmagában tekintjük, valamely önmagában tekintett élvezet vagy fájdalom értéke a következő négy körülménynek megfelelően lesz kisebb vagy nagyobb:

1. Intenzitása. 2. Tartama. 3. Bizonyos vagy bizonytalan mivolta. 4. Közeli vagy távoli mivolta.

Ezek azon körülmények, amelyeket figyelembe kell venni, ha egy fájdalmat vagy élvezetet – mindegyiket önmagában tekintve – felbecsülünk. Ám ha bármely élvezet vagy fájdalom értékét abból a célból vesszük szemügyre, hogy felbecsüljük valamely őket létrehozó tett tendenciáját, úgy még két számításba veendő körülmény akad, s ezek a következők:

Termékenysége, vagyis annak esélye, hogy ugyanazon fajtájú észleletek kövessék; azaz élvezetek, ha maga élvezet; fájdalmak, ha maga fájdalom.

Tisztasága, vagyis annak esélye, hogy nem fogják ellentétes fajtájú észleletek követni: azaz fájdalmak, ha maga élvezet, élvezetek, ha maga fájdalom.

E két utóbbi azonban szigorú értelemben aligha ítéhető maga az élvezet vagy a fájdalom tulajdonságainak; szigorú értelemben ezért nem számítandók be ezen élvezet vagy fájdalom értékébe. Szigorú értelemben csupán azon tett vagy más esemény tulajdonságainak ítéhető, melyek következtében ezen élvezet vagy fájdalom létrejött; és ennek megfelelően csupán ezen tett vagy ezen esemény tendenciájába számítandók bele.

Személyek egy bizonyos számát illetően, amennyiben egy élvezet vagy egy fájdalom értékét ezek mindegyikére vonatkozóan tekintjük, ez hét körülménynek megfelelően lesz kisebb vagy nagyobb, úgymint: intenzitása, tartama, bizonyos vagy bizonytalan mivolta, közeli vagy távoli mivolta, termékenysége, tisztasága, kiterjedése – azaz azon személyek száma, akik érintve vannak általa.

Eljárás bármely tett vagy esemény tendenciájának felbecsülésére.

Hogy pontosan számba vehessük bármely olyan tett általános tendenciáját, mely által egy közösség érdekei érintve vannak, a következőképp kell eljárunk. Kezdjük bármely személlyel azok közül, kiknek érdekei a legközvetlenebbül tűnnek érintettnek általa, és vegyük számba:

Minden olyan megkülönböztethető élvezet értékét, melyet e tett a jelek szerint először létrehoz.

Minden olyan fájdalom értékét, melyet a jelek szerint először létrehoz.

Minden olyan élvezet értékét, melyet a jelek szerint az első után hoz létre. Ez alkotja az első öröm termékenységet és az első fájdalom tisztátlanságát.

Minden olyan fájdalom értékét, melyet a jelek szerint az első után hoz létre. Ez alkotja az első fájdalom termékenységet és az első élvezet tisztátlanságát.

Adjuk össze valamennyi élvezet összes értékét egyfelől és valamennyi fájdalomét másfelől. Ha az egyenleg az élvezet oldalára billen, ez fogja adni a tett egészében véve jó tendenciáját az egyes személy érdekeinek vonatkozásában; ha a fájdalom oldalára, egészében véve rossz tendenciáját.

Vegyük most számba azon személyek számát, kiknek érdekei a jelek szerint figyelembe veendő; és ismételjük meg a fenti folyamatot mindegyikük vonatkozásában. Adjuk össze a tett jó tendenciáinak fokozatait kifejező számokat mindazon személyek vonatkozásában, akik tekintetében tendenciája egészében véve jó: végezzük el ezt ismét minden egyes egyén vonatkozásában, akiket illetően tendenciája egészében véve rossz. Nézzük az egyenleget, mely ha az élvezet oldalára billen, megadja a tett általános jó tendenciáját, tekintettel az érintett személyek teljes számára vagy közösségére; ha a fájdalom oldalára, általános rossz tendenciáját, tekintettel ugyanezen közösségre.

Nem várhatjuk el, hogy ezt az eljárást minden erkölcsi ítélet vagy minden törvényhozói vagy

törvénykezői művelet előtt szigorúan lefolytassák. Azonban mindig szem előtt tarthatjuk, és amennyire a ténylegesen lefolytatott eljárás megközelíti, oly közel lesz majd ez a szabatoshoz.

Ugyanezen eljárás alkalmazható jóra és rosszra, haszonra és kárra, valamint az élvezet és fájdalom összes többi módozataira. Ugyanezen eljárás egyaránt alkalmazható élvezetre és fájdalomra, bárminő alakban jelentkezzenek is, és bárminő elnevezéssel tüntessék is ki őket: az élvezetre, akár jónak nevezik (ami szabatos értelemben az élvezet oka vagy eszköze), akár haszonnak (ami távoli élvezet, illetve a távoli élvezet oka vagy eszköze), akár kényelemnek, akár előnynek, akár adománynak, akár nyereségnek, akár boldogságnak és így tovább, a fájdalomra, akár rossznak nevezik (ami a jóval áll megfelelésben), akár kárnak, akár kényelmetlenségnek, akár hátránynak, akár veszteségnek, akár boldogtalanságnak..

Ez az elmélet éppúgy nem új és indokolatlan, aminthogy nem is haszontalan. Mindebben nincs semmi egyéb, csak ami az emberi nem gyakorlatával mindenütt, hol az embereknek tiszta képük van tulajdon érdekeikről, tökéletesen megegyezik. Valaminő tulajdon, teszem egy földbirtok, mely okból értékes? Azon mindenfajta élvezetek okából, miknek létrehozására egy embert képessé tesz, és – ami egyre megy – azon mindenfajta fájdalmak okából, miknek elhárítására őt képessé teszi. Ámde köztudomású, hogy egy effajta tulajdon értéke azon idő hosszúságának vagy rövidegének megfelelően emelkedik vagy esik, melynek folyamán az ember birtokolja: birtokba vétele bizonyos vagy bizonytalan voltának megfelelően, és azon idő közeli vagy távoli voltának megfelelően, amikor, ha egyáltalán, birtokba vehető. Ami az élvezetek intenzitását illeti, miket egy ember belőle meríthet, ezzel sohasem gondoltak, mivel ez attól függ, miképp veheti minden egyes külön személy hasznát; ami viszont addig fel nem becsülhető, amíg az egyes élvezetek, miket belőle meríthet, vagy az egyes fájdalmak, miket kizárhat általa, szemügyre nem vésnek. Ugyanezen okból az ember nem gondolkozik ezen élvezetek termékenysége vagy tisztasága felől sem.

Jegyzet: princípium – alapelv

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (1770-1831): ELŐADÁSOK A VILÁGTÖRTÉNET FILOZÓFIÁJÁRÓL (megjelent: 1840)

Kulcsszavak: metafizika, racionalizmus, történelemfilozófia

A világtörténetnek az ész szempontjából való szemlélete (részletek)

A világtörténet filozófiájának előleges fogalmáról mindenekelőtt azt akarom megjegyezni, hogy szemére vetik a filozófiának, hogy gondolatokkal közeledik a történelemhez, és azt gondolatok szerint szemléli. Az egyetlen gondolat azonban, amelyet magával hoz, az ész egyszerű gondolata: az, hogy az ész uralkodik a világon, tehát a világtörténetben is ésszerűen mentek végbe a dolgok. Ez a meggyőződés és belátás *feltevés* a történelemre mint olyanra nézve általában. Magában a filozófiában ez nem feltevés; benne *bebizonyítja* a spekulatív felismerés, hogy az ész – e kifejezésnél megállhatunk itt anélkül, hogy az istennel való kapcsolatot és a hozzá való viszonyt közelebről fejtegetném – a *szubsztancia**, valamint a végtelen *hatalom*, önmagának minden természeti és szellemi élet végtelen anyaga, éppígy a végtelen forma, e tartalmának tevékenysége – szubsztancia az, ami által és amiben minden valóság van és fennáll –, a végtelen *hatalom*, mert az ész nem oly tehetetlen, hogy csak az eszményhez, a kelléshez jut el és csupán a valóságon kívül, ki tudja hol, bizonyára csak néhány ember fejében mint valami különös létezik –, a végtelen *tartalom*, minden lényegiség és igazság, s önmagának anyaga, amelyet tevékenységének feldolgozásra ad. Nem szorul, mint valamilyen véges tevékenység, külső anyag feltételeire, adott eszközökre, amelyektől táplálékát és működése tárgyait kaphatná; magából merít és önmagának anyaga, amelyet feldolgoz. Ahogyan magának csak *saját* előfeltevése, ahogyan célja az abszolút végcél, úgy maga ennek tevékenysége, s nemcsak a természeti univerzumnak, hanem a szelleminek is a belsőből megjelenésre hozatala – a világtörténetben. Hogy mármost az ilyen eszme az igaz, az örök, a teljességgel hatalmas, hogy megnyilatkozik a világban és semmi sem nyilatkozik meg ebben, csak ez az eszme, az ő dicsősége és becsülete: ez az, amit a filozófiában bebizonyítunk, itt pedig így bebizonyítottunk *felteszünk*.

A filozófiai szemléletnek nincs más szándéka, csak az, hogy eltávolítsa az esetlegest. Esetlegesség ugyanaz, mint külső szükségszerűség, azaz olyan okokra visszamenő szükségszerűség, amelyek maguk csak külső körülmények. A történelemben egy általános célt kell keresnünk, a világ végcélját, nem a subjektív szellem vagy a lélek valamilyen különös célját; ezt a végcélt kell megragadnunk az ésszel,

amely semmi különös véges célt nem tehet érdekévé, hanem csak az abszolút célt. Ez olyan tartalom, amely bizonyosságot tesz önmagáról, magában hordja bizonyosságát, s támasza mindannak, amit érdekévé tehet az ember. Az ésszerű az önmagában létező, amely által értéke van mindennek. Különböző alakokat vesz fel; egyikben sem világosabb a cél-volta, mint abban, amikor a szellem kifejti magát, és megnyilatkozik azokban a sokformájú alakokban, amelyeket népeknek nevezünk. Azzal a hittel és gondolattal kell közeledni a történelemhez, hogy az akarat világa nincs kiszolgáltatva a véletlennek. Az, hogy a népek eseményeiben egy végső cél az uralkodó, hogy van ész a világtörténetben – az isteni, abszolút ész –, oly igazság, amelyet felteszünk, bizonyítéka magának a világtörténetnek tárgyalása: a világtörténet az ész képe és tette. Azonban a tulajdonképpeni bizonyíték magának az észnek a megismerésében van; a világtörténetben megmutatkozik csupán. A világtörténet csak jelensége ennek az egy észnek, ama különös alakok egyike, amelyekben az ész megnyilatkozik, mása az ösképnek, amely egy különös elembe mutatkozik be, a népekben.

Az ész magában nyugvó, és célja önmagában van; maga hozza magát létezésre és valósítja meg magát. A gondolkodásnak rá kell eszmélnie az ész e céljára. A filozófiai alakban lehet eleinte valami feltűnő; a felfogásmód rossz szokása következtében magát is esetlegesnek, egy ötletnek lehet tartani. Akinek a gondolat nem jelenti az egyetlen igazat, a Legmagasabbat, az meg sem tudja ítélni a filozófiai alakot. Azokat, akik még nem ismerkedtek meg a filozófiával, most arra szólíthatnám fel, hogy az észbe vetett hittel, a megismerésére áhító szomjúsággal jöjjenek el a világtörténet ez előadására; – s valóban, az ésszerű belátásra, a megismerésre, s nem csupán az ismeretek gyűjtésére irányuló vágy az, amit mint szubjektív szükségletet fel kell tételeznünk a tudományok tanulmányában. Valójában azonban nem kell előre igényt tartanom ilyen hitre. Amit mondtam, azt nem kell csupán felvevésnek venni, hanem az egész *áttekintésének*, az általunk végrehajtandó vizsgálódás *eredményének* – olyan eredménynek, amelyet én ismerek, mert én már az egészet ismerem. Kitűnik majd magának a világtörténetnek szemléletéből, hogy a világtörténetben minden ésszerűen ment végbe, hogy a világtörténet ésszerű, szükségszerű menete volt a világszellemnek, amely a történelem szubsztanciája, az az *egy* szellem, amelynek természete mindig egy és ugyanaz, és amely a világlétezésben kifejti ezt az ő egy természetét. Ez kell hogy magának a történelemnek eredménye legyen. A történelmet pedig olyannak kell venni, amilyen, historikusan, empirikusan kell eljárunk. Többek között szaktörténészek által sem szabad magunkat megtévesztetnünk, mert, legalábbis a német történészek között, még olyanok között is, akik nagy tekintélynek örvendenek, és nagyra vannak úgynevezett forrástanulmányaikkal, vannak olyanok, akik azt teszik, amit a filozófusoknak vetnek szemükre, hogy a priori* kitalálásokat visznek bele a történelembe. Hogy egy példát említsek, nagyon elterjedt kitalálás, hogy volt egy első és legrégebbi nép, amely állítólag közvetlenül istentől oktatva, tökéletes belátásban és bölcsességben élt, s mélyrehatóan ismert minden természetörvényt és szellemi igazságot.

Kimondhattuk tehát mint első feltételt, hogy híven fogjuk fel a történeti tényeket; ám az ilyen általános kifejezésekben, mint „hű” és „felfogni”, rejlik a kétértelműség. Nem passzív a közönséges történetíró gondolkodása sem, aki azt hiszi, hogy csak befogadóan, csak az adottnak magát átadóan viselkedik; magával hozza kategóriáit, és rajtuk keresztül látja a ténylegest. Az igaz nem az érzéki felszínen fekszik; s mindabban, ami tudományos igénnyel lép fel, az észnek nem szabad aludnia, és elmélkednünk kell róla. Aki ésszerűen néz a világra, arra a világ is ésszerűen néz; a kettő kölcsönösen meghatározza egymást.

Ha azt mondják, hogy a világ célját az észrevevésből kell meríteni, ez helyes. De hogy felismerjük az általánost, az ésszerűt, az ésszel kell élnünk. A tárgyak az elmélkedés izgatószerői; különben úgy találjuk a világot, ahogyan szemléljük. Ha csak szubjektivitással közeledünk a világhoz, akkor olyannak találunk mindent, amilyenek magunk vagyunk, mindenütt mindent jobban tudunk majd, mindenről látjuk, hogyan kellett volna csinálni, hogyan kellett volna történnie. A világtörténet nagy tartalma azonban ésszerű és szükségképpen ésszerű; isteni akarat uralkodik hatalmasan a világban, s nem oly tehetetlen, hogy ne határozná meg a nagy tartalmat. E szubsztanciálisnak megismerése kell hogy célunk legyen; annak megismeréséhez pedig magunkkal kell hoznunk az ész tudatát, nem fizikai szemet, nem véges értelmet, hanem a fogalom, az ész szemét, amely áthatol a felszínen, s átküzdi magát az események tarka nyüzsgésének változatosságán. Azt mondják mármost: ha így járunk el a történelemmel, akkor ez *a priori* eljárás, s már önmagában helytelen. Hogy így beszélnek-e, közömbös a filozófiának. Hogy megismerjük a szubsztanciális, magunknak kell az ésszel hozzálátnunk. Nem jöhetünk persze egyoldalú reflexiókkal, mert ezek eltorzítják a történelmet, és hamis szubjektív nézetekből keletkeznek. A filozófiának azonban nem ilyenekkel van dolga; abban a bizonyosságban, hogy az ész az uralkodó, meg lesz győződve arról, hogy ami történt, beleilleszkedik majd a fogalomba. A filozófia a priorikusan fog

ugyan munkájához, amennyiben feltételezi az eszmét. Ez azonban bizonyosan létezik; ez az ész meggyőződése.

A filozófiai világtörténet szellemi elve: valamennyi szempont totalitása. Szemléli a népek konkrét szellemi elvét és ennek történetét, s nem foglalkozik egyes helyzetekkel, hanem egy általános gondolattal, amely átvonul az egészen. Ez az általános nem tartozik az esetleges jelenséghez; a különösségek tömegét itt egybe kell foglalni. A történelem a legkonkrétabb tárgyat látja maga előtt, amely összefoglalja magában az egzisztencia valamennyi különböző oldalát; individuuma a világszellem. Amikor tehát a filozófia a történelemmel foglalkozik, azt teszi tárgyává, ami a konkrét tárgy a maga konkrét alakjában, és szükségszerű fejlődését szemléli. Ezért számára nem a népek sorsa, szenvedélyei; energiája az első, amelyek mellett azután az események tolnak előtérbe. Hanem az események szelleme, amely fakasztja őket, a népek vezetője. Az általánost tehát, amely a filozófiai világtörténet tárgya, nem mint egy oldalt kell felfogni, bármily fontos is, amely mellett a másik oldalon más meghatározások vannak. Hanem ez az általános a végtelenül konkrét, amely magában foglal mindent, jelen van mindenütt, mert a szellem örökké magánál van, számára nincs múlt, s mivel mindig ugyanaz, megmarad erejében és hatalmában.

Jegyzetek
szubsztancia – végső létező

a priori – tapasztalattól független (metafizikai,
matematikai, geometriai, logikai) tudás

AUGUSTE COMTE (1798-1857): A POZITÍV SZELLEM (1830-1842) (részletek)

Kulcsszavak: pozitívizmus, ismeretelmélet, agnoszticizmus, tudományfilozófia

A *pozitív* szó különböző jelentései összefoglalják az igazi filozófiai szellem tulajdonságait

30. A jelen előadásban érintett különböző megfontolások önkéntelen összejátszása immár lehetővé teszi, hogy minden fontos vonásában jellemezzük az igazi filozófiai szellemet, amely lassú kezdeti fejlődés után ma már a rendszeres kibontakozás állapotába jutott.

Mint minden, a filozófiai méltóság szintjére emelkedő mindennapi kifejezésnek, a pozitív szónak is számos eltérő jelentése van a nyugati nyelvekben. Fontos azonban megjegyeznünk, hogy mindezek az eltérő jelentések egyformán kielégítik az új általános filozófia igényeit, s annak különböző jellegzetes vonásaira utalnak: ez a látszólagos többértelműség ennél fogva a jövőben semmiféle akadályt nem jelent. Inkább a kifejezések csodálatra méltó sűrítésének egyik legjellemzőbb példáját kell látnunk benne; így foglalnak össze a fejlett népek egyetlen közhasznú kifejezésben több eltérő vonást, ni helyt a köznapi tudat már felismerte állandó kapcsolatukat.

31. Ha elsőként legrégebb és legerjedtebb jelentésében tekintjük a „pozitív” szót, akkor az a *valóságost* jelöli az elképzelttel szemben: ebből a szempontból teljesen érvényes az új filozófiai szellemre, amelyet az jellemez, hogy állhatatosan az értelmünk számára hozzáférhető kutatási tárgyaknak szenteli magát, állandóan kizárva a vizsgálódásokból a filozófiai szellemet főleg gyermekkorában foglalkoztató kifürkészhetetlen titkokat. Egy másik értelemben, amely igen közel áll az előbbihez, mégis különbözik attól, ez a kifejezés a *hasznosat* jelöli a haszontalannal szemben: a filozófiában tehát arra emlékeztet, hogy minden egészséges elméletünk szükségszerű rendeltetése egyéni és közös életfeltételeink állandó javítása, s nem az, hogy haszontalanul elégtisenek ki valamiféle terméketlen kíváncsiságot. Harmadik elterjedt jelentését tekintve e szerencsésen megválasztott kifejezéssel gyakran akkor élnek, mikor a *bizonyosság* és a határozatlanság közötti ellentét akarják megjelölni: ez tehát az ilyen filozófiának arra a jellegzetes képességére utal, hogy a meghatározatlan kételyek és a vég nélküli viták helyett – melyekből a régi gondolkodásmód született – önmagától megteremtse a logikai összhangot az egyénben és az egész emberi nem szellemi egyesülését. A negyedik elterjedt felfogás, amelyet igen gyakran kevernek össze az előzővel, a *pontosat* és a bizonytalant állítja szembe egymással: a szónak ez az értelme arra emlékeztet, hogy az igazi filozófiai szellem állandóan arra törekszik, hogy a pontosság olyan fokát érje el, amely megfelel a jelenségek lényegének, és összhangban áll igazi szükségleteinkkel; a filozofálás korábbi módja ezzel szemben szükségképpen bizonytalan véleményekhez vezetett, mert csak állandó, természetfeletti tekintélyre támaszkodó nyomásra engedett a nélkülözhetetlen fegyelem kívánalmainak.

32. Végül külön is fel kell hívnunk a figyelmet a szó egy ötödik alkalmazására, amely kevésbé

használatos ugyan, mint az előzőek, egyébiránt azonban éppoly általános érvényű: ezzel akkor találkozunk, mikor a „pozitív” szót mint a negatív ellentétét használják. Ebből a szempontból a kifejezés az újkor igazi filozófiájának egyik legnagyobb tulajdonságára utal, amennyiben megmutatja, hogy ez a filozófia természeténél fogva nem arra rendeltetett, hogy romboljon, hanem arra, hogy szervezzen. Az a négy alapvonás, amelyekre az imént emlékeztettünk, egyszerre különbözteti meg ezt a filozófiát a filozofálás minden lehetséges kezdeti – teológiai és metafizikai – formájától.

33. Az új filozófiai szellem egyetlen olyan lényeges tulajdonsága, amely a „pozitív” szóban közvetlenül még nem foglaltatik benne, az, hogy mindenütt szükségképpen a *viszonylagossal* helyettesíti az abszolútát. Ez a fontos, egyszerre tudományos és logikai tulajdonság azonban olyannyira összekapcsolódott a valóságos ismeretek alaptermészetével, hogy mihelyt rendszeres formát ölt az eddig csupán részleges és empirikus érvényű modern gondolkodásmód, e tulajdonság általános elismerése hamarosan a legszorosabban összefonódik azokkal a vonásokkal, melyeket a fenti kifejezés már egyesített magában. Az imént méltatott ötödik jelentés alkalmas mindenekelőtt arra, hogy megteremtse az új filozófiai nyelvezet tömörségét, amely a két tulajdonság nyilvánvaló rokonsága következtében immár teljesen megalapozott. S valóban érthető, hogy a régi – akár teológiai, akár metafizikai – tanítások abszolút jellege mindegyiküket szükségszerűen arra készítette, hogy tagadják az összes többi tant, hacsak nem akartak abszurd eklekticizmussá* fajulni. Az új filozófia ezzel szemben viszonylagos természete következtében mindig elismerheti még azoknak az elméleteknek az értékét is, amelyek a legellentétesebbek vele, s ettől még nem kényszerül arra, hogy alaptalan engedményeket tegyen, csökkentvén ezáltal a benne foglalt nézetek világosságát s a belőle fakadó döntések határozottságát. Tehát valóban joggal feltételezhetjük, hogy az a kifejezés, amelyet itt e végérvényes filozófia szokásos megjelölésére használtunk, mostantól kezdve minden értelmes embert e jellegzetes vonások teljes és tényleges összekapcsolódására emlékeztet.

19. El kell azonban ismernünk, hogy a pozitív gondolkodásmód uralma alatt képzeink összhangját bizonyos fokig szükségszerűen korlátozza valóságuk alapfeltétele, vagyis az, hogy kellő összhangban kell állniuk bizonyos tőlünk független mintákkal. Vak és ösztönös kapcsolatteremtő igényében értelmünk szinte mindig arra törekszik, hogy összeköthessen bármely két – akár egyidejű, akár egymás után következő – jelenséget; a külvilág tanulmányozása viszont azt bizonyítja, hogy e kapcsolatok közül sok pusztán illuzórikus, s egy csomó esemény mindig egymástól teljesen függetlenül zajlik; ennél fogva e nélkülözhetetlen hajlam rászorul arra, hogy az egészséges általános megítélés alapján szabályozzák. Az emberi szellem hosszú ideig valamiféle egységes tanításhoz szokott hozzá, bármennyire homályos és illuzórikus volt is ez a tanítás a teológiai fikciók és a metafizikai lényegiségek uralma alatt; ezért aztán mikor áttért a pozitív stádiumra, kezdetben a jelenségek összes osztályát megpróbálta egyetlen közös törvényre visszavezetni. De mindazok a kísérletek, amelyek az elmúlt két évszázadban arra irányultak, hogy a természet általános magyarázatához jussunk, csupán azzal az eredménnyel jártak, hogy teljesen megfosztották hitelétől ezt a vállalkozást, s az azóta csak a műveletlen elméket foglalkoztatja. A külvilág körültekintő vizsgálata nyomán kiderült, hogy az sokkal kevésbé összefüggő, mint ahogy feltételezi vagy kívánja értelmünk, amelyet saját gyengesége hajlamosabbá tesz arra, hogy megsokszorozza a működési módjára s főleg nyugalma nézve kedvező kapcsolatokat. Nem csak arról van szó, hogy az a hat alapkategória, amelyeket a természeti jelenségekben később megkülönböztettünk, bizonyosan nem vezethető vissza egyetlen univerzális törvényre; ideje leszögeznünk, hogy még e rendkívül korlátozott területen is végérvényesen le kell mondanunk az egységes magyarázatról, bár erre még mindig oly sok, komolyan veendő szellem törekszik mindegyik említett kategória kapcsán.

Mindazonáltal nyíltan be kell vallanunk, hogy súlyos tökéletlenséggel állunk szemben, mikor közvetlenül képtelenek vagyunk mindent egyetlen pozitív törvényre visszavezetni; e tökéletlenség elkerülhetetlen következménye emberi mivoltunknak, amely arra készítet bennünket, hogy igen csekély értelem segítségével tárjunk fel egy rendkívül bonyolult világot.

20. De ez a vitathatatlan szükségszerűség, amelyet el kell ismernünk, ha nem akarjuk hiábavalóan tékoznunk szellemi erőinket, korántsem akadályozza meg az igazi tudományt abban, hogy más tekintetben filozófiailag kielégítően egységes legyen; ez az egység egyenértékű azzal, amelyet átmenetileg a teológia és a metafizika hozott létre, tartósság és gazdagság tekintetében pedig messze felülmúlja.

Mihelyt ily módon nem a világegyetemre, hanem az emberi nemre vonatkoztatjuk valóságos ismereteinket, akkor ezek az ismeretek szinte önmaguktól állnak össze teljes, tudományos és logikai rendszerre. Ekkor alapjában csak egy tudomány gondolható el: az emberről szóló tudomány, pontosabban a társadalomtudomány, amelynek létezésünk egyszerre elve és célja, s amelybe kettős minőségében mint szükségszerű elem és mint alapvető bevezetés olvad bele természetes módon a külvilág racionális

kutatása; s az ilyen kutatás mind e tudomány módszere, mind tanítása szempontjából egyformán nélkülözhetetlen. Csak így alkothatnak pozitív ismereteink igazi rendszert, s így válhatnak teljesen kielégítővé.

S valóban, a természet pozitív tanulmányozását ma elsősorban azért tartják nagy becsben, mert racionálisan megalapozza az ember hatását a külvilágra. Alapjában véve mi sem ésszerűbb e köznap véleménynél, hiszen a fenti cél szükségképpen idézi fel az igazi filozófiai szellem valamennyi fő vonását, akár a szellem racionalitása, akár pozitivitása tekintetében. Nyilvánvaló, hogy a természet rendjét, amely minden egyes gyakorlati esetben a megfelelő jelenségek törvényeinek összességéből ered, először jól kell ismernünk ahhoz, hogy saját hasznunkra változtathassunk rajta, vagy legalább viselkedésünkben alkalmazkodjunk hozzá, ha – mint a csillagos ég eseményeivel kapcsolatban – emberi beavatkozásról nem lehet szó. Elsősorban az ilyenfajta alkalmazás nyomán válik általánosan elismertté a racionális előrelátás, amely minden tekintetben az igazi tudomány alapvető jellemvonása.

Mostanáig még a legjobb koponyák sem fogták fel kellőképpen a tudomány és a technika közötti alapvető viszonyt; ez annak a következménye, hogy a természettudomány hatókörét nem terjesztették ki eléggé, s e tudományt nem alkalmazták a legfontosabb és legnehezebb kutatási területekre, azokra, melyek közvetlenül az emberi társadalommal kapcsolatosak. E felfogás szerint az ember csak a szerves világra hathat, ami túl csekély ösztönzést jelentett a tudomány számára. Ha egyszer majd kiküszöbölik ezt a fogyatékoságot, felismerhetővé válik, milyen alapvető jelentőségű gyakorlati feladatról van szó: feltételezve a pozitív szellemnek mint egyedüli normális gondolkodásmódnak a térhódítását, ez a feladat lesz vezérelve a legnagyobb elméleteknek. A technika ugyanis ekkor nem kizárólag geometriai, mechanikai vagy kémiai stb. jellegű lesz, hanem egyúttal – s elsősorban – politikai és erkölcsi is; az emberi nem alapvető tevékenységének állandóan tökéletesítenie kell az ember individuális és kollektív természetét, mégpedig azon határok között, amelyeket a valóságos törvények összessége jelöl ki.

Jegyzet: eklekticismus – összeegyeztethetetlen nézetekből alkotott elmélet

SØREN KIERKEGAARD (1813-1855): VAGY-VAGY (1843)
(részlet)

Kulcsszavak: etika, szubjektivizmus, esztétikai életstádium

Eksztatikus előadás

Házasodj meg, meg fogod bánni; ne házasodj meg, azt is meg fogod bánni; házasodj vagy ne házasodj, mindkettőt meg fogod bánni; vagy megházasodsz, vagy nem, mindkettőt megbánod. Ne vess a világ ostobaságain, meg fogod bánni; sirasd el, azt is meg fogod bánni; ne vess a világ ostobaságain vagy sirasd el, mindkettőt meg fogod bánni; vagy nevensz a világ ostobaságain, vagy elsíratod őket, mindkettőt megbánod. Bízzál egy lányban, meg fogod bánni; ne bízzál benne, azt is meg fogod bánni; bízzál egy lányban vagy ne bízzál benne, mindkettőt meg fogod bánni; vagy bízol egy lányban, vagy nem, mindkettőt meg fogod bánni. Akaszd fel magad, meg fogod bánni; ne akaszd fel magad, azt is meg fogod bánni; akaszd fel magad vagy ne akaszd fel magad, mindkettőt meg fogod bánni; vagy felakasztod magad, vagy nem, mindkettőt meg fogod bánni. Ez, uraim, minden életbölcesség foglalata. Nemcsak egyes pillanatokban szemlélek mindent *aeterno modo**, mint Spinoza* mondja, hanem állandóan *aeterno modo* vagyok. Sokan azt hiszik, hogy ők is így vannak, ha ezt vagy azt megtéve, egyesítik vagy közvetítik ezeket az ellentéteket. Ez azonban félreértés; mert az igazi örökkévalóság nem a vagy-vagy mögött, hanem előtte van. Ezért ezeknek az embereknek az örökkévalósága fájdalmas időmúlás is lesz egyben, amennyiben kettős bánatot kell megemészteniük. Bölcességem tehát könnyen megragadható; mivel csak egyetlen alapelvem van, amelyből még csak ki sem indulok soha. Különbséget kell tenni a vagy-vagyban levő következményszerű és az itt bemutatott örök dialektika között. Ha például itt most azt mondom, hogy nem indulok ki alapelvemből, akkor ennek ellentéte nem egy abból való kiindulásban van, hanem csak negatív kifejezése alapelvemnek, pusztán csak az, melyben önmagát ragadja meg egy belőle való kiindulással vagy ki nem indulással való ellentétben. Nem indulok ki alapelvemből; mert ha ebből indulnék ki, megbánnám, s ha nem indulnék ki belőle, azt is megbánnám. Ezért ha egyik vagy másik tisztelt hallgatónak úgy tünne, hogy abban, amit mondtam, mégiscsak van valami igazság, úgy evvel csak azt bizonyítja, hogy feje nem alkalmas a filozófiára. Azon hallgatóim számára viszont, akik

követni tudnak, rögtön ki fogom fejteni azt az örök igazságot, amely által ez a filozófia önmagában marad, és nem ismer el nála magasabbat. Ha ugyanis alapelvemből indulnék ki, nem tudnék ismét megállni; mert ha nem állnék meg, akkor megbánnám, de ha megállnék, azt is megbánnám stb. Most viszont, hogy soha nem kezdek, bármikor abbahagyhatom; mert örök kiindulásom egyben örök abbahagyásom is. A tapasztalat bebizonyította, hogy a filozófiának egyáltalán nem jelent különösebb nehézséget a kezdés. Sőt mi több; a semmivel kezd, ennél fogva mindig képes kezdeni. Az abbahagyás az, ami a filozófiának és a filozófusoknak nehezére esik. Én ezt a nehézséget is kikerültem; mert ha valaki azt hiszi, hogy miközben most abbahagyom, tényleg abbahagyom, evvel csak azt bizonyítja, hogy hiányzik belőle a spekulatív készség. Én most ugyanis nem hagyom abba, hiszen már akkor abbahagytam, amikor elkezdtem. Ezért filozófiámnak megvan az a kitűnő tulajdonsága, hogy rövid és ellentmondásmentes; mert ha valaki arra szánná el magát, hogy ellentmondjon, máris jogom lenne őt örülni nyilvánítani. A filozófus tehát mindig *aeterno modo* van, és a megboldogult Sinteniszel* ellentétben nemcsak pár órája van, amit az örökkévalóságnak él.

Jegyzetek: *aeterno modo* – az örökkévalóság módján
Benedictus (Baruch) Spinoza (1632-1677) –
németalföldi racionalista filozófus

Christian Friedrich Sintenis (1750-1820) – német
evangélikus teológus, lelkiségi író

SØREN KIERKEGAARD: A HALÁLOS BETEGSÉG (1849) (részletek)

Kulcsszavak: etika, vallásfilozófia, szubjektivizmus, keresztény egzisztencializmus

Előszó

Talán sokan különösnek fogják tartani „fejtegetésemnek” ezt a formáját; túlzottan szigorúnak tűnik majd nekik ahhoz, hogy épületes lehessen, ahhoz pedig túlzottan épületesnek, hogy szigorúan tudományos. Ami ez utóbbit illeti, arról semmiféle véleményem nincs. Az első eshetőségről viszont egészen másképp gondolkodom, és ha fejtegetésem valóban túlságosan szigorú lenne, hogyszem épületes lehessen, akkor az, véleményem szerint, hiba. Hiszen egy dolog az, hogy esetleg nem lehet mindenki számára épületes, mert nem mindenki rendelkezik a megértés előfeltételével; és más az, hogy a fejtegetésnek épületes jellege van. Keresztényi értelemben ugyanis minden, de minden dolognak az épülést kell szolgálnia. A tudományosságnak az a módja, amely végső soron nem épületes, éppen ezáltal keresztényietlen is. Megjelenésében minden keresztény dolog olyan legyen, mint az orvosnak a beteg ágyánál mondott beszéde; még ha csak az orvostudományban járatosak értik is, sosem szabad megfélemlíteni arról, hogy a beteg ágyánál hangzik el; a keresztény tanításnak éppen az élethez való viszonya (ellentétben a tudomány életidegenségével) vagy a kereszténységnek az etikai oldala az épületes, és ábrázolásának ez a módja, bármilyen szigorú legyen is egyébként, teljesen különbözik a „közömbös” tudományosságtól, amelynek gögös heroizmusa* keresztény szempontból oly távol áll a heroizmustól, hogy keresztény felfogás szerint inkább nevezhető valamiféle embertelen kíváncsiságnak. A keresztény heroizmus, amivel tényleg elég ritkán lehet találkozni, abban rejlik, hogy az ember egészen önmaga mer lenni, egyedi ember, az a bizonyos egyedi ember, aki egyedül áll Isten színe előtt, egyedül ebben a borzasztó nagy erőfeszítésben és felelősségben; az azonban nem keresztény heroizmus, ha bolondozunk a tiszta ember eszméjével, vagy ha eljártsszuk a világtörténelem csodálatának játékát. Minden keresztény megismerés, bármilyen szigorú is legyen a formája egyébként, törődő jellegű; azonban éppen ez a törődés az épületes. A törődés az élethez való viszony, a személyesség valóságához való viszony, és így, keresztény értelemben, a komolyság, a közönyös tudás *gőgje* keresztény szempontból távolról sem nagyobb komolyság, hanem keresztény szempontból tréfa és hiábavalóság. Azonban a komolyság másfelől az épületes.

Bevezetés

„Ez a betegség nem halálos.” (János 11,4). És Lázár mégis meghalt; amikor a tanítványok félreértették, amit Krisztus később hozzáfűzött: „Lázár, a mi barátunk, elaludt; de elmegyek, hogy felköltsem őt.” (11,11), megmondta nekik nyíltan: „Lázár megholt.” (11,14). Lázár tehát meghalt, de az a betegség mégsem volt halálos; ő halott volt, de a betegség mégsem volt halálos. Jól tudjuk, hogy Krisztus arra a

csodára gondolt, amely a szemlélőket képessé teszi arra, hogy „ha hisznek, meglátják majd az Istennek dicsőségét” (11,40), arra a csodára, amelynek segítségével Lázárt felköltötte a halottak közül, úgyhogy „ez a betegség” nemcsak nem volt halálos, hanem, mint ahogy Krisztus megígérte, „Isten dicsőségére való; hogy dicsőíttessék általa az Istennek Fia” (11,4). Ő, de még ha Krisztus nem ébresztette volna is fel, nem ugyanúgy érvényes-e, hogy ez a betegség, maga a halál – nem halálos? Azáltal, hogy Krisztus a sírhoz lép, és hangos szóval kiált: „Lázár, jöjj ki!” (11,43), már bizonyos, hogy „ez” a betegség nem halálos. De ha Krisztus ezt nem is mondta volna, már maga az, hogy ő, aki „a feltámadás és az élet” (11,25), odalép a sírhoz, már ez nem azt jelenti-e, hogy ez a betegség nem halálos: hogy Krisztus ott van, nem azt jelenti-e, hogy ez a betegség nem halálos?! És mit segített volna Lázáron, halottaiból feltámasztva, ha végül mégiscsak úgy kell végezze, hogy meghal – ugyan mit segített volna Lázáron, ha Ő nem lett volna, Ő, aki a feltámadás és az élet mindazoknak, akik hisznek benne! Nem, nem azért, mert Lázár halottaiból feltámadt, nem ezért lehet kijelenteni, hogy ez a betegség nem halálos; hanem mert Ő itt van, ezért nem halálos ez a betegség. Mert emberi értelemben a halál a legvégső dolog, és emberi értelemben addig van csak remény, amíg élet van. Keresztény felfogás szerint azonban a halál egyáltalán nem a legvégső dolog, hanem csak apró esemény a létező dolgokon belül, vagyis az örök életen belül; és keresztény felfogás szerint a halálban végtelenül több remény van, mint ott, ahol tisztán emberi értelemben nem csupán élet van, hanem ez az élet még az egészség és erő teljében is áll.

Keresztény értelemben tehát még a halál sem „halálos betegség”, nem beszélve mindarról, amit földi és mulandó világunkban szenvedésnek: nyomornak, betegségnek, szerencsétlenségnek, kinnak, gyötrelmeknek, lelki szenvedésnek, gondnak és bánatnak nevezünk. És ha mindez olyan súlyos és gyötrelmes lenne is, hogy mi emberek vagy maga a szenvedő azt mondaná, hogy „ez borzasztóbb, mint a halál” – mindez, amit (ha nem betegség) betegséghez lehetne hasonlítani, mindez, keresztény értelemben; mégsem halálos betegség.

Ilyen magabízó derűvel tanította meg a kereszténység a keresztényeket gondolkodni minden földi és evilági dologról, beleértve a halált is. Szinte úgy tűnik; mintha a keresztények büszkélkednének azzal, hogy fölülemelkednek mindazokon a dolgokon, amelyeket az emberek különben szerencsétlenségnek neveznek, mindazon, amit a legnagyobb bajnak tartanak. A kereszténység azonban cserébe újabb nyomorúságot fedezett föl, amelynek a létezéséről az ember mint olyan semmit nem tud, ez a nyomorúság a halálos betegség. Amit a természetes ember szörnyűségként felsorol – és ha mindent elősorolt, amit csak meg tud nevezni: az a keresztény embernek csak tréfa. Ilyen a természetes ember és a keresztény közti viszony, a gyermek és férfi viszonyára hasonlít: amitől a gyermek megborzad, az a férfinak semmit nem jelent. A gyermek nem tudja, hogy mi a valóban iszonyatos, a férfi tudja, és visszariad tőle. A gyermek tökéletlensége először is az, hogy nem ismeri az iszonyatot, másodsor pedig az, amit már ez magában foglal, hogy attól fél, ami nem iszonyatos. Ugyanez a helyzet a természetes emberrel is; valójában nem tudja, mi az iszonyatos, ezzel azonban még nem szabadul meg a félelemtől, nem, ő attól fél, ami nem iszonyatos. A pogány ember Istenhez való viszonyára hasonlít ez: nem ismeri az igaz Istent, de ez még nem elég: egy bálványt imád istenként.

Csak a keresztény ember tudja, mi értendő halálos betegségen. Keresztényként olyan bátorságra tett szert, amelyet a természetes ember nem ismer; erre a bátorságra úgy tett szert, hogy megismerte a még szörnyűségesebbtől való félelmet. Ilyen módon pedig mindig szert tehetünk bátorságra: ha félünk a nagyobb veszélytől, nem félünk szembenézni a kisebbel; ha egyetlen veszélytől végtelenül félünk, akkor a többi mintha nem is létezne. Ám az az iszonyatos dolog, amit a keresztény ember megismert, az a „halálos betegség”.

Arról, hogy a kétségbeesés a halálos betegség

A kétségbeesés a szellem, az *Én* betegsége, és így három formája lehetséges: kétségbeesetten nem vagyunk tudatában annak, hogy van énünk (nem igazi kétségbeesés); kétségbeesetten nem akarunk önmagunk lenni; kétségbeesetten önmagunk akarunk lenni.

Az ember szellem. De mi a szellem? A szellem az *Én*. De mi az *Én*? Az *Én* olyan viszony, amely önmagához viszonyul, vagy a viszonyban az, hogy a viszony önmagához viszonyul; az *Én* nem viszony, hanem az, hogy a viszony önmagához viszonyul. Az ember a végtelenség és végesség, a mulandó és az örök, a szabadság és a szükségszerűség szintézise, röviden szintézis. A szintézis két dolog viszonya. Így tekintve a dolgot az ember még nem *Én*. Két dolog viszonyában a viszony negatív egységként a harmadik, és a két dolog viszonyul a viszonyhoz, a viszonyban viszonyul a viszonyhoz; így például a lélek vonatkozásában a test és lélek közti viszony egy viszony. Ha azonban a viszony önmagához viszonyul, akkor ez a viszony a pozitív harmadik, ez pedig az *Én*.

Egy olyan viszonynak, amely önmagához viszonyul, egy Énnel vagy önmagát kell létrehoznia, vagy másvalami hozza létre őt.

Ha az önmagához viszonyuló viszonyt más hozza létre, akkor a viszony természetesen már a harmadik, de ez a viszony, ez a harmadik aztán megint csak egy viszony, és ahhoz viszonyul, ami az egész viszonyt létrehozta. Egy így származtatott, létrehozott viszony az ember Énje, olyan viszony, amely önmagához viszonyul, és azáltal, hogy önmagához viszonyul, viszonyul a Máshoz is. Ezért van az, hogy a voltaképpeni kétségbeesésnek két formája lehetséges. Ha az ember Énje önmagát hozta volna létre, akkor csak egy formáról beszélhetnénk, arról, hogy az ember nem akar önmaga lenni, meg akar szabadulni magától, arról viszont nem, hogy kétségbeesetten önmaga akar lenni. Ez utóbbi formula ugyanis az egész viszony (az Én) függőségének kifejezése, annak kifejezése, hogy az Én önmagától nem tud egyensúlyba vagy nyugalomba kerülni vagy ott megmaradni, hanem csak úgy, ha önmagához viszonyulván ahhoz viszonyul, ami az egész viszonyt létrehozta. Valóban, szóba sem jön, hogy a kétségbeesésnek ez a második formája (kétségbeesetten önmagunk akarunk lenni) csupán a kétségbeesés sajátos módját jelölje, ellenkezőleg, minden kétségbeesés feloldható benne és visszavezethető rá. Ezért egy kétségbeesett ember, ha úgy gondolja, hogy tudatára ébredt kétségbeesésének, nem beszélhet róla ostobán úgy, mintha csak megesett volna vele – (körülbelül úgy, mintha az, akit szédülés gyötör, ideges öncsalással arról beszélne, hogy valami kívülről nyomja a fejét, vagy arról, hogy úgy érzi, mintha valami rázuhant volna stb., holott a súly és a nyomás nem külsődleges dolgok, hanem a belső kifelé fordított reflexiói) – és most minden erejével önmaga és csak önmaga meg akarja szüntetni a kétségbeesést: akkor még mindig kétségbeesett, és minden vélt erőfeszítésével egyre mélyebb kétségbeesésbe gabalyodik bele. A kétségbeesés torz viszonya nem egyszerű torz viszony, hanem az önmagához viszonyuló viszonyban jelentkezik, amelyet más hozott létre, tehát ez a torz viszony az Én-viszonyban végtelenül reflektálódik ama hatalomhoz való viszonyában, amelyik létrehozta.

Az a formula ugyanis, amely az Én állapotát akkor írja le, amikor a kétségbeesés teljesen le van győzve, a következő: miközben önmagához viszonyul és önmaga akar lenni, az Én átlátható módon abban a hatalomban alapozza meg magát, mely őt létrehozta.

A kétségbeesés lehetősége és valósága

Előny-e vagy hátrány a kétségbeesés? Tisztán dialektikusan szemlélve: mindkettő. Ha a kétségbeesés absztrakt értelmezésénél maradnánk anélkül, hogy valamely konkrét kétségbeesett személyre gondolnánk, akkor azt mondhatnánk, hogy a kétségbeesés rettentő nagy előny. Ennek a betegségnek a lehetősége az ember előnye az állattal szemben, és ez az előny egészen másképpen különbözteti meg őt, mint a két lábon való járás, mert ez arra a végtelen felegyenesedettségre vagy végtelen emelkedettségre utal, hogy az ember szellem. Ennek a betegségnek a lehetősége az ember előnye az állattal szemben; erre a betegségre felfigyelni – ez a keresztény ember előnye a természeti emberrel szemben; ha pedig ebből a betegségből kigyógyul, az a keresztény ember üdvössége.

A kétségbeesés képessége tehát végtelen előny; de ugyanakkor nemcsak a legnagyobb szerencsétlenség és nyomor kétségbeesettnek lenni, hanem elkárkozás is. Egyébként a lehetőség és a valóság között nem ez a kapcsolat; ha előny valamilyené válni tudni, akkor még nagyobb előny annak lenni, vagyis a lét a valamivé lenni tudás fokozása. Ami viszont a kétségbeesést illeti, a lét és a lenni tudás viszonyát az esés fejezi ki; amilyen végtelen a lehetőség előnye, olyan nagy az esés. Ami tehát a kétségbeeséssel kapcsolatban emelkedés, az abban áll, hogy az ember nem kétségbeesett. Ez a meghatározás viszont megint csak kétértelmű. Nem kétségbeesettnek lenni nem ugyanaz, mint nem bénának, nem vaknak stb. lenni. Ha a nem kétségbeesett lét sem többet, sem kevesebbet nem jelent, mint hogy az ember nem kétségbeesett, akkor ez éppen azt jelenti, hogy az. Nem kétségbeesettnek lenni annak a megsemmisített lehetőségét kell jelentenie, hogy azzá lehetünk; ha igaz, hogy az ember nem kétségbeesett, akkor minden pillanatban meg kell semmisítenie annak lehetőségét. A kétségbeesés nem más, mint torz viszony abban a szintézisviszonyban, amely önmagához viszonyul. A szintézis azonban nem az aránytalanság maga, csupán a lehetősége, avagy a szintézisben benne van a torz viszony lehetősége. Ha a szintézis torz viszony volna, akkor egyáltalán nem létezne kétségbeesés, akkor a kétségbeesés az emberi természetben gyökerező valami volna, – az akkor nem kétségbeesés volna, hanem olyasmi, ami megtörténik az emberrel, amit elszenved, mint egy betegséget, amit megkapott, vagy mint a halált, ami mindenkire vár. Nem; az, hogy kétségbeesik-e, az csak az emberen múlik; persze, ha az ember nem volna szintézis, egyáltalán nem tudna kétségbeesni, és ha a szintézis nem volna – úgy, ahogy isten kezéből kikerült – eredendően helyes arányú, akkor szintén nem tudna kétségbeesni.

Honnan származik tehát a kétségbeesés? Abból a viszonyból, amelyben a szintézis önmagához

viszonyul, azáltal, hogy Isten, aki az emberből viszonyt formált, most mintegy elengedi őt, vagyis azáltal, hogy a viszony önmagához viszonyul. És a felelősség abban rejlik, hogy ez a viszony – szellem, az Én; ez az a felelősség, amelyben minden kétségbeesés minden egyes pillanatban leledzik, amikor létezik. Ha tehát a torz viszony, vagyis a kétségbeesés föllép, magától értetődik-e, hogy fönnt is marad? Nem, ez nem magától értetődő; ha a torz viszony továbbra is fönntáll, akkor az nem a torz viszonyból következik, hanem abból a viszonyból, amely önmagához viszonyul. Ez annyit jelent, hogy mindannyiszor, amikor a torz viszony megnyilvánul, és minden egyes pillanatban, amikor létezik, vissza kell térni a viszonyhoz. Vegyük azt a példát, hogy egy ember megbetegszik, például vigyázatlanságból. A betegség tehát föllép, ettől a pillanattól kezdve érvényes, *valóság* lesz, amelynek eredete egyre inkább *múlttá* válik. Egyszerre volna kegyetlen és embertelen dolog, ha szakadatlanul azt mondanánk, hogy „ebben a pillanatban kapod el a betegséget, te beteg”, azaz, ha minden pillanatban fel akarnánk oldani a betegség valóságát a lehetőségében. Az igaz, hogy elkapta a betegséget, de csak egyszer, s hogy a betegség még mindig tart, az egyszerűen annak a következménye, hogy egyszer megkapta, folyamatossága nem minden pillanatban őrá vezethető vissza, mint okra; megkapta a betegséget, de azt nem lehet mondani, hogy *épp megkapja*. A kétségbeeséssel más a helyzet; a kétségbeesés minden valódi pillanata visszavezethető a lehetőségre, minden pillanatban, amikor az ember kétségbeesett, *épp megkapja* a kétségbeesést; a pillanat mindig jelen időben zajlik, semmi sem következik be a valósággal kapcsolatban, ami a múltban gyökerezik; a kétségbeesett a kétségbeesés minden egyes pillanatában jelen idejüként cipeli magával a korábbi dolgokat a lehetőségben. Ennek az az oka, hogy a kétségbeesés szellemi kategória, és az emberben lévő örökkévalóhoz kapcsolódik. Az örökkévalótól azonban nem tud megszabadulni, nem, talán soha; nem tudja eldobni magától egyszer és mindörökké, ennél nincs lehetetlenebb vállalkozás, minden pillanatban, amikor nem rendelkezik vele, eldobta vagy épp eldobja – de az visszatér, itt van, azaz minden pillanatban, amikor kétségbeesett, épp elkapja a kétségbeesés. Mert a kétségbeesés nem következik a torz viszonyból, viszont következik a viszonyból, amely önmagához viszonyul. És az önmagához való viszonytól az ember nem tud megszabadulni, ahogy az Énjétől sem, ami egyébként egy és ugyanaz, minthogy az Én az önmagához való viszony.

Jegyzet: heroizmus – hősiesség

ARTHUR SCHOPENHAUER (1788-1860): SZERELEM, ÉLET, HALÁL (1851)

Kulcsszavak: metafizika, etika, pesszimizmus

Az élet semmiségéről és gyötrelméről (részletek)

Midőn az akarat a tudatlanság éjéből életre ébred mint egyén, egy végtelen s határtalan világban találja magát, számtalan egyén között, és ezek mindannyian meghalnak, szenvednek és tévednek; s mintegy baljós álm után visszasiet a régi tudatlansághoz. Addig azonban vágyai határtalanok, igényei kimeríthetetlenek, és minden kielégített vágy újat szül. Nincs a világnak az a kielégítése, mely elégséges volna, hogy kívánatát elnémtsá, követelésének határt szabna, és szíve határtalan örvényét kitöltse. Amde tekintsük emellett azt is, mit nyer az ember rendszerint a kielégítés fejében: többnyire nem egyéb az, mint végtelen fáradtsággal és folytonos gonddal és a szükség ellen folytatott harcban naponta újra meg újra kiküzdött szegényes és szűkös fönntartása magának e létnek – nem egyéb az, mint a halál előrevetítése. – Minden az életben azt mutatja, hogy a földi boldogság rendeltetése: megghiúsulni vagy felismerni benne a képzelődést. Erre a készségek mélyen a dolgok lényegében rejlenek. Ehhez képest a legtöbb ember élete szomorú és rövid. Akik a többiekhez viszonyítva boldogok, azok is csak látszólag azok, vagy pedig, mint a hosszú életűek, ritka kivételek: lehetőségüknek fönnt kellett maradnia, hogy legyen a többit mivel csalogatni. Az élet folytonos csalás, kicsinyben és nagyban egyaránt, ha mit ígért, nem tartja meg; kivéve, ha meg akarja mutatni, mily kevésbé kívánságra méltó, amit kívánnak; így szed reá bennünket egyszer a remény, máskor az, amit reméltünk. Ha mit nyújtott, azért tette, hogy újra elvegye. A távolság varázsa délibábot mutat, mely eltűnik, mint optikai csalódás, mihelyt odaértünk. A boldogság eszerint csak a jövőben fekszik vagy pedig a múltban, a jelen pedig egy kis sötét felhőhöz hasonlítható, melyet a szél keresztülhajt a napos térségen: előtte és mögötte minden világos és derült, ő maga azonban mindig árnyékot vet. Ezért a jelen soha ki nem elégít, a jövő pedig bizonytalan, és a múlt visszahozhatatlan.

Az élet óránkénti, naponkénti, hetenkénti és évenkénti kicsiny, nagyobb és nagy kellemetlenségeivel, hiú reményeivel s minden előrelátását meghiúsító balságaival oly világosan magán hordja egyvalaminek a bélyegét, amit velünk meg kell útatni, hogy nehezen érthető, miként lehetett ezt félreismerni, s miként engedték magukat rábeszéltetni, hogy az élet arra való, hogy hálásan élvezzék, az ember meg arra, hogy boldog legyen. Hiszen ama folytonos csalódás és kiábrándulás, valamint az életnek egész mivolta olybá tűnik, mintha ama meggyőződés keltésére volna szánva, hogy semmi nem érdemli meg igyekvésünket, törekvéseinket és küzdésünket; hogy a javak mind semmisek; s hogy a világ, bármely pontját tekintjük, a bukás szélén áll, s az élet üzlet, mely a tényleges kiadásokat sem fedezi – s mindez avégből, hogy akaratumk tőle elforduljon.

Az akarat valamennyi tárgyának e semmisége az egyénben gyökerező értelemnek mindenekelőtt az *idő* által adja magát tudtára. Az idő az a forma*, melynek segítségével a dolgok semmisége és hiábavalósága mint mulandóságuk jelenik meg; mert minden élvezetünk és örömünk őáltala lesz semmivé. A semmi maga tehát az időnek egyetlen *tárgyiassága*. Az idő éppen ezért minden szemléletünknek *a priori* szükséges formája: őbenne kell mindennek föltűnnie, még önmagunknak is. Eszerint tehát életünk oly fizetéshez hasonlít, melyet csupa rézpénzben kapunk ki, s azután mégis nyugtázni kell: ez aprópénz a napok, a nyugta a halál. Mert végül az idő kihirdeti a természet ítéletét minden benne feltűnő érték fölött – azzal, hogy megsemmisíti.

Vizsgáljuk meg a dolog részleteit is, minthogy a legnagyobb ellentmondással éppen e nézeteim találkozottak. Tételemet, hogy minden kielégítés, tehát minden élvezet és minden boldogság negatív, a fájdalom ellenben pozitív, a következőkkel akarom erősíteni. Érezzük a fájdalmat, de nem a fájdalomatlanságot; érezzük a gondot, de nem a gondtalanságot, a félelmet, de nem a biztosságot. Érezzük a vágyat, amint éhséget és szomjat érzünk; mihelyt azonban teljesült, úgy vagyunk vele, mint a megevett falattal, mely abban a pillanatban, hogy lenyeltük, érzésünkre nézve megszűnt létezni.

Mielőtt valaki nyugodt bizalommal azt mondaná, hogy az élet oly jó, hogy érdemes megkívánni és meghálálni, hasonlítsa csak egyszer össze higgadtan mindama lehetséges örömök összegét, melyeket egy ember életében élvezhet, mindama lehetséges fájdalmak összegével, melyek életében érhetik. Azt hiszem, a mérleg nem lesz nehezen megállapítható.

Az igazság ez: nyomorultaknak kell lennünk, és azok is vagyunk. Emellett a legkomolyabb bajok főforrása, melyek az embert érik, az ember maga: *homo homini lupus*, az ember az embernek farkasa. Aki ez utóbbit jól szemügyre veszi, a világban nem lát egyebet pokolnál, mely a Dantéét abban haladja meg, hogy az egyik szükségképpen a másiknak ördöge; amire, persze, az egyik alkalmasabb a másiknál, mindenekelőtt alkalmasint az, ki az ördögök mestere*, aki hódítóként lép föl, pár százezer embert egymással szembeállít, s azt mondja nekik: „Szenvedni és meghalni a rendeltetések: ím, löjtek egymásra puskákkal és ágyúkkal!” – és megteszik. – Általában rendszerint igazságtalanság, a legnagyobb méltánytalanság, ridegség jellemzi az emberek viselkedését egymással: az ezzel ellenkező ritka kivétel. Ezen nyugszik az állam és a törvényhozás szükségessége, nem pedig a ti szófia-beszédekten. Amely eset azonban nem esik a törvények keretébe, ott mindjárt kitetszik az ember sajátos kíméletlensége felebarátja iránt, amely határtalan önzéséből, sokszor rosszakaratából is ered. Hogy mint bánik az ember embertársával, mutatja pl. a négerek rabszolgasága, melynek végcélja a cukor és a kávé. De minek mennénk ily messze: ötéves korban cérnafonóba vagy másféle gyárba lépni, s ettől kezdve először 10, majd 12, végre 14 óra hosszat egy nap ott ülni, s ugyanazt a mechanikus munkát végezni – valóban drága ár azért a gyönyörűségért, hogy valaki lélegzetet vehet. Pedig ez milliók sorsa, és sok más millióé cseppel sem különb.

Bennünket meg, akik másfélék vagyunk, sokszor csekély balesetek teljesen boldogtalanná tehetnek, teljesen boldoggá azonban semmi széles e világon. Akármit mondjunk is, a boldognak legboldogabb pillanata mégis az, midőn elalszik, valamint a boldogtalannak legboldogtalanebb pillanata, mikor fölébred.

Ha az élet önmagában megbecsülendő jó és a nemlétnak határozottan elébe teendő lenne, akkor szükségtelen volna, hogy kapujának oly szörnyű őrizői legyenek, minő a halál és rettegései. De ki állná ki az életet, ha a halál kevésbé volna rettenetes? S ki bírná el a halálnak csak a gondolatát is, ha az élet öröm volna! Így azonban megvan mégis a halálban az a jó, hogy az életnek vége, és az élet gyötrelmei fölött a halállal vigasztalódunk, a halál fölött pedig az élet gyötrelmeivel. Az igazság az, hogy a kettő elválhatatlanul egymáshoz tartozik, hogy útvesztőt alkotnak, amelyből a visszatérés éppoly nehéz, amily kívánatos.

Ha a világ nem lenne olyan, aminek, *gyakorlatilag* kifejezve, nem kellene léteznie, akkor elméletileg nem is volna probléma; sőt, léte vagy nem szorulna semmiféle magyarázatra, minthogy oly egészen magától értetődnek, hogy csodálkozás fölötté vagy kérdezősködés róla egy elmében sem támadhatna, vagy

pedig célja félreismerhetetlen lenne. Ehelyett azonban a világ meg nem oldható probléma; mert még a legtökéletesebb filozófiának is meglesz a maga meg nem magyarázott eleme, a feloldhatatlan lecsapódáshoz vagy ama maradékhoz hasonlóan, amely két mennyiség irracionális viszonyából mindig fennmarad. Ha tehát valaki e kérdést merné fölvetni: *Miért nincs inkább semmi sem, mint e világ?* a felelet az, hogy a világ nem igazolható önmagából, nem található benne létének sem oka, sem végcélja, nem mutatható ki, hogy önmaga miatt, azaz a saját haszna végett van. – Ez tanom szerint abból magyarázható ugyan, hogy létének elve határozottan alap nélküli, mert élethez való vak akarat, ez pedig mint magánvaló* nem lehet alávetve az ok tételének, mely csupán formája* a jelenségnek, és egyedül igazol minden kérdést a „Miért” után. Ez azonban a világ mivoltával is megegyezik: mert csak vak, nem pedig látó akarat* juttathatta magát abba a helyzetbe, melyben látjuk. A látó akarat csakhamar kiszámította volna, hogy az üzlet nem fedezi a költségeket, minthogy az oly hatalmas törekvés és küzdés minden erő megfeszítésével, folytonos gond, aggodalom és nyomor között, és minden egyéni élet elkerülhetetlen megsemmisülése mellett nem talál kárpótlást az ily módon kivívott létben, mely mulandó, és kezünk alatt lesz semmivé.

Az optimizmus alapjában véve a világ voltaképpeni szerzőjének, az élethez való akaratnak jogosulatlan öndicsőítése, aki gyönyörűséggel tükröződik munkájában: épp ezért nemcsak téves, hanem veszedelmes tan. Mert az életet kívánatos állapotnak, céljául pedig az ember boldogságát mutatja be. Ebből kiindulva azután mindenki azt hiszi, hogy teljesen jogos igényt tarthat boldogságra és élvezetre, ha pedig, mint annyiszor történik, ezekben nem részesül, azt hiszi, igazságtalanság történik vele, sőt, eltéveszti léte célját – pedig sokkal helyesebb a munkát, nélkülözést, nyomort és szenvedést, betetőzve a halállal, létünk céljául tekinteni (amint ezt a brahmanizmus, a buddhizmus és az igazi kereszténység teszi); mert ezek azok, melyek az élethez való akarat tagadására vezérelnek.

Jegyzetek: a priori forma – Kant kifejezése. Az emberi érzékelés (tudattalanul) a tér és idő a priori formája révén térbe és időbe rendezi a világ jelenségeit. Minden tapasztalt dolog térben és időben jelenik meg számunkra, jóllehet a tér és idő nem objektív adottságok, hanem a tapasztalás lehetőségi feltételei. az ördögök mestere – Bonaparte Napóleon (1769-1821) magánvaló – Kant kifejezése. Az ember csupán a priori formák és kategóriák által ismeri meg a „világot”,

amely ezáltal csak jelenségvilág, – a világ jelenségek mögötti része, a magában-való-világ (Ding an sich) teljesen megismerhetetlen marad.
az ok a priori formája – Kant szerint az ok egyike az értelem a priori kategóriáinak, melyek csak a tapasztalható jelenségvilág megismerése esetében használhatók érvényesen.
látó akarat – racionális világlényeg

JOHN STUART MILL (1806-1873): A SZABADSÁGRÓL (1859)

Kulcsszavak: etika, politikafilozófia, utilitarizmus, individualizmus, liberalizmus, szabadságjogok

Az egyéniségről mint a jólét egyik eleméről (részletek)

Minthogy a fenti okok teszik szükségessé, hogy az emberek szabadon alkothassanak véleményt, és korlátozás nélkül ki is fejthessék, s minthogy ha ezt a szabadságot nem ismerik el, vagy a tiltás ellenére nem élnek vele, ezek azok a gyászos következmények, amelyek az emberi értelmet s rajta keresztül az ember erkölcsi természetét fenyegetik, vizsgáljuk meg, vajon nem teszik-e szükségessé ugyanezek az okok azt is, hogy az emberek meggyőződésüknek megfelelően, szabadon cselekedhessenek, és meggyőződésüket életükben anélkül valósíthassák meg, hogy ebben embertársaik akár fizikai, akár erkölcsi eszközökkel gátolnák őket, míg csupán saját kockázatukra teszik, amit tesznek.

Ez az utolsó megszorítás természetesen nélkülözhetetlen. Senki sem kívánja, hogy a cselekvés éppolyan szabad legyen, mint a vélemény. Épp ellenkezőleg: még a vélemények is elvesztik védettségüket, ha olyan körülmények között nyilvánítják ki őket, amelyek kifejezésüket valamilyen káros cselekedet közvetlen kiváltójává teszik. Azt a véleményt, mely szerint a szegények éhínségének a gabonakereskedők az okai, vagy amely szerint a tulajdon rablás, nem szabad háborgatni, míg egyszerűen csak a sajtó útján terjed. Am igazságosan lehet büntetni, ha szóban adják elő egy izgatott tömegnek, mely egy gabonakereskedő háza előtt gyülekezik. Minden olyan cselekedetet el szabad nyomni, amely igazolható ok nélkül kárt okoz másnak. Az egyén szabadságának tehát korlátozottnak kell lennie: nem lehet más emberek kárára. De ha másokat saját ügyeikben nem zavar valaki, egyszerűen csak saját meggyőződése és megítélése szerint cselekszik a rá tartozó dolgokban, ugyanazok az okok, amelyek

indokolták, hogy a vélekedésnek szabadnak kell lennie, azt is indokolják, hogy az egyénnek megengedjék, hogy saját számlájára zavartalanul átültethesse nézeteit a gyakorlatba.

Hogy az emberiség nem csálthatatlan, hogy igazságai nagyrészt féligazságok, hogy a nézetazonosság nem kívánatos, ha nem az ellenkező nézetek leghabzóbb összehasonlításából ered, és hogy a különbözöség nemhogy nem baj, de mindaddig jó, amíg az emberiség nem lesz a jelenleginél sokkal inkább képes rá, hogy az igazság minden oldalát felismerje – ezek az alapelvek éppannyira alkalmazhatók az emberek cselekvéseire, mint vélekedéseikre. Ahogy mindaddig, amíg az emberiség tökéletlen, hasznos az, ha eltérő nézetek léteznek, az is hasznos, ha vannak eltérő élettapasztalatok, ha szabad teret kapnak a legkülönbözöb jelleme, míg másoknak nem ártanak, ha mindenki a gyakorlatban próbálja ki a különböző életformák értékét, amennyiben hajlama van rá. Röviden: kívánatos, hogy az egyéniség érvényesülhessen azokban a dolgokban, amelyek másokat közvetlenül nem érintenek. Ott, ahol nem az emberek saját jelleme, hanem a hagyományok vagy más emberek szokásai szabályozzák a viselkedést, hiányzik az emberi boldogság egyik lényeges összetevője, mely egyben a társadalmi haladás legfontosabb összetevője is.

A fenti elv betartásának legnagyobb nehézsége nem a cél eléréséhez szükséges eszközök helyes felismerésében van, hanem abban, hogy az emberek általában közömbösek magával a céllal szemben. Ha úgy éreznék, hogy az egyéniség szabad fejlődése a jólét egyik leglényegesebb tényezője, hogy nem pusztán a civilizáció, nevelés, oktatás, kultúra szavakkal jelzett elemek mellé rendelt valami, hanem mindezek nélkülözhetetlen része és előfeltétele, akkor nem állna fönn az a veszély, hogy alábecsülik a szabadságot, s a szabadság és a társadalmi ellenőrzés közötti határ megvonása sem ütköznék különleges nehézségekbe. A baj azonban az, hogy az egyéni spontaneitásnak nemigen van önértéke a közgondolkodásban, nemigen minősül önmagáért figyelmet érdemlő dolognak. A többség, minthogy elégedett az emberiség jelenlegi szokásaival (hisz a többség tette azokat olyanná, amilyenek), képtelen felfogni, hogy miért ne lennének ezek jók mindenki számára, mi több, a spontaneitás az erkölcsi és társadalmi újítók többségének szemében sem tartozik az eszmények közé, inkább féltékenységgel nézik, s attól tartanak, hogy fegyelmezetlenül, sőt, lázadó módon akadályozza mindannak általános elfogadását, ami – az ő megítélésük szerint – a legjobb az emberiség számára.

Senki sem gondolja, hogy viselkedésbeli kiválóság az, ha az emberek egymás utánzásán kívül semmit sem tesznek. Senki sem állítaná, hogy helyes lenne, ha az emberek saját ítélőképessége, saját jelleme semmi nyomot nem hagyna életmódjukon vagy dolgaik intézésén. Másfelől képtelenség lenne azt követelni, hogy az emberek úgy éljenek, mintha a világon semmit sem tudtak volna öleltük, mintha semmiféle tapasztalat nem léteznék, mely arra mutat, hogy egy bizonyos fajta életmód és magatartás kívánatosabb, mint egy másik. Senki sem tagadja, hogy az embereket fiatal korukban úgy kell tanítani és nevelni, hogy megismerjék és javukra fordítsák az emberi tapasztalatok biztos eredményeit. De a kifejtett képességeit már birtokló embernek előjoga és egyben normális állapota, hogy a maga módján használja és értelmezze a tapasztalatot. Neki kell kitalálnia, hogy a ráhagyományozott tapasztalatnak melyik része alkalmazható megfelelően a saját körülményeire és jellemére. A többi ember hagyományai és szokásai bizonyos fokig annak bizonyítékai, hogy *őket* mire tanította saját tapasztalatuk; valószínűsített bizonyítékok ezek, s mint ilyenek, igényt tarthatnak rá, hogy alkalmazkodjanak hozzájuk, de először is lehetséges, hogy a hagyományozók tapasztalatai túlságosan szűk körből származtak, vagy nem jól értelmezték őket; másodsor lehetséges, hogy értelmezésük helyes, de nem illik ránk. A szokások szokványos helyzeteket és szokványos jellemekeket tételeznek fel, jellemünk és körülményeink azonban lehet, hogy szokatlanok. Harmadsor: a szokások lehetnek jók és meg is felelhetnek nekünk, mégis, a szokáshoz pusztán mint szokáshoz való alkalmazkodás nem fejleszti azokat a tulajdonságainkat, amelyek megkülönböztetetten emberi adottságok. Az észlelés, az ítéletalkotás, a megkülönböztetésre képes érzelem, az értelmi tevékenység, sőt, még az erkölcsi tetszés is olyan képességek, amelyek csak választások révén fejleszthetők. Aki azért tesz valamit, mert az a szokás, nem választ. Nem szerez gyakorlatot sem a megkülönböztetésben, sem a jobbik dolog kiválasztásában. A szellemi és erkölcsi képességek, éppúgy, mint az izmok, csak a használat során tökéletesednek. Aki csak azért tesz valamit, mert mások is azt teszik, semmivel sem gyakorolja jobban a latba vetendő képességeket, mint az, aki csupán azért hisz egy dologban, mert mások is hisznek benne. Aki megengedi a világnak vagy a világ hozzá közel álló részének, hogy élettervet válasszon számára, az az utánzás majomképességén kívül minden egyéb képességet nélkülöz. Aki maga választ célt magának, minden képességét működteti. Használnia kell megfigyelőképességét, hogy lásson, következtető- és ítélőképességét, hogy előre lásson, cselekvőképességét, hogy anyagot gyűjtsön a választáshoz, megkülönböztetőképességét, hogy döntsön, s miután döntött, szilárdságát és önuralmát, hogy döntéséhez tudja tartani magát. S hogy milyen mértékben

kell ezeket a képességeit mozgósítania és gyakorolnia, az attól függ, hogy viselkedésének mekkora hányadáról dönt saját ítélőképessége és érzelmei szerint. Lehetséges, hogy valakit jó úton vezetnek és eltértenek a veszedelmes ösvényekről e dolgok bármelyike nélkül. De mennyit fog érni mint ember? Nemcsak az a fontos, hogy az emberek mit tesznek, hanem az is, hogy milyen emberként teszik, amit tesznek. Mindazon művek közül, amelyek tökéletesítésével és szépítésével érdemes eltölteni az emberi életet, a legfontosabb kétségkívül maga az ember. Még ha lennének is olyan gépek – emberformájú automaták –, amelyek tudnának házat építeni, gabonát vetni, háborúzni, pereskedni, sőt, templomokat emelni és imádkozni is, képzeljük el, micsoda óriási veszteség lenne ezekre kicserélni akár azokat a férfiakat és nőket, akik ma benépesítik földünk legcivilizáltabb részeit, noha e férfiak és nők minden bizonnyal csupán tökéletlen mintapéldányai azoknak, akiket a természet létre tud és létre is fog hozni. Az ember nem minta után készült gép, melyet úgy lehet működtetni, ahogy előírják neki, hanem olyan fa, amely az őt élővé tevő belső ösztönzéseknek megfelelően akarja koronáját minden irányba növelni és fejleszteni.

Valószínűleg mindenki kívánatosnak tartja, hogy az emberek használják értelmüket, s elismeri, hogy a szokást értelmesen követni vagy akár alkalmilag értelmesen eltérni tőle jobb dolog, mint vakon és gépiesen engedelmessé válni neki. Bizonyos mértékig elismerik, hogy értelmünknek a sajátunknak kell lennie, de nem ismerik el ilyen készségesen, hogy kívánságainknak és indítékainknak ugyanígy a sajátunknak kell lenniük, s hogy a saját indítékok birtoklása nem veszély és nem csapda. A vágyak és az indítékok éppannyira hozzátartoznak a tökéletes emberhez, mint véleményei és józansága, s az erős indítékok csak akkor veszélyesek, ha nincsenek kellőképpen kiegyensúlyozva, vagyis ha bizonyos célok és hajlamok megerősödnek, míg mások, amelyeknek ezekkel együtt kellene járniuk, gyengék és hatástalanok maradnak. Az emberek nem azért cselekszenek rosszat, mert vágyaik erősek, hanem azért, mert a lelkiismeretük gyenge. Az erős indítékok és a gyenge lelkiismeret között nincs természetes összefüggés. A természetes összefüggés másutt van. Azt állítani, hogy egy ember vágyai és indítékai erősebbek egy másikénál, annyi, mintha egyszerűen azt mondanánk, hogy az emberi természetnek több nyersanyaga van meg benne, s így talán több rosszra képes, de biztos, hogy több jóra is. Az erős indíték csak az energiának egy másik neve. Az energiát rosszul is fel lehet használni, de egy energikus természet mindig több jót tehet, mint egy tétlen és passzív. A kiművelt érzelmek azokban válhatnak a legerősebbé, akikben igen erősek a természetes érzelmek. Az erős fogékonyság, mely elevenné és erőssé teszi egy ember személyes indítékait, ugyanabból a forrásból táplálkozik, amely létrehozza az erény szenvedélyes szeretetét és a legszigorúbb önuralmat. A társadalom akkor teljesíti kötelességét s védi egyben érdekeit, ha ápolja mindezt, nem pedig ha kidobja a nyersanyagot, amelyből a hősök készülnek, mivel nem tudja, hogyan kell hősöket előállítani. Az olyan emberre, aki a magáénak tudja vágyait és indítékait, azt mondjuk, hogy jelleme van. Annak, akinek vágyai és indítékai nem a sajátjai, éppúgy nincs jelleme, mint egy gőzgépnek. Ha az indítékok amellet, hogy sajátjai, még erősek is, és erős akarat kormányozza őket, azt mondjuk: energikus jellemmel van dolgunk. Azoknak, akik úgy vélik, hogy a vágyak és indítékok egyediségének kinyilvánítását nem szabad bátorítani, azt kell gondolniuk, hogy a társadalomnak nincs szüksége erős természetekre.

Mostanra a társadalom jócskán fölébe kerekedett az individualitásnak, s ma nem a személyes indítékok és hajlamok túlsúlyba kerülésének, hanem hiányának a veszélye fenyegeti az emberi természetet. Egészen más már a helyzet, mint amilyen akkor volt, amikor a helyzetüknél vagy adottságaiknál fogva erős emberek szenvedélyei folyton lázadtak a törvények ellen, és szigorúan meg kellett láncolni őket, hogy legalább valamelyes biztonságot élvezhessenek, akik az ilyen erős emberek közelébe kerültek. Ma a legmagasabb osztályoktól a legalacsonyabbakig mindenki úgy él, mintha egy ellenséges és rettegett cenzor állandóan rajta tartaná a szemét. Az egyén vagy a család nem azt kérdezi magától, hogy mit szeretek, mi felel meg a jellememnek vagy a hajlamaimnak, mi tenné lehetővé, hogy akadálytalanul működjék, ami a legjobb és a legmagasabb rendű bennem, hanem azt: mi felel meg a helyzetemnek; mit tesznek általában az én állásomban és vagyoni helyzetemben levő emberek, vagy (ami még rosszabb) mit tesznek a nálam jobb helyzetűek, a nálam jobb körülmények között élők? Nem azt értem ezen, hogy a szokásost ahelyett választják, ami hajlamuknak megfelelne. Eszükbe sem jut, hogy van más hajlamuk, mint ami szokásos. Vagyis maga a lélek veszi fel a jármot: még abban is a hasonlóság jut először az eszükbe, amit élvezettel tesznek, szeretnek nyájban lenni, választani csak mindennapos dolgok között választanak, a különleges izlést, a szokatlan viselkedést kerülik, mint a bűnt, s természetük követésének elmulasztásával eljutnak odáig, hogy nincs már természetük, amit kövessenek, emberi képességeik elsorvadnak, képtelenné válnak bármilyen erős vágyra vagy természetes élvezetre, s általában hiányzanak belőlük az igazán saját érzések és vélemények. Mármost ez lenne az emberi természet kívánatos állapota?

Különösen ilyen körülmények között lenne szükség rá, hogy ne elrettentsék, hanem bátorítsák a kivételes egyéneket arra, hogy a tömegtől eltérően cselekedjenek. Más időkben nem származott ebből előny, csak akkor, ha nem egyszerűen másképp, hanem jobban is cselekedtek. Manapság azonban az egyszerű nonkonformizmus, pusztán az, hogy valaki nem hajt fejet a szokásnak, önmagában szolgálat. Épp mivel a közvélemény zsarnoksága szégyennek minősíti a különlegességet, kívánatos, hogy e zsarnokság megtörése végett az emberek különlegesebb legyenek. Amikor a jellem ereje növekedett, mindig növekedett a különlegesség is; a különlegesség mennyisége egy társadalomban általában egyenesen arányos az ott található szellemi elevenség, zsenialitás és erkölcsi bátorság mennyiségével. Korunk fő veszélyét az a tény jelzi, hogy milyen kevesen mernek különlegesebb lenni.

Azért fontos szabad teret biztosítani a szokatlan dolgoknak, hogy idővel kiderülhessen: melyek alkalmasak közülük arra, hogy szokássá váljanak. De a cselekvés függetlenségét és a szokások semmibevevését nemcsak azért kell bátorítani, mert ezek idővel megteremtik a jobb cselekvés és az általános elfogadásra érdemesebb szokások felbukkanásának lehetőségét, s nemcsak a határozott szellemi fölényrel rendelkező emberek követelhetik igazságosan, hogy a maguk módján élhessenek. Nincs arra semmi ok, hogy minden emberi élet egy vagy egynéhány mintát kövessen. Ha valaki rendelkezik a józan ész és a tapasztalat minimumával, az a legjobb, ha maga tervezi meg életmódját, nemcsak azért, mert így a legjobb, hanem mert ez a sajátja. Az emberek nem birkák, s még a birkák sem hasonlítanak megkülönböztethetetlenül egymásra. Az ember megfelelő cipőhöz vagy kabáthoz is úgy juthat csak, ha méretre csináltat magának, vagy ha nagy készletből válogathat, s könnyebb talán megfelelő életet, mint kabátot találni? Ha csak ízlésükben különböznenek, már ez is épp elég ok lenne arra, hogy ne próbáljuk mindjüket egyetlen mintához igazítani. A különböző embereknek eltérő feltételekre van szükségük lelki fejlődésükhöz is: ugyanabban az erkölcsi atmoszférában éppúgy nem maradnak egészségesek, ahogy az összes növény sem marad meg azonos éghajlat alatt.

A társadalom hatalmának korlátai az egyén felett (részletek)

Hol van hát az egyén szuverenitásának jogos határa? Hol kezdődik a társadalom hatalma? Mennyit kell az emberi életből az egyéniségnek és mennyit a társadalomnak a hatáskörébe utalni? Mindkettő megkapja az őt megillető részt, ha mindkettőnek megadják azt, ami sajátosan rá tartozik. Az egyéniséghez kell tartoznia az élet ama részének, amelyben főként az egyén érdekelt, a társadalomhoz annak, amelyben főként a társadalom érdekelt.

Bár a társadalom nem szerződésen alapul, mégis, mindenki, aki a társadalom védelmét élvezzi, köteles ezt a szolgáltatást viszonzni, s az a tény, hogy társadalomban élünk, maga után vonja, hogy mindenkinek kötelessége a többiekkel szemben bizonyos viselkedési formákat betartani. Mindenekelőtt nem sértheti meg mások érdekeit, pontosabban mások bizonyos érdekeit, azokat tudniillik, amelyek kifejezett törvényes intézkedés vagy hallgatólagos megállapodás értelmében jogoknak tekintendők; másodsor: részt kell vállalnia (valamilyen méltányos alapelv meghatározta mértékben) azokból a munkákból és áldozatokból, amelyek szükségesek ahhoz, hogy a társadalmat vagy tagjait meg lehessen védeni a bántalmazásoktól és a megtámadtatástól. Ezeket a feltételeket a társadalomnak jogában áll – bármilyen áron – kikényszeríteni azokból, akik teljesítésük alól ki akarják vonni magukat. S ez nem minden, amit a társadalom megtehet. Egy egyén tettei kárt okozhatnak másoknak, vagy hiányozhat belőlük mások javának kellő figyelembevétele anélkül is, hogy megsértené azok bármely törvényes jogát. A vétkest ilyenkor, ha törvény révén nem is, a közvélemény segítségével igazságosan meg lehet büntetni. Amint egy ember viselkedésének bármely része hátrányosan hat mások érdekeire, a társadalom illetékesé válik a dologban, és nyitott kérdés lesz, hogy az illető ügyeibe való beavatkozás elősegíti-e vagy nem az általános jólétet.

Nincs helye azonban semmi ilyesféle vitának, ha egy ember viselkedése a sajátján kívül senkinek az érdekeit nem érinti vagy nem szükségképpen hat másokra, hanem csak akkor, ha ők is akarják (s az összes szóban forgó személy nagykorú és legalább átlagosan értelmes). Az egyénnek minden ilyen esetben korlátlanul szabadnak kell lennie – jogi és társadalmi értelemben egyaránt –, hogy megtegye, amit akar, és viselje a következményeket.

Félreértés lenne, ha valaki az önző közönyösség megnyilatkozásaként fogná fel ezt a tanítást, ha azt gondolná, hogy azt állítja: az embereknek semmi közük egymás viselkedéséhez, s hogy nem foglalkozhatnak egymás cselekedeteinek helyességével vagy egymás jólétével, ha az saját érdekeiket nem érinti. Épp hogy a mások jólétének elősegítését célzó érdekmentes erőfeszítések növelésére s nem csökkentésére van szükség. De az érdekmentes jótékonyásznak a valóságos és a képletes korbácnál jobb eszközöket kell kitalálnia meggyőzendő az embereket arról, hogy mi szolgál a javukra. Én lennék az

utolsó, aki lebecsülne az önérdekre épülő erényeket, fontosságban csak a társadalmi erényektől maradnak el. A nevelés feladata, hogy mind a kettőt fejlessze. De a nevelés is éppúgy felhasználja a meggyőzést és a rábeszélést, mint a kényszerítést, és a neveltetés korszakának elmúltával csak az előbbieket segítségével lehet az önérdekre épülő erényeket elplántálni az emberekben. Az emberek tartoznak egymásnak azzal, hogy segítsenek egymásnak a jobb és a rosszabb megkülönböztetésében, és bátorítsák egymást az előbbi választására és az utóbbi elkerülésére. Arra kellene ösztönözniük egymást, hogy többet használják magasabb képességeiket, hogy bölcs és nem balga dolgokra, felemelő, nem pedig lealacsonyító tárgyakra és elmékedésekre irányítsák érzelmeiket és törekvéseiket. De nincs joga egyetlen embernek vagy emberek egyetlen csoportjának sem, hogy előírja egy felnőtt ember számára, hogy mit nem tehet az életével a saját érdekében, vagy hogy mit kell vele tennie. Saját jólétében ő a leginkább érdekelt, bárki más érdekeltisége elenyésző az övéhez képest (leszámítva azt, aki nagyon erős személyes vonzalmat érez iránta), a társadalom érdekeltisége pedig az ő személyes sorsában (amennyiben nem viselkedésének másokra tett hatásáról van szó) töredékes és mindenképpen közvetett. A társadalom beavatkozásának, hogy rákényszerítse saját ítéleteit és céljait valakire olyasmiben, ami kizárólag őt érinti, általános feltevéseken kell alapulnia, s ezek lehetnek tökéletesen elhibázottak, de még ha jók lennének is, legalább akkora a valószínűsége, mint az ellenkezőjének, hogy rosszul fogják alkalmazni

Egy embert viselkedésének és jellemének azon része miatt, amely kizárólag őt érinti s másokkal való kapcsolataiban nem hat azok érdekei ellen, nem lehet más kényelmetlenségnek kitenni, mint amelyek a többiek kedvezőtlen véleményéből következnek. A másokra nézve káros cselekedeteket egészen másképp kell kezelni. Ha valaki megsérti mások jogait, ha megrövidíti vagy megkárosítja őket olyankor, amikor ezt saját joga nem igazolja, ha kétszínűen vagy hazugul bánik velük, ha előnyös helyzetben van, s ezt tisztességtelenül és kicsinyesen kihasználja, sőt, ha önzően elmulasztja, hogy megvédjen másokat valamilyen igazságtalanságtól, akkor okot szolgáltat az erkölcsi rosszallásra, súlyosabb esetekben pedig az erkölcsi megtorlásra és a büntetésre is. És nemcsak ezek a tettek, hanem a hozzájuk vezető hajlamok is erkölcstelenek, alkalmas tárgyai a rosszallásnak, amely irtózássá is növekedhet. A kegyetlenségre való hajlam, a rosszindulat és az összeférhetetlenség, a legundokabb és legantiszociálisabb szenvedély: az irigység, a tettetés és az őszintétlenség, az aránytalan ingerlékenység és a sérelemhez mérten túlzott bosszúvágy, a másokon való uralkodás szeretete, az előnyökből való jogtalan részesedés vágya, a mások lealázásától kielégülő büszkeség, az önzés, mely az ént és annak dolgait mindennél előbbre valónak tekinti, s minden kétes esetben a maga javára dönt – ezek erkölcsi vétkek, ezekből tevődik össze a rossz és alantas erkölcsi jellem. Az egyénre nézve káros hibák különböznek tőlük, azok – bármilyen erősek is – nem erkölcsteleneségek; bizonyíthatják, hogy tulajdonosuk ilyen vagy olyan mértékben ostoba, hogy hiányzik belőle a méltóságérzet és az önbecsülés, de csupán akkor válhatnak ki erkölcsi rosszallást, ha mások iránti kötelelességgel párosulnak, mivel az egyénnek kötelessége, hogy a másokat is érintő esetekben vigyázzon magára. Az önmagunk iránti kötelelességek nem társadalmilag kötelezők, hacsak a körülmények nem változtatják őket egyúttal mások iránti kötelezettségekké is. Az önmagunk iránti köteletség, ha a megfontoltságnál többet jelent, önbecsülést és önmagunk nevelését jelenti, viszont ezek egyikéért sem felelős senki embertársainak, mivel egyik sem az emberiség javát mozdítja elő.

Nem névleges megkülönböztetés, amit aközött tettünk, hogy valaki joggal elveszti tekintélyét emberi méltóságának és eszességének fogyatékosága miatt, s aközött, hogy elítélik, mivel megsérti mások jogait. Óriási különbség mind iránta táplált érzelmeinkben, mind viselkedésünkben. Ha visszatetszést kelt bennünk, kifejezhetjük ellenszenvünket, s éppúgy távol tarthatjuk magunkat tőle, mint egy számunkra kellemetlen dologtól, de azért még nem fogjuk jogosnak érezni, hogy kellemetlenné tegyék életét. Arra gondolunk, hogy máris bűnhődik vagy bűnhődni fog hibájáért, s ha úgy találjuk, hogy tönkreteszi életét, mi nem fogjuk tovább rontani helyzetét, s ahelyett, hogy meg kívánnánk büntetni, csökkenteni próbáljuk bűnhődését azzal, hogy rámutatunk, hogyan kerülhetné el azt a bajt, melyet helytelen viselkedésével magára zúdít. Lehet, hogy sajnáljuk, lehet, hogy nem szeretjük, de nem gerjedünk haragra miatta, nem fogjuk úgy kezelni, mint a társadalom ellenségét, s a legrosszabb, amit érzésünk szerint jogunk van vele szemben elkövetni az az, hogy magára hagyjuk, nem igyekszünk jótékonyan befolyásolni azzal, hogy érdeklődünk iránta, törődünk vele. Egészen más a helyzet, ha azokat a szabályokat sérti meg, amelyek embertársaink egyéni vagy kollektív védelmét szolgálják. Tettének káros következményei ekkor nem rá, hanem másokra háramlanak, s a társadalomnak mint az összes beletartozó ember védőjének meg kell torolnia e tettet, fájdalmat kell okoznia neki a büntetés kifejezett szándékával, s ügyelnie kell, hogy a büntetés kellően szigorú legyen.

Kulcsszavak: kritikai pozitivizmus, szubjektivizmus, perspektivizmus*, etika

335. Eljén a fizika!

Mennyien értenek ma a megfigyeléshez! És azon kevesek között, akik értenek hozzá, hányan figyelik meg önmagukat! „Mindenki önmagától van a legtávolabb” – ezt minden vesékbe látó tekintetű ember tudja a kedve ellenére; és az a mondás, hogy „Ismerd meg önmagad!” majdnem gonoszság egy isten szájából, ha embereknek mondja. Hogy az önmegfigyeléssel ilyen kétségbeesetten áll a helyzet, azt mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, ahogyan valamely morális cselekedet lényegéről majdnem mindenki beszél: az a gyors, sietős, meggyőződéssel teli, szószátyár beszéd mód, az a pillantás, az a nevetés, az a nagy ügybuzgalom. Mintha azt akarnák mondani neked: „De kedves barátom, ez igazán az én dolgom! Kérdéssel épp ahhoz fordulsz, aki felelhet, véletlenül semmiben sem vagyok jobban otthon, mint ebben. Tehát amikor az ember így ítél: ez a helyes, és ebből így következett: *ezért ennek így kell történnie*, és megteszi, amit tehát ilyen módon helyesnek és szükségszerűnek ismert el – ekkor cselekedete lényege morális.” De barátom, te itt három cselekvésről beszélsz egy helyett. Maga az ítélkezésed, például az, hogy „így a helyes” is cselekvés – amelyet ugyancsak meg lehet ítélni morálisan és nem morálisan! Miért ezt és éppen ezt tartod helyesnek? – „Mert lelkiismeretem ezt mondja nekem, a lelkiismeret sohasem szól erkölcstelenül, hisz ő határozza meg, aminek morálisnak kell lennie!” – De miért hallgatsz lelkiismereted szavára? És mennyiben van jogod ilyen ítéletet igaznak és tévedhetetlennek tekinteni? E hit számára már nincs lelkiismeret? Az intellektuális lelkiismeretről még nem hallottál? A lelkiismeretről, amely a te „lelkiismereted” mögött van? Annak az ítéletednek, hogy „így a helyes” megtalálható a maga előtörténete ösztöneidben, hajlamaidban, ellenérzéseidben, tapasztalataidban és tapasztalataid hiányában. „Hogyan keletkezett ez bennem?” ezt kell kérdezned, meg azt, hogy: „Mi készített engem arra, hogy hallgassak rá?” Hallgathatsz erre a parancsra, ahogy a derék katona engedelmessé válik a tisztje parancsának. Vagy mint egy nő, aki azt szereti, aki parancsol neki. Esetleg mint egy buta alak, aki egyszerűen engedelmessé válik, mert neki magának semmi sem jut eszébe ellene. Röviden szólva: százféleképpen hallgathatsz a lelkiismeretedre. De hogy ezt vagy azt az ítéletet hallod meg lelkiismereted szavaként – tehát az, hogy helyesnek fogadsz el valamit, annak oka talán abban rejlik, hogy soha életedben nem gondolkodtál el magadról, és vakon elfogadod, amit gyerekkorodtól kezdve *helyesnek* ítélték előtted, vagy talán abban, hogy a kenyeret és a tisztességet egészen mostanáig azzal együtt kaptad meg, amit kötelességednek nevezel, – azért tűnik „helyesnek” számodra, mert a *te* „létfeltételednek” látszik (mert hogy *jogod* van a létezéshez, azt megcáfolhatatlannak hiszed!).

Morális ítéleted szilárdsága még mindig lehetne a személyes hitványság, a személytelenség bizonyítéka, „morális erőd” makacsságodban találhatná meg forrását – vagy arra való képtelenségében, hogy új ideálokat nézzél. Röviden szólva tehát: ha finomabb gondolkodó, jobb megfigyelő lettél volna, és többet tanultál volna, akkor ezt a „kötelességedet”, meg a „lelkiismeretedet” semmi körülmények között nem neveznéd a kötelességednek és lelkiismeretednek: a belátás, hogy *miképp keletkeztek egyáltalán morális ítéletek valaha*, elundorítana az ilyen patetikus fogalmaktól – csakúgy, mint a többi patetikus fogalomtól, mint például: „bűn”, a „lélek üdve”, „megváltás”, amelyekről ugyancsak elment már a kedved. – És most ne emlegesd nekem a kategorikus imperatívuszt, barátom! – e szó csiklandozza a fületem, és nevetnem kell egész komoly való ellenére, közben a jó öreg Kantra gondolok, aki *fondorlatos módon* szert téve arra a nevetséges „magánvalóra”, azt a büntetést kapta, hogy vállalni volt kénytelen a „kategorikus imperatívuszt”, és ezáltal ismét visszatévelyedett szívében az „Isten”, a „lélek”, a „szabadság”, és a „halhatatlanság” felé, akárcsak egy ketrecébe visszaoldalgó róka – pedig éppen akarata és okossága törte szét hajdan e ketrecet. – Hogyan? Csodálok lelkedben a kategorikus imperatívuszt? Úgynevezett morális ítéletednek ezt a „szilárdságát”? Az érzés ezen „föltétlen jellegét”: „mindenkinek úgy kell ítélnie, ahogy én ítélek”? Inkább *önzésedet* csodáld meg ebben! És önzésed vakságát, kicsinyességét és igénytelenségét! Mert ez az önzés pontosan: saját ítéletedet általánosan érvényesnek érezni; és vak, kicsinyes és igénytelen ez az önzés, mert elárulja, hogy még nem fedezted föl magad, még nem alkottad meg magadnak a saját, rád jellemző ideálokat – amely ugyanis soha nem lehetne senki másé, nemhogy mindenkié, mindenkié! – Aki még így ítél: „ebben az esetben mindenkinek így kellene cselekednie”, az még öt lépésnyire sem jutott az önismeretbe, különben tudná, hogy nincsenek azonos cselekedetek, de még csak nem is lehetnek – hogy minden cselekedetet, amelyet megtettek, egészen egyedi és megismételhetetlen módon tettek meg, és ugyanígy áll a helyzet minden eljövendő cselekedettel, hogy a

cselekvés minden előírása csak a durva külsőségekre vonatkozik (még az idáig ismeretes morálok legbensőségesebb és legfinomabb előírásai esetében is így van ez) – hogy általuk elérhető az azonosság látszata, ám *csakis az azonosság látszata* érhető el – hogy minden cselekvés ránézvést és reá visszánézve is önmagára vonatkozó, áthatolhatatlan dolog, és az is marad – Hogy a „jóról”, „nemesről” s „nagyról” alkotott nézeteink sohasem *bizonyíthatóak* a cselekedeteink által, mert minden cselekvés megismerhetetlen – hogy éppen véleményeink, értékbecsléseink és értéktáblázataink tartoznak cselekedeteink fogaskerékrendszerének emelőkarjai közé, viszont minden egyes esetre vonatkozóan kimutathatatlan mechanikájuk törvénye. Szorítkozzunk tehát véleményeink és értékbecsléseink finomítására, valamint egy *saját értéktáblázat megalkotására* – de ne törjük többé a fejünket „cselekedeteink morális értékén”! Igen, barátaim! Eljött az ideje, hogy mélységesen megundorodjunk az egész ilyen-olyan morális fecsegéstől! Végül is jóízűsünknek mond ellent, hogy a morál nevében hozunk ítéleteket! Hagyjuk ezt az émelyítő fecsegést és rossz ízlést olyanokra, akiknek nincs más dolguk, mint egy kissé továbbhurcolni a múltat az időben, és akik maguk soha nincsenek jelen időben – tehát sok emberre, a legeslegtöbbről! Mi viszont *azok akarunk lenni, akik vagyunk* – az új, az egyszeri, a megismételhetetlen emberek, az önmaguknak törvényt szabók, az önmagukat megalkotók! És ezért nekünk kell a világ minden törvénye és szükségszerűsége legjobb megtanulóinak és felfedezőinek lennünk: *fizikusoknak* kell lennünk, hogy minden értelemben *alkotók* lehessünk – míg eddig minden értékbecslés és ideál a fizika nem-értésére vagy a vele való ellenkezésre épült. És ezért: Éljen a fizika! És még inkább éljen az, ami a fizika felé *kényszerít* bennünket – a becsületességünk!

125. Az esztelen ember

Nem hallottatok arról az esztelen emberről, aki fényes délelőtt lámpást gyűjtött, a piacra futott, és szüntelen azt kiáltozta: „Istent keresem! Istent keresem!” Minthogy ott éppen sokan verődtek össze azok közül, akik nem hittek Istenben, nagy nevetést keltett. „Talán elveszett?” – kérdezte egyikük. „Talán eltévedt, akár egy gyermek?” – kérdezte a másik. „Vagy elbújt? Fél tőlünk? Hajóra szállt? Kivándorolt?” – így kiáltoztak és kacagtak összevissza. Az esztelen ember közibük szökkent, és átfúrta őket pillantásával. „Hová tűnt Isten?” – rivallta, – „Megmondom nektek! *Mi öltük meg őt* – ti és én! Mindannyian a gyilkosai vagyunk! De hát hogyan cselekedtük ezt? Hogy voltunk képesek kiinni a tengert? Ki adta nekünk a szivacsot, hogy az egész horizontot eltöröljük vele? Mit tettünk, amikor eloldoztuk a Földet a Napjától? Merre mozog most? Merre mozgunk mi? Egyre távolabb valamennyi Naptól? Nem zuhanunk-e szakadatlan? S vajon hátrafelé, oldalra, előre, mindenfelé? Létezik-e még Fent és Lent? Nem valami végzetetlen Semmiben tévelygünk? Nem az üres tér lehel-e ránk? Nem lett-e hidegebb? Nem éjszaka közelít-e és mindinkább éjszaka? Nem kell-e fényes délelőtt lámpásokat gyűjtani? Semmit sem hallunk még az Istent temető sírásók zajából? Nincsen még orrunkban az isteni rothadás bűze? – az istenek is elrothadnak! Isten halott! Isten halott marad! És mi öltük őt meg! Hogyan vigasztalódjunk mi, leggyilkosabb gyilkosok? A legszentebb és leghatalmasabb, amivel csak bírt eleddig a világ, a mi késeink alatt vérzett el – ki törli le rólunk ezt a vért? Miféle víztől tisztulhatnánk meg? Miféle vezeklési szertartásokat, miféle szent játékokat kell majd kitalálnunk? Nem túl nagy-e nekünk e tett nagysága? Nem kell-e nekünk magunknak istenekké válnunk, hogy legalább méltónak tűnjünk hozzá? Nagyobb tett még sohasem történt – és mind, aki csak születni fog utánunk, e tettnél fogva tartozik egy magasabb történelembe, mint minden eddigi történelem!” – Itt elhallgatott az esztelen ember, és újból hallgatóira nézett: azok is hallgattak, és megütközve pillantottak rá. Végül földhöz vágta a lámpását, hogy az darabokra tört, és kialudt. „Túl korán jövök –, mondta aztán, ez még nem az én időm. Ez a roppant esemény még útközben van és vándorol – még nem hatolt el az emberek füléig. A villámnak és a mennydörgésnek időre van szüksége, a csillagok fényének időre van szüksége, a tetteknek időre van szükségük, miután már megtétettek is, hogy meglássák és meghallják őket. Ez a tett még mindig távolabb van tőlük, mint a legtávolabbi csillagzatok – *és mégis ők azok, akik tették!*” – Még mesélik, hogy ugyanaznap az esztelen ember állítólag különböző templomokba hatolt be, ahol rázendített az ő requiem aeternam deójára*. Amikor kivezették és kérdőre vonták, mindegyre csak ezt válaszolta: „Hát mi egyebek még ezek a templomok, ha nem Isten kriptái és siremlékei?

Jegyzetek: requiem aeternam Deo – Örök nyugalmat Istennek!
perspektivizmus – egyedi nézőpontúság. Nietzsche

ismeretelméleti kritikája szerint nem lehetséges a világ objektív megismerése. Minden megismerés sajátos nézőpontból történik, tehát interpretáció.

SIGMUND FREUD (1856-1939): A MINDENNAPI ÉLET PSZICHOPATOLÓGIÁJA (1904)
(részletek)

Kulcsszavak: pszichológia, pszichoanalízis, kultúrafilozófia, etika

Tárgyak leejtése, felborítása, eltörése stb., úgy látszik, igen gyakran szolgálja tudattalan gondolatmenetek kifejezését: ezt az analízis segítségével alkalomadtán be is bizonyíthatjuk. Ideiktatom egy fiatal mérnök elbeszélését, mely betekintést nyújt a tárgyi károk okozásánál közrejátszó mechanizmusba.

„Nemrégén néhány kollégámmal bonyolult rugalmassági kísérleteket végeztünk az egyetem laboratóriumában; a munkára önként vállalkoztunk ugyan, de lassanként több időnköt vette igénybe, mint gondoltuk. Egy napon, amikor F. kollégámmal megint a laboratóriumba mentem, megemlítette, mennyire kellemetlen neki, hogy éppen ma, amikor odahaza annyi egyéb munka várna, ennyi időt veszít; véleményéhez csatlakoztam, majd félig tréfásan megjegyeztem, egy múlt heti esetre célozva: »A gép remélhetőleg megint felmondja a szolgálatot, s akkor félbehagyhatjuk a munkát, és korábban hazamehetünk!« – A munkamegosztás során úgy adódik, hogy F. kollégámnak kell a prés szelepét szabályoznia, azaz a szelep óvatos kinyitásával a tárolóból a hidraulikus prés hengerébe kell lassan átáramoltatnia a nyomás alatt álló folyadékot; a kísérletet irányító munkatárs a nyomásmérő mellett áll, és ha megvan a kellő nyomás, hangosan álljt kiált. Erre a vezényszóra F. megragadja a szelepet, és teljes erejéből balra fordítja (kivétel nélkül minden szelepet jobbra kell elzárni!). Ezáltal hirtelen a tárolóban levő folyadék teljes nyomása hat a présre, erre a csővezeték nincsen berendezve, úgyhogy az egyik összekötő cső rögtön megreped. Ez ugyan egészen csekély géphiba, mégis arra kényszerít bennünket, hogy aznapra abba hagyjuk a munkát, és hazamenjünk. – Jellemző egyébként, hogy F. barátom, amikor egy idő múlva megtárgyaltuk ezt az esetet, egyáltalán nem tudott visszaemlékezni fent idézett kijelentésemmre, melyre pedig én egészen biztosan emlékszem.”

Íme az egyik betegem tévedése, melyet ellentétes értelmű ismétlődése tett különösen tanulságossá. A túlon túl aggályoskodó fiatalember hosszas belső küzdelem után elhatározta, hogy végre házassági ígéretet tesz a leánynak, aki régóta szereti, csakúgy, mint ő maga a leányt. Hazakiséri jegyesét, elbúcsúzik tőle, túlaradó boldogsággal szívében villamosra száll, és a kalauznótól két jegyet kér. Körülbelül fél évvel később már házasember, de még nemigen tud a férji boldogságba beilleszkedni. Kétségei vannak, vajon jól tette-e, hogy megházasodott, hiányolja régebbi baráti kapcsolatait, mindenféle kivetnivalót talál felesége szülein. Egy este elmegy ifjú feleségéért annak szüleihez, eljövöt villamosra száll vele, és megelégszik azzal, hogy a kalauznótól egy jegyet kérjen.

A normális emberek balfogásai következtében előállott effektusok* rendszerint a legártatlanabb természetűek. Éppen ezért nyilván különösen érdekes a kérdés, vajon érintik-e bármely vonatkozásban a mi szempontjainkat a nagy horderejű, komoly, esetleg következményekkel járó elvétések. Egyszer vállalkoztam arra, hogy rendbe hozzam egy igen intelligens férfi házasságát; közötté és őt gyengéden szerető fiatal felesége között viszályok dúltak, amelyeknek lehettek ugyan reális okaik, de ezek, mint a férfi maga is elismerte, nem szolgáltattak kielégítő magyarázatot. A férj szünet nélkül foglalkozott a válás gondolatával, de újra meg újra elvetette, mert nagyon szerette két kisgyermekét. Ennek ellenére folytonosan visszatért szándékához, és meg se kísérelte, hogy a helyzetet önmaga számára elviselhetővé tegye. Abban, hogy konfliktusával ennyire nem tudott megbírkózni, bizonyítva láttam, hogy az egymással küzdő tudatos motívumok erősítésére tudattalan és elfojtott motívumok álltak itt készen; ilyen esetekben arra vállalkozom, hogy a konfliktusnak pszichoanalízissel vessek véget. A férfi egy napon egy apró esetet mesélt el nekem, mely rendkívül megijesztette őt. Hancúrozott idősebbik gyermekével – akit sokkal jobban szeretett a másikonál –, a levegőbe emelte, majd letette, és egyszer olyan helyen és olyan magasra emelte, hogy a gyermek feje majdnem beleütődött a súlyos gázcsillárba. Majdnem, de mégsem, vagy éppen csak hogy nem! A kicsinek nem történt baja, de ijedtében elszedült. Az apa rémülten megállt, karjában a gyerekekkel, az anya pedig hisztériás rohamot kapott. Az óvatlan mozdulat különleges ügyessége, a szülők reakciójának hevessége megértette velem, hogy ebben a véletlenben olyan tüneti cselekvést kell keresnem, melynek a szeretett gyermek ellen irányuló rossz szándékot kell kifejeznie. Az apa jelenleg ugyan igen gyengéden érez a gyermek iránt, és ez ellentmond az előbbieknél, de megdőltnek tekinthetem az ellentmondást, ha az ártalomra való impulzust abba az időbe helyezem vissza, amikor a gyermeknek még nem volt testvére, és olyan kicsi volt, hogy az apa gyengéd érdeklődése még nem feltétlenül fordult felé. Ez esetben viszont könnyen feltételezhetem, hogy a feleségével elégedetlen férfi akkoriban ilyesféle gondolatot vagy szándékot forgatott a fejében: ha ez a kis lény, aki semmit se jelent nekem, meghal,

szabad leszek, és elválhatok a feleségetől. Tudattalanul tehát továbbra is fennállott a most már annyira szeretett gyermek halálára irányuló kívánság. Innen már könnyen megtalálhattam az utat e kívánság tudattalan rögzítéséhez. Egy igen fontos meghatározó elem csakugyan adódott a beteg egyik gyermekkori emléke kapcsán: kis öccsének halála, melyet édesanyja az apa hanyagságának rovására írt, heves összetűzésekre és válási fenyegetőzésekre vezetett a szülők között. Betegem házasságának további alakulása a terápiai sikerrel is igazolta feltevésemet.

Egyetlen vonatkozásban sem hihető el oly könnyen, hogy véletlen cselelvéseink tulajdonképpen szándékosak, mint a szexuális tevékenység területén. Magamon néhány évvel ezelőtt szép példáját tapasztaltam annak, hogy valamely látszólag ügyetlen mozdulatot hogyan lehet igen rafináltan szexuális célokra kihasználni. Egy baráti családnál találkoztam egy vendégként ott tartózkodó fiatal leánnyal, aki régen kialudtnak vélt tetszést ébresztett fel bennem; ez vidámmá, beszédessé és előzőkennyé hangolt. Magamban akkor kutattam is, milyen utakon ment ez bennem végbe; egy évvel előbb ugyanez a leány hidegen hagyott. Amikor pedig most a szobába lépett a leány nagybátyja, egy nagyon öreg úr, mindketten felugrottunk, hogy a sarokban álló karosszéket odahozzuk neki. A leány fürgébb volt nálam, igaz, a karosszékhez is közelebb volt; így ő ragadta meg elsőnek a széket, s támlájával hátrafelé, kezét a karfákra téve, vitte maga előtt. Mivel én később értem oda, és nem adtam fel igényemet, hogy a karosszéket vigyem, hirtelen közvetlenül a leány mögött álltam, két karomat hátulról köréje fontam, és a két kezem egy pillanatra az ölénél találkozott. E helyzetet természetesen gyorsan megszüntettem. A jelek szerint senkinek sem tűnt fel, milyen ügyesen aknáztam ki ezt az ügyetlen mozdulatot.

Egészen hasonló megfigyeléseket közölt önmagáról W. Stekel*: „Belépek egy lakásba, és kezet nyújtok a ház asszonyának. Furcsa módon eközben megoldom a szalagot, mely laza háziköntösét összefogja. Bár semmiféle tisztességtelen szándékról nem tudok önmagammal kapcsolatban, ezt a mozdulatot mégis egy bűvész ügyességével vittem véghez.”

Eddigi részletfejtéseinkből általános eredményképpen a következőket állapíthatjuk meg: *lelki teljesítményeink bizonyos fogyatékoságai – ezeknek közös jellegét hamarosan közelebről is meghatározzuk – és bizonyos, szándéktalannak látszó cselekvéseink a pszichoanalitikai vizsgálati módszer alkalmazása esetén alaposan indokoltaknak és a tudat számára ismeretlen motívumok által determináltaknak* bizonyulnak.*

A pszichikai tévcselekmény akkor sorolható az így magyarázható jelenségek közé, ha megfelel az alábbi feltételeknek:

a, nem haladhat meg egy bizonyos mértéket, melyet saját becslésünk szab meg; ezt a mértéket „a normális határain belül” kifejezéssel jelöljük;

b, pillanatnyi, múltó zavar jellegét kell magán hordoznia. Feltétlenül szükséges, hogy ugyanazt a cselekvést előzőleg pontosabban végeztük legyen el, vagy pedig mindenkor fel kell tételeznünk önmagunkról, hogy pontosabban el tudjuk végezni. Ha mások igazítanak helyre bennünket, azonnal fel kell ismernünk a helyesbítés jogosságát és saját pszichikai folyamatunk téves voltát;

c, ha egyáltalán észrevesszük a tévcselekményt, semmit sem szabad éreznünk motivációjából, hanem kísértést kell éreznünk arra, hogy „figyelmetlenséggel” magyarázzuk vagy „véletlennek” minősítsük.

E csoportban maradnak tehát az *elfelejtések* és a jobb tudomás ellenére való *tévedések*, az *elszólás*, *félreolvasás*, *elírás*, *elvézés* és az úgynevezett *véletlen cselekvések*.

Arra a kérdésre, honnan erednek a tévcselekményekben kifejezésre jutó gondolatok és rezdülések, azt felelhetjük, hogy a zavaró gondolatok igen sok esetben a lelki élet elfojtott indulataiból erednek, és ez könnyen ki is mutatható. Egészséges embereknél az erkölcsi nevelés nyomása alatt álló önző, féltékeny vagy ellenséges érzületek és impulzusok gyakran a tévcselekményeket használják fel arra, hogy tagadhatatlanul fennáll, de a magasabb lelki instanciák* részéről el nem ismert hatalmukat valamiképpen nyilvánítsák. E véletlen és tévcselekmények megengedése nagyrészt az erkölcstelen dolgok kényelmes eltűrésének felel meg. Az elnyomott indulatok között nem csekély szerepet játszanak a különféle szexuális áramlatok. Hogy éppen ezek oly ritkán jelennek meg példáimban az analízis segítségével felderített gondolatok között, az anyagból adódó véletlennel magyarázható. Minthogy túlnyomórészt saját lelki életemből vett példákat elemeztem, választásomban már eleve részrehajló voltam, és kiküszöböltem a szexuális vonatkozásokat. Máskor, úgy látszik, valóban igen ártalmatlan ellenvetés, igen ártalmatlan szempontok tekintetbevétele szolgál a zavaró gondolatok forrásául.

A szándék nélkül elkövetett cselekedetek elkerülhetetlenül félreértések forrásává lesznek az emberek közötti érintkezésben. A cselekedet elkövetője, aki nem tud ezzel kapcsolatos szándékáról, a cselekedetet

nem is rója fel magának, és nem is tekinti magát felelősnek érte. A másik azonban, aki partnerének ilyesféle cselekedeteiből is következtetéseket szokott levonni annak szándékaira és gondolkodásmódjára vonatkozólag, többet ismer fel az idegen ember lelki folyamataiból, mint amennyit ez maga elismerni hajlandó és közölni vélt. Ez utóbbi azonban felháborodik, ha elébe tárják a tüneti cselekvéseiből levont következtetéseket, alaptalanoknak minősíti őket, mivel a cselekvés elkövetésekor szándékának nem volt tudatában, majd félreértésre panaszkodik a másik részéről. Pontosan szemügyre véve a dolgot, az ilyen félreértések alapja az, hogy a másik túlfinomult és túl sokat ért a dologból. Minél „idegesebb” két ember, annál több okot szolgáltat egymásnak olyan összetűzésekre, melyeknek alapját mindegyikük a maga személyére vonatkozólag éppoly határozottan tagadja, amilyen határozottan a másikra vonatkozólag bebizonyítottak tekinti. És ez nyilván a büntetés az emberek belső őszintétlenségéért, azért, hogy az elfelejtés, elvétel és szándéktalanság ürügyével olyan indulatokat juttatnak kifejezésre, amelyeket helyesebb volna maguknak és másoknak bevallaniok, ha már uralkodni nem tudnak rajtuk. Valóban általánosságban érvényes az a megállapítás, hogy minden ember folytonosan pszichoanalízist gyakorol embertársain, és ennél fogva jobban megismeri őket, mint önmagát. Ha követni akarjuk az intést: „Ismerd meg tenmagadat!”, elsősorban saját, látszólag véletlen cselekvéseinket és mulasztásainkat kell megismernünk.

Jegyzetek

Wilhelm Stekel (1868-1940) – a pszichoanalízis egyik úttörője, 1910-ig Freud munkatársa

effektus – hatás

determinált – meghatározott valami által
instancia – feljebbvaló, bíróság

WILLIAM JAMES (1842-1910): PRAGMATIZMUS (1907)

Kulcsszavak: ismeretelmélet, metafizika, igazság, tudományfilozófia

Mit jelent a pragmatizmus? (részletek)

A pragmatikus módszer elsősorban olyan metafizikai viták eldöntésének módszere, amelyek egyébként talán sosem érnének véget. Egység a világ avagy sokaság?, sorsszerűen determinált avagy szabad?, anyagi avagy szellemi? – lehetséges, hogy ezek az elképzelések mind érvényesen alkalmazhatók, de az is, hogy nem alkalmazhatók a világra, s az erre vonatkozó viták végnélküliek. A pragmatikus módszer ezekben az esetekben annyit jelent, hogy megpróbáljuk mindezeket az elképzeléseket (külön-külön) saját gyakorlati következményeik felderítésén keresztül értelmezni. Miféle gyakorlati különbséget jelentene bárki számára, ha ezek közül az egyik lenne igaz a másikkal szemben? Ha semmiféle gyakorlati különbséget nem lehet felmutatni, akkor az alternatívák gyakorlatilag ugyanazt jelentik, és az egész vita céltalan.

Még jobban megmutatja, mit jelent a pragmatizmus, ha egy pillantást vetünk ennek az eszmének a történetére. A kifejezés a görög *πραγμα* szóból ered, amely cselekvést jelent; ebből származnak az olyan szavaink, mint „praxis” és „praktikus”. A filozófiába először Charles Peirce* vezette be 1878-ban „Hogyan tegyük világossá eszméinket?” című cikkében. Peirce kijelenti, hogy hiteink valójában cselekvési szabályok, majd azt mondja, hogy valamely gondolat jelentésének feltárásához csak azt kell meghatároznunk, milyen viselkedést képes kiváltani: ez a viselkedésmód képezi számunkra e gondolat egyedüli jelentését. És valamennyi gondolati megkülönböztetésünk gyökerénél azt a tényt találjuk, hogy közülük még a legfinomabbak sem állnak semmi másból, csak a gyakorlat lehetséges különbségeiből. Ezért, ha tökéletes világosságot akarunk elérni egy adott tárgyra vonatkozó gondolatainkban, csak azt kell fontolóra vennünk, milyen elképzelhető gyakorlati jellegű hatásokat hozhat magával ez a tárgy – milyen érzeteket várhatunk tőle, és milyen reakciókra kell felkészülnünk. E közvetlen vagy távoli hatásokra vonatkozó képzetünk alkotja számunkra a tárgy egész képzetét, amennyiben e képzetnek egyáltalán van pozitív jelentése.

Ez tehát Peirce és a pragmatizmus alapelve. Húsz éven keresztül senki nem figyelt fel rá, míg én a Kaliforniai Egyetemen tartott egyik előadásomban újra fel nem vettem, és nem alkalmaztam sajátosan a vallásra. Ekkortájt (1898) az idő, úgy látszik, már megérett ennek az elvnek az elfogadására. A pragmatizmus elnevezés egyre jobban elterjedt, s jelenleg ezzel vannak tele a filozófiai folyóiratok lapjai. Nyilvánvaló, hogy e terminus megfelelően alkalmazható egy sor tendenciára, melyeknek idáig nem volt közös nevük. Néhány évvel ezelőtt figyeltem fel arra, hogy Ostwald, lipcei kémikus, tudományfilozófiai előadásaiban a pragmatizmus alapelvét alkalmazza, még ha nem jelöli is ezzel a névvel.

„Minden, ami valóságos – írta nekem –, befolyással van gyakorlatunkra, és ez a befolyás alkotja számunkra való jelentését. A következő módon szoktam megfogalmazni a kérdéseket diákjaimnak: Milyen vonatkozásokban lenne a világ másmilyen, ha ez vagy az az alternatíva igaz volna? Ha pedig semmit sem találok, ami megváltoznék, akkor az alternatívának nincs értelme.” Vagyis a szembenálló nézetek gyakorlatilag ugyanazt jelentik, márpedig a gyakorlati jelentésen kívül nem áll rendelkezésünkre semmiféle más jelentés. Egyszerűen megdöbbenő, hány filozófiai vita omlik össze s válik jelentésnélkülivé, mihelyt a konkrét következményt kezdjük vizsgálni. Nem létezhet sehol olyan különbség, amely ne idézne elő különbséget valahol másutt is, nem lehet olyan különbség az absztrakt igazságban, amely ne fejezne ki valamilyen különbséget a konkrét tényről, valamint azt a viselkedést illetően, amely ebből a tényből következik valaki számára valahogyan, valahol és valamikor. A filozófia egész feladatának abban kellene állnia, hogy felkutassa: milyen határozott különbséget jelentene az önök számára és az én számomra életünk meghatározott pillanataiban, ha az egyik vagy a másik világformula bizonyulna igaznak.

A pragmatizmus ismerős filozófiai szemléletmódot képvisel: az empirizmusét. A pragmatista egyszer és mindenkorra hátat fordít számos, a szakfilozófusoknak oly kedves, elavult megszokásnak. Elfordul az elvonatkoztatástól, a verbális megoldásoktól, a rossz *a priori* érvektől, a mereven rögzített alapelvektől, a zárt rendszerektől, az állítólagos abszolútumoktól és öskezdetektől. A pragmatista a konkrétum és a megfelelés, a tények, a cselekvés és a hatalom felé fordul. Ez az empirista beállítottság uralmát és a racionalista beállítottság öszinte feladását jelenti. A szabad levegőt és a természetes lehetőségeket jelenti a dogmával, a mesterkéeltséggel és a végső igazság igényével szemben. A pragmatizmus ugyanakkor nem tart igényt különleges eredményekre. Módszer csupán. De e módszer általános diadala roppant változást jelentene: a tudomány és a metafizika sokkal közelebb kerülne egymáshoz, voltaképpen teljesen kéz a kézben dolgozhatna.

A metafizika rendszerint igen primitív vizsgálódási utat követett. Jól tudják, mennyire epekedtek az emberek mindig a tiltott mágia után, s tudják azt is, milyen nagy szerepet játszottak mindenkor a *szavak* a mágiában. Ha az ember ismeri a nevét vagy a varázsigét, amelynek engedelmeskedik, hatalmat nyerhet a szellem, a démon, a dzsinn felett, bárhogy hívják is ezt a szóban forgó erőt. Salamon ismerte valamennyi szellem nevét, s mivel birtokában volt a nevüknek, mind alá voltak vetve akaratának. A világegyetem tehát mindig úgy jelent meg a természetes elme előtt, mint valamiféle rejtély, amelyhez a kulcsot egy megvilágosító vagy hatalmat hozó szó, illetve név alakjában kell megtalálni. Ez a szó megnevezi a világegyetem *alapelvét*, s aki rendelkezik a szóval, bizonyos értelemben rendelkezik magával a világegyetemmel is. „Isten”, „Anyag”, „Ész”, „Abszolútum”, „Energia” – ezek mind ilyen rejtélyt oldó nevek. Ha egyszer a birtokunkban vannak, megnyugodhatunk, metafizikai vizsgálódásunk a végéhez ért.

Ha viszont a pragmatikus módszert követjük, sosem tekinthetjük az efféle szavakat a kutatás lezárásának. Akkor minden egyes szóból ki kell vonni a gyakorlati készpénz-értékét, munkába kell fogni saját tapasztalatunk áramán belül. Többé már nem megoldásként jelentkezik, hanem inkább mint a további munka programja, pontosabban, mint rámutatás azokra a módokra, ahogy a realitást meg lehet változtatni.

Ily módon az *elméletek eszközökké válnak* ahelyett, hogy a rejtélyekre adott megnyugtató válaszok volnának. Nem pihenünk meg nyugágyukon, hanem továbbhaladunk, és alkalomadtán ezeknek az elméleteknek a segítségével tovább alakítjuk a természetet. A pragmatizmus feloldja elméleteink merevségét, rugalmassá teszi őket, és munkába állítja valamennyit; minthogy lényegében semmi újat nem tartalmaz, összhangban van számos klasszikus filozófiai tendenciával. Megegyezik például a nominalizmussal* abban, hogy mindig a különösre hivatkozik; az utilitarizmussal abban, hogy a gyakorlati vonatkozásokat hangsúlyozza; a pozitívizmussal pedig a tekintetben, hogy megveti a verbális megoldásokat, a haszontalan kérdéseket és a metafizikai absztrakciókat.

A racionalizmussal mint igénnyel és módszerrel szemben a pragmatizmus teljesen felfegyverkezve, harcrakészen lép fel. De – legalábbis kiindulópontjában – a pragmatizmus nem ragaszkodik semmiféle különös eredményhez. Nincsenek se dogmái, se doktrínái, kivéve a módszerét. Úgy helyezkedik el elméleteink között, mint egy szállodai folyosó. Számptalan szoba nyílik belőle. Az egyikben talán éppen egy ateista értekezést ír valaki; a vele szomszédosan egy másik ember térden állva imádkozik hitért és erőért; a harmadikban egy vegyész tanulmányozza valamely anyag tulajdonságait. A negyedikben egy idealista metafizikai rendszert ötlnek ki, míg egy ötödikben talán éppen a metafizika lehetetlenségét bizonyítják. De a folyosó mindannyiuké, és mindnyájuknak végig kell rajta menni, ha járható úton akarnak ki- és bejutni a saját szobájukba.

A pragmatikus módszer tehát ez ideig nem meghatározott eredményeket jelent, hanem csak egy bizonyos orientációs beállítottságot. *Azt a beállítottságot, amely hátat fordít az „első” dolgoknak, az*

alapelveknek, a „kategóriáknak”, a feltételezett szükségszerűségeknek, és arccal a „végső” dolgok, az eredmények, a következmények, a tények felé fordul.

Ennyit a pragmatikus módszerről Azt mondhatják, hogy mindeddig inkább csak dicsértem ezt a módszert, és nem magyaráztam, de rövidesen néhány jól ismert problémán megmutatom, miképpen is működik. Egyébként a pragmatizmus szót kezdtek szélesebb értelemben is használni, az *igazság* meghatározott *elméletének* értelmében. Megfelelő előkészítés után egy teljes előadást szentelek ennek az elméletnek, így most igazán rövidre foghatom e témát.

Korunkban a filozófia egyik legsikeresebben művelt ága az, amelyet induktív logikának neveznek, vagyis azoknak a feltételeknek a tanulmányozása, amelyek között tudományaink kifejlődtek. Mindazok a szerzők, akik e témával foglalkoznak, egyetértésre kezdenek jutni abban, hogy mit jelentenek a természettörvények, illetve a tényelemek, amennyiben a matematikusok, fizikusok és kémikusok formulákba foglalják őket. Amint az első matematikai, logikai és természeti szabályszerűségeket, az első *törvényeket* felfedezték, az emberek oly elragadtatással szemlélték az általuk feltárult világosságot, szépséget és egyszerűséget, hogy azt hitték, sikerült megfejteniük a Mindenható örökkévaló gondolatait. Ő is kúpszeletekben, négyzetekben, gyökökben és arányokban gondolkodott, ugyanúgy geometrizált, ahogy Eukleidész. Ő alkotta a Kepler-törvényeket, hogy a bolygók azokat kövessék; ő állapította meg a növények és állatok osztályait, rendjeit, családjait, nemeit, és rögzítette a közöttük levő távolságokat. Ő gondolta el minden dolog ősmintáját, és tervezte meg változataikat. Midőn mi újrafelfedezzük csodálatos elrendezéseinek valamelyikét, legbensőbb szándékában fogjuk fel elméjét.

Ahogy azonban a tudományok továbbfejlődtek, egyre inkább gyökeret vert az a felfogás, hogy törvényeink többsége – talán mindegyike – csupán megközelítés. Mi több, maguknak a törvényeknek a száma annyira megnövekedett, hogy már fel sem lehet mérni őket; s valamennyi tudományágban annyi egymással versengő megfogalmazás született, hogy a kutatók lassan hozzászórtak: egyetlen elmélet sem abszolút kópiája a valóságnak, viszont bármelyikük hasznos lehet valamilyen szempontból. Az elméletek nagy haszna abban áll, hogy összegezik a régi tényeket, és új tényekre vezetnek. Az elméletek nem többek, mint egy ember alkotta nyelv vagy egyfajta fogalmi gyorsírás, amellyel feljegyezzük a természetre vonatkozó beszámolóinkat; a nyelvek pedig, mint ez közismert, széles körben teszik lehetővé a kifejezések megválasztását, és megengedik a különböző dialektusokat.

Mármost a tudományos logika említett új hullámának élén jelent meg Schiller* és Dewey* annak a pragmatista magyarázatával, hogy mit jelent általában az igazság. Az „igazság” – tanítják – eszméinkre és hiteinkre vonatkozólag is ugyanazt jelenti, mint a tudományban: *eszméink (amelyek önmagukban csupán részei tapasztalatunknak) pontosan abban a mértékben válnak igazzá, amilyen mértékben segítségünkre vannak abban, hogy megfelelő viszonyba jussunk tapasztalatunk más részeivel, tehát hogy összegezzük őket, és fogalmi útrövidítésekkel vágjunk köztük csapást ahelyett, hogy az egyedi jelenségek véget nem érő sorát nyomom követnénk. Minden eszme, amely sikeresen vezet át bennünket tapasztalatunk egyik részéből annak bármely más részébe úgy, hogy kielégítően kapcsolja össze a dolgokat, megbízhatóan működik, leegyszerűsít, munkát takarít meg, minden ilyen eszme igaz – de csak épp ennyire igaz, éppen ennek a mértékében, vagyis instrumentálisan. Ez az igazság „instrumentalista” felfogása, amely szerint nézeteink igazsága valójában „munkaképességet” jelenti.*

Az a megfigyelhető folyamat, amelyet Schiller és Dewey az általánosítás céljára kiemeltek, nem más, mint az a jól ismert processzus*, amelyet mindenki végigél, amikor új véleményeket fogad el. Az egyénnek régi véleményekből már van egy készlete, de új tapasztalattal kerül szembe, amely bizonytalanná teszi ezeket a véleményeket. Valaki cáfolja őket, vagy az illető maga fedi fel, hogy vélekedései ellentmondásban állnak egymással, vagy olyan tényekről hall, amelyekkel nem egyeztetethők össze, vagy olyan vágyak támadnak benne, melyeket ezek a vélekedések már nem tudnak kielégíteni. Az eredmény egy eddig ismeretlen belső, szellemi zavar, amelytől az ember szabadulni igyekszik úgy, hogy változtat valamit a korábban elfogadott véleményhalmazon. Persze megőriz belőlük annyit, amennyit csak tud, mert hiteinket illetőleg szélsőségesen konzervatívok vagyunk. Így az ember előbb az egyik, aztán a másik véleményt próbálja megváltoztatni (mert a vélemények különböző mérvű ellenállást gyakorolnak a változással szemben), míg csak fel nem ötlük valamilyen új eszme, amelyet minimális zavar árán lehet beépíteni a régi készletbe, egy olyan eszme, amely közvetít a meglévő készlet és az új tapasztalat között, és a legelőnyösebb módon kapcsolja őket össze.

Ezt az új eszmét ekkor igazként fogadják el. Ez az új eszme a változtatások minimumával őrzi meg az igazságok régebbi készletét, csak éppen annyit alakítva rajtuk, hogy képesek legyenek az újnak a befogadására, de ezt az új jelenséget, amennyire az adott esetben csak lehetséges, a jól ismert módokon értelmezzék. Sosem fogunk elfogadni valamely új jelenség igaz leírásaként egy olyan túl messzire menő

magyarázatot, amely megsérti összes előfeltevésünket. Még az ember hiteiben bekövetkező leghevesebb forradalmak is változatlanul hagyják az elme régi rendjének nagyobb részét. Tér és idő, ok és okozat, természet és történelem, az illető személy saját életrajza – mindez érintetlen marad. Az új igazság mindig közvetítő, az átmenetek elsimítója. Úgy házasítja össze a régi véleményt az új ténnyel, hogy a megrázkódtatás minimális, a folytonosság maximális legyen. Egy elméletet éppen annak a mértékében tartunk igaznak, amennyire sikerül megoldania ezt a „szélsőérték-problémát”. E probléma megoldásában elért siker azonban mindig csak megközelítő jellegű. Azt mondjuk: ez az elmélet egészében kielégítőbb módon oldja meg ezt a feladatot, mint az a másik, de ez csak annyit jelent, hogy a mi számunkra kielégítőbben, és a különböző személyek különböző momentumokat fognak e kielégítő jelleg szempontjából hangsúlyozni. Bizonyos fokig tehát itt minden plasztikus.

Jegyzetek: Charles Sanders Peirce (1839-1914) – amerikai filozófus
Ferdinand C.S. Schiller (1864-1937) – angol pragmatista filozófus
nominalizmus – szemantikai elmélet: egy szó jelentése azonos az általa jelölt dolgok halmazával, univerzális tulajdonságok nem léteznek a dolgok nélkül
John Dewey (1859-1952) – amerikai pragmatista filozófus
processzus – folyamat, eljárás mód

MARTIN HEIDEGGER (1889-1976): MI A METAFIZIKA? (1929)
(részletek)

Kulcsszavak: egzisztencia*, szorongás, önmegértés, tudományfilozófia

Jelenvalólétünket – a kutatók, tanárok és tanulmányaikat folytatók közösségében – a tudomány határozza meg. Minden tudományban, amikor annak legsajátabb célját követjük, magához a létezőhöz viszonyulunk. Ez a létezőre irányuló kitüntetett világvonatkozás az emberi egzisztencia szabadon választott magatartásán nyugszik, ez a magatartás vezérli. Persze, az ember tudomány előtti és tudományon kívüli cselekvése és viselkedése is a létezőhöz viszonyul. A tudomány abban tűnik ki, hogy sajátos módon kifejezetten és egyedül magát a dolgot engedi szóhoz jutni.

Csak a létezőt kell kutatni és – semmi mást; egyedül a létezőt és – semmi egyebet; csakis a létezőt és rajta kívül – semmit. Hogyan is áll a dolog ezzel a Semmivel? A Semmit a tudomány kifejezetten elutasítja és feladja mint semmis-jelentéktelent. Csakhogy: nem éppen akkor ismerjük-e el a Semmit, amikor így feladjuk? A tudomány semmit sem akar tudni a Semmiről. De ugyanilyen biztos ez is: ott, ahol a tudomány kísérletet tesz rá, hogy megfogalmazza a maga lényegét, a Semmit hívja segítségül. Azt veszi igénybe, amit elvet. Miféle meghasonlott lényeg lepleződik itt le? Amikor pillanatnyi egzisztenciánkon – amelyet a tudomány határoz meg – elmélkedünk, egy összeütközés kellős közepébe jutunk. Ez a vita már elindított egy kérdést. Most már csak arra van szükség, hogy a kérdést megfogalmazzuk: hogyan áll a dolog a Semmivel?

Már az első nekifutás a kérdésnek valami szokatlant mutat. Ebben a kérdésben eleve úgy tesszük fel a Semmit, mint valamit, ami így és így „van” – mint létezőt. Csakhogy pontosan a létező az, amitől a Semmi teljességgel különbözik. Ennek megfelelően eleve nem lehetséges semmiféle válasz a kérdésre. Hiszen a válasz szükségképpen ilyen formájú: a Semmi ez és ez („van”)*. A Semmit illetően kérdés és felelet egyformán értelmetlen. A gondolkodás rendszerint felemlegetett alapszabálya, az elkerülendő ellentmondás tétele, az általános „logika” elveti a kérdést. Mert a gondolkodás, amely mindig valamiről való gondolkodás, a Semmiről való gondolkodásként saját lényege ellen kellene hogy cselekedjék. De vajon kikezdhethetjük-e a „logika” uralmát? Vajon nem az értelem-e az úr a Semmire vonatkozó kérdésben? Hiszen egyáltalában csak az ő segítségével tudjuk a Semmit meghatározni és mint problémát megközelíteni, még ha e probléma fel is emészti önmagát. Mert a Semmi a létező mindenségének tagadása, az éppenséggel nem-létező. A tagadás azonban a „logika” uralkodó és kikezdhethetetlen tanítása szerint egy sajátos értelmi tevékenység. Csak azért van a Semmi, mert van a Nem, azaz a tagadás? Vagy fordítva áll a helyzet? Csak azért van a tagadás és a Nem, mert a Semmi van? Ez nincsen eldöntve, sőt, kifejezett kérdésként sem fogalmazódott még meg. Mi azt állítottuk: a Semmi eredendőbb, mint a Nem és a tagadás.

Ha ez az állítás helyes, akkor a tagadásnak mint értelmi tevékenységnek a lehetősége s ezzel maga az értelem is valamilyen módon a Semmitől függ. Hogy is akarhat akkor az értelem a Semmi felől dönteni? Talán csak az derül ki a végén, hogy a Semmire vonatkozó kérdés és válasz látszólagos értelmetlensége a

nyughatatlan értelem vak csökönységén nyugszik? A Semmi a létező mindenségének teljes tagadása. Vajon a Semminek ez a jellemzése nem mutat-e végül is olyan irányba, amelyből és csakis ebből utunkba kerülhet? Ahhoz, hogy mint olyan teljességgel tagadhatóvá váljék a létező mindensége, mely tagadásban azután maga a Semmi megmutatkozhatnék, a létező mindenségének előzőleg adottnak kell lennie. Amilyen biztos az, hogy a létező egészét önmagában soha abszolút módon nem ragadhatjuk meg, olyan bizonyos az is, hogy valahogyan mégiscsak a maga egészében lelepleződött létezőbe állítottan lelünk önmagunkra.

A hangoltság, melyben valaki így vagy úgy „van”, lehetővé teszi, hogy általa áthangolva az egészben vett létezőben tartózkodjunk. A hangulatnak ez a diszpozíciója* nemcsak hogy a maga módján minden esetben leleplezi az egészében vett létezőt, hanem egyszersmind ez a leleplezés jelenvalólétünk* alaptörténete. Amit ily módon „érzéseknek” nevezünk, az nem egyszerűen gondolkodó és akaró magatartásunk futólagos kísérő jelensége.

Csakhoggy éppen amikor a hangulatok ily módon az egészében vett létező elé vezetnek el bennünket, akkor rejtik el előlünk a Semmit, amelyet keresünk. Most még kevésbé lesz az a véleményünk, hogy a hangulatilag megnyilvánult egészében vett létezőnek a tagadása a Semmi elé állít bennünket. Ilyesmi megfelelő módon eredendően csak egy olyan hangulatban történhet, amely legsajátabb leleplezési értelme szerint a Semmit nyilvánítja meg.

Megtörténik-e az ember jelenvalólétében egy olyan hangoltság, melyben ő maga a Semmivel szembeül? Ez a történet csak pillanatokra lehetséges, és – jöllehet elég ritkán – valóságos is a szorongás alaphangulatában. A szorongásban – azt mondjuk – „otthonalannak érezzük magunkat”. Nem tudjuk megmondani, mitől otthonalan, valaki egészében érzi így magát. Minden dolog, mi magunk is, közömbösségbe süllyedünk. Az egészében vett létezőnek ez az elmozdulása, ami a szorongásban körülvesz bennünket, szorongat minket. Nem marad támaszunk. Ami marad és ami ránk tör – midőn a létező elsiklik – az ez a „nincs”. A szorongás megnyilvánítja a Semmit. A szorongásban az egészében vett létező talajtalanná válik. Milyen értelemben történik ez meg? Azt talán mégsem akarjuk állítani, hogy a szorongás megsemmisíti a létezőt, hogy ily módon meghagyja számunkra a Semmit. Hogyan is tehetné ezt, amikor a szorongás éppen az egészében vett létezővel szembeni tehetetlenségben találta. A Semmi sajátosan a létezővel és a létezőn mint valami elsikló egészen mutatkozik meg, ezt a létezőt mint a teljességgel másikat nyilvánítja meg – a Semmivel szemben. Csak a szorongás Semmijének világos éjszakájában keletkezik a létező mint olyan eredendő nyitottsága: hogy az létező – és nem Semmi. De ez az általunk beszédünkben hozzámóndott „és nem Semmi” nem valami járulékos magyarázat, hanem egyáltalán a létező megnyilvánulásának előzetes lehetővé tétele. Csak a Semmi eredendő megnyilvánulásának alapján képes az ember jelenvalóléte hozzáférni a létezőhöz és beléhatolni.

Jelenvalólét annyit tesz: beletartottság a Semmibe. A jelenvalólét, minthogy beletartja magát a Semmibe, már eleve túl van az egészében vett létezőn. Ezt a létezőn való túllétet nevezzük transzcendenciának*. Ha a jelenvalólét létezése alapján nem transzcendálna, s ez itt azt jelenti, hogy nem tartaná bele magát eleve a Semmibe, akkor sohasem viszonyulhatna a létezőhöz, tehát önmagához sem. A Semmi eredendő megnyilvánulása nélkül nincs Önmagálét és nincsen szabadság. A Semmi közvetlenül és többnyire a maga eredetiségében elleplezett a számunkra. Mi által van elleplezve? Azáltal, hogy meghatározott módon teljesen bele vagyunk veszve a létezőbe. Minél inkább a létező felé fordulunk tevés-vevésünk során, annál kevésbé hagyjuk azt mint olyant elsiklani, s annál inkább elfordulunk a Semmitől. S annál biztosabb, hogy a jelenvalólét nyilvános felszínére tolakszunk.

Mi tanúsítaná behatóbban a Semmi állandó és kiterjedt, bár elleplezett megnyilvánulását jelenvalólétünkben, mint a tagadás? A Semmi a tagadás eredete, nem pedig megfordítva. Ha pedig így a Semmire és a létre irányuló kérdés mezején megtörtetett az értelem hatalma, akkor ezzel eldőlt a „logika” sorsa is a filozófián belül. A „logika” eszméje feloldódik egy eredendőbb kérdés örvényében.

A jelenvalólétnek a rejtett szorongás alapján való beletartottsága a Semmibe az egészében vett létező meghaladása: a transzcendencia. A Semmire irányuló kérdésünk magát a metafizikát állítja elénk. A metafizika a létezőn túlra kérdez, méghozzá azért, hogy a létezőt mint olyant a maga egészében a megértés számára visszanyerje. A Semmi nem lesz többé a létező meghatározatlan szembenálló párja, hanem mint a létező létéhez tartozó lelepleződik le. Mert maga a lét lényegében véges, és csak a Semmibe beletartott jelenvalólét transzcendenciájában nyilvánul meg.

A tudományos jelenvalólét egyszerűsége és ereje abban áll, hogy kitüntetett módon viszonyul magához a létezőhöz és egyedül ahhoz viszonyul. A Semmit a tudomány egy fölényes gesztussal fel szeretné adni. Most azonban a Semmire vonatkozó kérdésben világossá válik, hogy ez a tudományos jelenvalólét csak akkor lehetséges, ha eleve beletartja magát a Semmibe. Csak akkor érti meg magát abban, ami, ha nem

adja fel a Semmit. A tudomány állítólagos józansága és fölénye nevetségessé lesz, ha nem veszi komolyan a Semmit. Csak azért teheti a tudomány vizsgálódás tárgyává magát a létezőt, mert a Semmi megnyilvánul.

A létező a maga egész furcsaságában csak azért tör ránk, mert a létező alapjaiban a Semmi megnyilvánul. Csak ha gyötör bennünket a létező furcsasága, csak akkor ébreszti fel bennünk és vonja magára csodálkozásunkat. Csak a csodálkozás alapján – azaz a Semmi megnyilvánulásának az alapján – jön elő a „Miért?”. Az okokra bizonyos módon rákérdezni, s valamit megokolni csak azért tudunk, mert lehetséges a Miért mint olyan. S csak azért van egzisztenciánk kezébe adva a kutató sorsa, mert kérdezni és megokolni tudunk. A Semmire vonatkozó kérdés bennünket, a kérdezőket tesz kérdéssé. Ez metafizikai kérdés.

Az emberi jelenvaló lét csak akkor tud létezőhöz viszonyulni, ha beletartja magát a Semmibe. A létezőn való túllépés a jelenvaló lét létezésében történik meg. Ez a túllépés azonban maga a metafizika. Ebben a következő rejlik: a metafizika „az ember természetéhez” tartozik. Sem nem az iskolás filozófia egyik ága, sem pedig az önkényes ötletek mezeje. A metafizika az alaptörténet a jelenvaló létben. Amennyiben az ember egzisztál, bizonyos módon megtörténik a filozofálás. A filozófia a metafizika beindítása, az, amiben a metafizika eljut önmagához és kifejezett faladataihoz. A filozófia csak azáltal indul be, ha saját egzisztenciánk sajátlagos módon beugrik az egészében vett jelenvaló lét alaplehetőségeibe. Ezen beugrás szempontjából a következő a döntő: először teret adni az egészében vett létezőnek; azután átengedni magunkat a Semminek, azaz megszabadulni azoktól a bálványoktól, amelyekkel mindenki rendelkezik, s amelyekhez oda szokott lopózkodni; s végezetül hagyni, hogy szabadon lebegjünk, hogy állandóan visszalendüljünk a metafizika alapkérdéséhez, amely magát a Semmit kényszeríti ki: Miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább Semmi?

Jegyzetek

egzisztencia – az ember mint önmegértő, véges létező „van” – a magyar nyelv jelen idő 3. személyben nem használja a létigei állítmányt

diszpozíció – Heidegger kifejezése: hangoltság, melyben kifejeződik az ember világra való ráutaltsága
jelenvaló lét – Heidegger kifejezése: emberi egzisztencia
transzcendencia – tapasztalat feletti

MORITZ SCHLICK (1882-1936): A FILOZÓFIA FORDULATA (1930-1931) (részletek)

Kulcsszavak: analitikus filozófia, logikai pozitivizmus, tudományfilozófia, verifikáció, logika

Jelenleg a filozófia teljes és végleges fordulatának idejét éljük, és hogy ténylegesen jogunkban áll a rendszerek terméketlen harcát befejezettek tekinteni. Azt állítom, hogy most már birtokunkban vannak azok az eszközök, amelyek elvben minden ilyesfajta vitát feleslegessé tesznek; csupán arról van szó, hogy ezeket határozottan alkalmazzuk. Ezeket az eszközöket teljes csendben, a filozófiatanárok és a filozófiai írók többsége számára észrevétlenül hozták létre, s így olyan helyzet alakult ki, amely egyetlen korábbihoz sem hasonlítható. Hogy a helyzet valóban sajátos, és hogy a bekövetkezett fordulat valóban végleges, csak akkor látható be, ha az ember megismeri az új utakat, és arról az állásponttól, amelyhez elvezetnek, visszatekint mindazokra a törekvésekre, amelyek valaha „filozófiai”-nak számítottak.

Az utak a *logikától* indulnak. Leibniz már homályosan látta a kezdeteiket; s fontos szakaszaikat tárta fel az utóbbi évtizedekben Gottlob Frege* és Bertrand Russell*, a döntő fordulóponthoz azonban elsőként Ludwig Wittgenstein jutott el (Logikai-filozófiai értekezés, 1922). Ismeretes, hogy az utóbbi évtizedekben a matematikusok új logikai módszereket fejlesztettek ki, mindenekelőtt a saját, a logika hagyományos formáival megválaszolhatatlan problémáik megoldására; de az így kialakult logika azután általában is bebizonyította fölényét a régi formák fölött, és nemsokára kétségkívül teljesen ki fogja szorítani ezeket. Bármilyen nagyra értékeljük is azonban az új módszert, pusztán egy módszer kialakításával elvi változás nem hozható létre. Tehát nem magának a logikának köszönhető a nagy fordulat, hanem valami másnak, amit csak az új logika tett lehetővé és vetett fel, de ami mégis sokkal mélyebb szinten játszódik le – ez pedig a bepillantás magának a logikainak a lényegébe.

Hogy a logikai valamilyen értelemben a tisztán *formálisat* jelenti, azt már igen korán és igen sokszor kimondták, mindazonáltal a tiszta formák lényegét valójában sohasem ismerték. Ennek tisztázásához úgy juthatunk el, ha felismerjük azt a tényt, hogy minden ismeret kifejezés, ábrázolás. Az ismeret ugyanis kifejezi a tényállást, amelyet benne megismerünk, s ez számtalan módon, tetszőleges nyelven, bármilyen

önkényes jelrendszerben történhet; éppen ezért kell, hogy valamennyi lehetséges ábrázolásmód, ha egyébként valóban ugyanazt az ismeretet fejezi ki, valami közöset tartalmazzon, és ez a logikai formájuk.

Ez az egyszerű belátás a legnagyobb horderejű következtetésekhez vezet. Mindenekelőtt elintézhető általa az „ismeretelmélet” hagyományos problémái. Az emberi „megismerőképesség” vizsgálatának helyébe a kifejezés, az ábrázolás, azaz minden lehetséges, a szó legáltalánosabb értelmében vett „nyelv” lényegére vonatkozó megfontolások lépnek, amennyiben ezek nem utalhatók a pszichológia hatáskörébe. Az „ismeretek érvényességére és hatáira” vonatkozó kérdések elesnek. Megismerhető mindaz, ami kifejezhető, és ami kifejezhető, arra értelmesen rá is lehet kérdezni. Ily módon nem léteznek elvileg megválaszolhatatlan kérdések, elvileg megoldhatatlan problémák. A problémák, amelyeket eddig megoldhatatlannak tartottak, nem valódi kérdések, hanem értelmetlen szószorozatok, amelyek külsőre kérdéseknek tűnnek, minthogy betartani látszanak a nyelvtan szabályait, valójában azonban üres hangokból állnak, mivel vétenek a logikai szintaxisnak* az új analízis által feltárt mély, belső szabályai ellen.

Amikor értelmes problémával állunk szemben, elméletileg mindig megadható az út is, amely a megoldáshoz vezet, mivel megtalálása alapjában véve a probléma értelmének megállapítását jelenti; az út gyakorlati végigjárása természetesen a tényleges körülmények, pl. a hiányos emberi képességek miatt akadályokba ütközhet. A verifikáció* aktusa, amelyben a megoldás útja végződik, mindig ugyanolyan fajtájú: egy bizonyos tényállás lép fel, amelyet megfigyeléssel, közvetlen élmény útján konstatálunk. S valóban, ily módon állapítjuk meg mind a köznap életben, mind a tudományokban bármely kijelentés igazságát vagy hamisságát. Nincs tehát az igazságnak más próbája és megerősítése, mint a megfigyelés és a tapasztalati tudomány. Minden tudomány (amennyiben ennél a szónál a *tartalomra*, nem pedig az ennek megszerzésére irányuló emberi eljárásokra gondolunk) ismeretek, azaz igaz, tapasztalati tételek rendszere; és az ismeretek rendszere nem más, mint a tudományok összessége, a mindennapi élet kijelentéseit is beleértve; ezen kívül nem létezik még valamiféle olyan terület, amely a „filozófiai” igazságoké lenne. A filozófia nem tételek rendszere, a filozófia nem tudomány.

Hát akkor mi? Bár nem tudomány, mégis valami jelentős és nagyszerű, úgyhogy ezért, mint egykor, a tudományok királynőjeként tisztelhető, mert sehol sincs megírva, hogy a tudományok királynőjének magának is tudománynak kell lennie. Mostantól fogva – és ezáltal válik pozitív előjelűvé a jelenlegi nagy fordulat – az ismeretek rendszere helyett az *aktusok* rendszerét látjuk benne; a filozófia ugyanis az a tevékenység, amelyben a kijelentések *értelmét* feltárjuk és megállapítjuk. A filozófia tisztázza, a tudományok pedig verifikálják a tételeket. A tudományban a kijelentések igazságáról van szó, a filozófiában pedig arról, hogy tulajdonképpen mit is *jelentenek* a kijelentések. A tudomány lelke, szelleme természetesen abban rejlik, hogy tételei végül is mit *jelentenek*; az értelemadás filozófiai tevékenysége ezért minden tudományos megismerés alfája és omegája. Helyesen sejtették ezt, akik azt mondták, hogy a filozófia a tudományok épületének alapját és betetőzését szolgáltatja; csupán az a nézet volt hamis, amely szerint a fundamentumot „filozófiai tételek” (az ismeretelmélet tételei) alkotják, az épületet pedig (a metafizikának nevezett) filozófiai tételek kupolája koronázza.

Könnyű belátni, hogy a filozófia dolga nem tételek felállítása, tehát nem újabb és újabb kijelentésekkel adunk értelmet a kijelentéseknek. Mert ha szavaim jelentését magyarázó mondatokkal és definíciókkal adom meg, azaz új szavak segítségével, akkor tovább kell kérdeznem, most már az újabb szavak jelentésére, és így tovább. Ez a folyamat nem mehet a végtelenségig, hanem mindig tényleges rámutatásokban, az elgondolt megmutatásában, tehát valóságos aktusokban végződik; csak ezeket nem szükséges és nem is lehetséges tovább magyarázni; a végső értelemadás cselekvések által történik, ezekből áll a filozófiai tevékenység.

Az elmúlt idők egyik legsúlyosabb tévedése volt, hogy azt hitték, a tulajdonképpeni értelem és a végső tartalom újra csak kijelentésekben fogalmazható meg, hogy ismeretekben ábrázolható: ez volt a „metafizika” tévedése. A metafizikusok törekvése kezdettől fogva arra az értelmetlen célra irányult, hogy a tiszta „minőségek” tartalmát (a dolgok „lényegét”) ismeretekben fejezzék ki, hogy kimondják a kimondhatatlant; a kvalitások nem mondhatók ki, csak megmutathatók az élményben, ez viszont nem tekinthető ismeretnek.

Így a metafizika elesik, nem azért, mintha feladatainak megoldása vakmerőség lenne, amelyhez nem elég erős az emberi értelem (ahogy pl. Kant vélte), hanem mert ilyen feladatok egyáltalán nem léteznek.

Jegyzetek: verifikáció – igazolás

Gotlob Frege (1848-1925) – a modern szimbolikus logika egyik megeremtője

Bertrand Russell (1872-1970) – angol filozófus, a brit

analitikus filozófia vezéralakja

logikai szintaxis – a logikai kalkulások szerkesztésének és átalakítási szabályainak tudománya

JEAN-PAUL SARTRE (1905-1980): AZ EGZISZTENCIALIZMUS HUMANIZMUS (1946)
(részletek)

Kulcsszavak: egzisztencializmus, etika, szubjektivizmus

Az egzisztencia* megelőzi az esszenciát*, vagyis a kiindulópont a szubjektivitás. Mit is kell érteni ez alatt? Ha valamilyen előállított tárgyat, például egy kést vagy papírvágót veszünk szemügyre, ezt a tárgyat egy kézműves készítette, akit valamilyen fogalom vezetett; a papírvágó fogalmához és azonkívül egy előzetes készítési technikához igazodott, amely nem más, mint valamiféle utasítás. Tehát a papírvágó egy bizonyos módon készült tárgy, amelynek ugyanakkor meghatározott haszna van, és elképzelhetetlen, hogy valaki papírvágó kést gyártson anélkül, hogy tudná, mire lesz az jó. Tehát a papírvágót illetően az esszencia – az előállítást és meghatározást lehetővé tevő utasítások és tulajdonságok együttese – megelőzi az egzisztenciát, és ily módon az előttem fekvő papírvágó vagy könyv jelenléte determinált. Egy technikai világszemlélettel van tehát dolgunk, amely szerint az előállítás megelőzi az egzisztenciát.

Mikor teremtő Istent képzelünk, többnyire felsőbbrendű kézművessel azonosítjuk, és bármely tanra gondolunk is, legyen az Descartesé vagy Leibnizé, mindig elfogadjuk, hogy az akarat többé-kevésbé az értelmet követi vagy legalábbis kíséri, és hogy mikor Isten teremt, pontosan tudja, mit teremt. Így az Isten lelkében élő ember fogalmát az iparos lelkében meglévő papírvágó-fogalomhoz lehet hasonlítani, és az Isten az embert egy elképzelés és különféle eljárások szerint hozza létre, pontosan úgy, ahogy a kézműves meghatározás és technika alapján gyártja a papírvágót. Így az egyéni ember egy bizonyos fogalmat testesít meg, amely benne van az Isten értelmében. A 18. század ateista filozófiájában az Isten fogalmát kiküszöbölik, de ugyanakkor megtartják azt a gondolatot, hogy az esszencia megelőzi az egzisztenciát. Ezt az eszmét majdnem mindenütt megtaláljuk: Diderot*-nál, Voltaire-nél, sőt, Kantnál is. Az ember emberi természettel rendelkezik: ez az emberi természet, amely az emberfogalom, minden embernél feltehető, ami azt jelenti, hogy minden ember sajátos példája egy egyetemes fogalomnak, az ember fogalmának. Kantnál ebből az egyetemeségből az következik, hogy az erdei ember, a természeti ember éppúgy, mint a városi polgár ugyanazon meghatározás alá esik, és ugyanolyanok az alaptulajdonságaik. Tehát az ember esszenciája itt is megelőzi azt a történeti egzisztenciát, amellyel a természetben találkozunk.

Összefüggőbb ennél az általam képviselt ateista egzisztencializmus. Azt vallja, ha nincs is Isten, legalább van egy lény, akinél az egzisztencia megelőzi az esszenciát, egy lény, aki van, mielőtt bármily fogalom definiálhatná létezését, és hogy ez a lény az ember, vagy amint Heidegger mondja, az emberi realitás. Mit jelent itt, hogy az egzisztencia megelőzi az esszenciát? Azt, hogy az ember először létezik, önmagára talál, feltűnik a világban, és csak azután definiálja önmagát. Az egzisztencialista szemlélet szerinti ember kezdetben semmi, ez az oka, hogy nem definiálható. Csak később válik azzá és olyan lesz, amilyené önmagát alakítja. Nincsen emberi természet, minthogy nincs Isten annak elképzelésére. Csak az ember van, és nem csupán úgy, ahogy önmagát elképzei, hanem amilyennek akarja, és ahogy az egzisztencia utáni törekvés szerint akarja önmagát; az ember semmi más, mint amivé önmagát teszi.

Az egzisztencialista úgy véli, nagyon kínos, hogy Isten nem létezik, mert vele együtt megszűnik minden lehetőség, hogy érzékfölötti régiókban találjunk értékeket; nem létezhetik a priori* jó, minthogy elgondolására nincsen végtelen és tökéletes tudat, nincsen sehol megírva, hogy a jó létezik, hogy becsületosnak kell lenni, hogy nem szabad hazudni – mivel olyan síkon mozgunk, ahol semmi sincs, csupán emberek. Dosztojevskij írta: „Ha Isten nem létezne, minden szabad volna”. Ez az egzisztencializmus kiindulópontja. Valóban, minden meg van engedve, ha Isten nem létezik, ebből következik az ember elhanyagottsága, mert nincsen lehetősége megkapaszkodni sem önmagában, sem önmagán kívül. Először is nincs számára bocsánat. Ha az egzisztencia valóban megelőzi az esszenciát, soha sem alkalmazhatjuk magyarázatképpen a megadott és kötött emberi természetet; más szóval megszűnik a determinizmus*: az ember szabad, az ember maga a szabadság. Ha Isten nem létezik, nem lesznek előttünk magatartásunkat szentesítő értékek és előírások. Így hát az értékek fényes birodalmában sem előttünk, sem mögöttünk nincs számunkra sem mentség, sem igazolás. Egyedül vagyunk, könyörtelenül. Ezt fogom azzal kifejezni, hogy az ember szabadságra ítéltetett. Ítéletről beszélek, mert nem ő teremtette önmagát, de máskülönben mégis szabad; mert kitaszítva a világba minden tettéért felelős.

Az egzisztencialista szívesen mondja, hogy az ember szorongás. Ez a következőt jelenti: Az ember, aki elkötelezi magát, és tudatában van annak, hogy nem csupán olyan lény, amilyennek választotta magát, hanem egyúttal törvényhozó is, aki önmagával együtt az egész emberiséget is választja, nem menekülhet teljes és mélységes felelősségének érzetétől. Természetesen igen sok ember nem érez szorongást, de

állítjuk, hogy ezek leplezik szorongásukat, és menekülnek előle. Sokan hiszik, hogy cselekvéseik csak saját nevükben történnek, és arra a kérdésre: mi lenne, ha mindenki így tenné, vállat vonva azzal felelnek: nem mindenki tesz így. De igazság szerint mindig fel kell tennünk magunkban a kérdést: mi lenne, ha mindenki így cselekedne, és ettől a nyugtalanító gondolattól nem lehet bizonyos rosszhiszeműség nélkül megszabadulni. Aki hazugságát azzal mentegeti: nem mindenki tesz így, az nincs jóban a lelkiismeretével, mert a hazudozás egyetemes értékkel ruházza fel a hazugságot. Minden úgy történik, mintha minden ember esetében az egész emberiség az ő cselekvését figyelné, és ahhoz akarna igazodni. És minden ember megkérdezheti magától: csakugyan van-e jogom úgy cselekedni, hogy az emberiség az én tetteimhez igazodjon? És ha nem kérdi meg, akkor leplezi szorongását.

Sohasem fogok meggyőző jeltre vagy bizonyítékra találni. Ha hang szól hozzám, mindig én döntöm el, hogy a hang az angyalé-e; ha egy tettet jónak találok, saját választásom alapján mondom, hogy a tett inkább jó, mint gonosz.

Az egzisztencialista azt vallja, hogy csak a cselekvésben van realitás; az ember és terve azonosak, és az ember csak annyiban él, amennyiben megvalósítja önmagát, tehát semmi más, mint cselekvéseinek együttese, semmi más, mint az élete. Ezek alapján megérthetjük, miért kelt rémületet doktrínánk bizonyos embereknél. Ezek ugyanis gyakran csak egyféleképpen tudják elviselni nyomorúságukat, ha azt képzelik: a körülmények ellenem dolgoztak, sokkal többet érek, mint ami vagyok; igaz ugyan, hogy nagy szerelemben vagy mély barátságban sohasem volt részem, de csak azért, mert nem találkoztam olyan férfival vagy nővel, aki méltó lett volna rá; nem írtam jó könyveket, de csak azért, mert nem volt rá időm; nem voltak gyermekeim, akikért áldozatot hozhattam volna, de nem találtam meg azt a férfit, akivel összefűzhettem volna az életem. Így maradt meg bennem felhasználatlanul, teljesen életképes állapotban sok-sok hajlam, készség és lehetőség, amelyek olyan értékkel ruháznak fel, amit nem tesz lehetővé ténykedéseim egyszerű sorozata. Am az egzisztencialista szemében valójában csak az a szerelem létezik, amely megalkotta magát; csak olyan szerelmi lehetőség, amely szerelemben nyilatkozik meg; csak olyan zseni, mely műalkotásokban fejeződik ki. A mi álláspontunk az, hogy az ember csupán a ténykedések egy sorozata, hogy ő a ténykedéseket alkotó viszonyok summája.

Ilyenformán tulajdonképpen nem is pesszimizmusunk, hanem egy bizonyos optimista keménység miatt kapunk bírálatot. Ha az emberek kifogásolják regényeinket, melyekben gerinctelen, gyenge, gyáva és sokszor egyenesen gonosz lényeket írunk le, ezt nem csupán azért teszik, mert ezek a regényalakok gerinctelenek, gyengék és gyávák vagy gonoszok, mert ha, mint Zola, mi is azt mondanók, hogy az átöröklés, a környezet és a társadalom, organikus vagy lélektani determinizmus miatt ilyenek, akkor az emberek megnyugodva jelentenék ki: nem tehetünk róla, csakugyan ilyenek vagyunk. Am ha az egzisztencialista gyáva embert ír le, azt állítja, hogy az felelős gyávaságáért. Az emberek azt érzik homályosan, és az kelti fel rémületüket, hogy az általunk leírt gyáva ember bűnös abban, hogy gyáva. Az emberek azt akarják, hogy gyávának, hogy hősnek szülessünk. Az egzisztencialista azt hirdeti, hogy a gyáva önmagától az, hogy a hős önmagát teszi hőssé; a gyávának mindig lehetséges levetköznie gyávaságát, és lehet, hogy a hős sem lesz mindig hős.

Ha az egzisztencia megelőzi az esszenciát, felelősek vagyunk azért, amik vagyunk. Tehát az egzisztencializmus első tette az, hogy az embert birtokába helyezi annak, ami, és reáhárítja létének teljes felelősségét. És azzal, hogy az ember felelős önmagáért, nem azt akarjuk mondani, hogy szorosán vett egyéniségéért felelős, hanem, hogy felelős minden emberért. Mikor azt mondjuk, hogy az ember önmagát választja, arra gondolunk, hogy mindegyikünk önmagát választja, de ezzel együtt arra is, hogy önmagával együtt választja egyúttal az összes többi embert is. Semmit sem tehetünk anélkül, hogy az általunk megvalósítandó ember kialakításán munkálkodva egyúttal meg ne valósítanók az embernek egy olyan képét, amilyennek szerintünk lennie kell. Az ilyen vagy olyan lét választásával egyszersmind azt is megerősítjük, hogy választásunknak értéke van, mert a rosszat nem választhatjuk soha; mindig csak a jót választjuk, és semmi sem lehet számunkra jó anélkül, hogy ne volna mindenkinek az.

Jegyzetek: egzisztencia – emberi létező
esszencia – lényeg
a priori – tapasztalat nélküli tudás

determinizmus – meghatározottság
Denis Diderot (1713-1784) – francia filozófus, a
felvilágosodás egyik vezéralakja

Kulcsszavak: egzisztencializmus, határhelyzet

A filozófia eredete (részletek)

A filozófiának mint módszeres gondolkodásnak a története mintegy huszonöt évszázaddal ezelőtt kezdődött. Mint mitológiai gondolkodásé azonban jóval hamarabb. A kezdet mindazonáltal nem azonos az eredettel, a kezdet történeti dolog, és a gondolkodók által végbevitt óriási előmunkálatok eredményeit őrzi. A filozofálás ösztöne azonban mindig az eredetből fakadt. Ez indítja gondolkodásunkat filozófiai alkotásra, s a múlt filozófiája is csak ezen az alapon érthető meg.

Ez az eredet sokféle lehet. A csodálkozás kérdések feltevésére és véleményalkotásra készlet. A már megszerzett tudásban való kételkedése az embert kritikai vizsgálódásra indítja, az ember világos bizonyosságot keres. Végül a magárahagyatottság érzése és félelme önmaga felé fordítja vizsgálódását. Vegyük szemügyre ezt a három motívumot.

Először: Platón mondta, hogy a filozófia ősforrása a csodálkozás: szemünknek köszönhetjük, hogy „látjuk a csillagokat, a napot és az égboltot. Ez ösztönöz bennünket a mindenség vizsgálatára, ebből nőtt ki a filozófia, a legfőbb jó, amit az istenek az embereknek juttattak”. És Arisztotelész: „Az is méltó a csodálatotokra, hogy az ember hogyan kezd ma és hogyan kezdett annak idején filozofálni. Eredetileg elcsodálkozott az elébe táruló nehézségeken, aztán lépésről lépésre előrehaladt, s mind nagyobb jelentőségű problémákat vetett fel; olyanokat például, mint a holddal, a nappal és a csillagokkal kapcsolatos jelenségek és a világ keletkezése.” A csodálkozás tudás megszerzésére ösztönöz. Csodálkozás közben észreveszem tudásom hiányosságait. Tudásra törekszem, önmagáért a tudásért, nem pedig azért, hogy valamely közzükségletet kielégítsek. Filozófiai gondolkodás közben az ember kiszabadul gyakorlati szükségleteinek kötelékeiből. Minden hátsó gondolat nélkül szemléli a dolgokat, az eget és a földet, és kérdi: mik ezek, miből lettek. S a kérdések válaszaitól nem vár semmi hasznot, csak egyfajta kielégülést.

Másodszor: mikor kíváncsiságom és bámulatom kielégült, akkor jön a kételkedés. Nézeteket halmoztam fel, de a kritikai vizsgálat után valamennyi nézetem bizonytalanná vált. Érzéki észrevételeink érzékszerveink függvényei, s nem megbízhatóak. Egyes esetekben nem egyeznek meg azzal, ami rajtunk kívül, észleléseinktől függetlenül, önmagában létezik. Kategóriáink emberi értelmünk kategóriái, s reménytelen ellentmondásokba keverednek. Minden tételt újabb tétel cáfol. Filozófiai fejlődésem megreked, mert kételkedésemet igyekszem alapvetően mindenre alkalmazni, szinte tobzódva az örömben, hogy szkeptikusan tagadok mindent, és nem ismerem el semmit. De ezzel sem jutok előbbre egy lépéssel sem; vagy azt kérdezem: hol van hát az a bizonyosság, mely minden kétségnek felette áll, s elbír minden kritikát?

Descartes híres tétele: „Gondolkodom, tehát vagyok”, az ő számára feltétlen bizonyosság volt akkor, amikor minden egyébben kételkedett. Mert gondolkodásomnak teljes tévessége, értelmem bármely elégtelensége sem tehet vakká engem azzal a realitással szemben, melynek értelmében már csak azért is létezniem kell, hogy gondolkodásom tévedhessen. A módszeres kételkedés minden tudás kritikai vizsgálatára indít, és radikális kételkedés nélkül nincs is filozófiai gondolkodás. De itt felmerül a szörnyű kérdés: hogyan és mire alapozódik az a bizonyosság, melyre az ember a kételkedés révén tesz szert?

És harmadszor: amíg energiáimat a világ dolgainak megismerésére összpontosítom; amíg a bizonyosság felé vivő úton kétségeimmel viaskodom, külső dolgokba merülök. Nem magamra, a magam céljaira, a boldogságomra, az üdvözülésemre gondolok. Magamról teljesen megfeledkezve megelégszem a tudás megszerzésével. Bezzeg megváltozik minden, mihelyt sajátos szituációban észreveszem önmagammat. A sztoikus Epiktétosz azt mondja: „A filozófia azzal kezdődik, hogy tudatára ébredünk gyengeségünknek és menthetetlenségünknek.” Hogyan segíthetnék magamon gyengeségemben? Az ő válasza így hangzott: tekintsünk minden dolgot, amely fölött nincs hatalmunk, számunkra közömbösnek; viszont állítsunk sorompóba mindent, ami tőlünk függ – eszméink formáját és tartalmát egyaránt –, a gondolkodás világosságának és szabadságának eléréseért!

S most vessünk egy pillantást emberi állapotunkra! Mindig valamilyen helyzetben vagyunk. A helyzetek változnak; lehetőségek adódnak. Ha elmulasztjuk őket; soha vissza nem térnek. Magam is munkálkodhatom helyzetem megváltoztatásán. De vannak helyzetek, melyek lényegileg megmaradnak, még ha pillanatnyi aspektusuk változik is, ha megrázó erejüket nem ismerjük is: meg kell halnom, szenvednem kell, változás tárgya vagyok, menthetetlenül bűnbe keveredem. Létünk efféle alaphelyzeteit határhelyzeteknek nevezzük. Ezek a szituációk azok, amelyekben nem változtathatunk. A csodálkozás és a kételkedés ezeknek a határhelyzeteknek a felismerése. Ezek a filozófia legmélyebb eredetforrásai.

Mindennapi életünk folyamán gyakran megkerüljük őket, becsukjuk szemünket, s úgy élünk, mintha ezek nem is volnának. Elfelejtjük, hogy meg kell halnunk, elfelejtjük bűneinket, elfelejtjük, hogy ki vagyunk szolgáltatva a változandóságnak. Csak a konkrét szituációkkal nézünk szembe, gyakorlati érdekeink ösztönzésére csak ezeket fordítjuk hasznunkra, csak ezekre válaszolunk elképzelésekkel és evilági célkitűzésekkel. De a határhelyzetekre ködösítéssel vagy – ha valóban tudomásul vettük őket – kétségbeeséssel, esetleg személyiségünk újrateremtésével válaszolunk: a léttudatunkban történő változás révén önmagunkká válunk.

Emberi szituációkat úgy is jellemezhetnénk, mint valamennyi világi lét megbízhatatlanságát. Egyszerűen összetévesztjük a földet a léttel mint olyannal. Kedvező helyzetben ész nélkül bizakodunk, egyébről sem akarunk tudni, csak aktualitásunkról. Bajban és nehéz helyzetben viszont elcsüggedünk. De amint kilábalunk a bajból, ismét belemerülünk az önfeledtség boldog állapotába. Az efféle tapasztalat élesíti az ember elméjét. Életének fenyegetettsége arra kényszeríti, hogy biztonságban legyen. Azt reméli, hogy a természet legyőzésével és a társadalomba szerveződéssel biztosíthatja létét. Az ember hatalmat szerez a természet felett, hogy szolgálatába állítsa. A tudománnyal és a technikával igyekszik biztonságát megteremteni. Az embernek a természet feletti uralmában azonban mindig marad egy kiszámíthatatlan elem, amelyből állandó félelem és végső csalódás következik: kemény munka, öregség, betegség és elkerülhetetlen halál. A természet csak egyes esetekben tekinthető legyőzöttnek, egészségben nem vehetjük birtokunkba.

Az emberek közösségekbe tömörülnek, hogy csökkentsék, illetve végleg megszüntessék a „mindenki harcát mindenki ellen”. Biztonságuk megszerzése érdekében kölcsönös segítségnyújtásra törekkenek, de ennek is megvan a maga határa. Csak akkor lehetne az igazságosság és a szabadság teljes bizonyosságáról beszélni, ha volnának államok, amelyekben minden polgár az abszolút összetartás viszonyában állna polgártársaival, ha az igazságtalanságot szenvedett polgárért a többiek egy emberként állnának ki. De ilyen államot még nem láttunk. Azok, akik határhelyzetben és szorultságban kiálltak egymásért, legfeljebb kis létszámú csoportot alkottak, némelykor nem voltak többen néhány egyénnél. Az efféle biztonság nyugodt idők tetszetős elképzelése volt, amikor a határhelyzeteket titok takarta.

Mindazonáltal van valami ellensúlya a földi élet említett általános bizonytalanságának. Vannak a földön megbízható dolgok, amelyekre támaszkodhatunk. Van egy alap, amelyen megvethetjük lábunkat. Ez az alap: az otthon, a haza, a szülők, az ősök, a fivérek és nővérek, a férjek és a feleségek. Történelmi tradíciójú alapot nyújt az anyanyelv, a hit, s ilyen biztos támponttal szolgálnak a gondolkodók, a költők és a művészek alkotásai is. De azért ez az alap sem ad teljes biztonságot, ez sem tökéletesen megbízható. Mert ez is emberi alkotás; Isten nincs jelen e világban. A hagyománnyal kapcsolatban mindig helyénvaló feltenni egy kérdést. Mikor vizsgálat alá vesszük, rá kell kérdeznünk: mit mond, milyen bizonyosság rejlik benne; mi a lét, mi az, amire hagyatkozhatunk a hagyomány ősforrása szerint? A földi egzisztencia bizonytalansága azonban mindig figyelmeztetés: nem lehet számunkra elégséges ez a világ, hisz mindig valami másra is utal.

A határhelyzetek – a halál, bűn, változás, a világ bizonytalansága – a kudarc realitásával szembesítenek bennünket. Mit tehetek én e teljes kudarc ellen, melyet, ha őszinte vagyok, el kell ismemem?

Az ember számára döntő, hogy hogyan viszonylik ehhez a kudarchoz. Nem tud róla, s csak a végén döbben rá; világosan látja mint egzisztenciája végső korlátját; fantasztikus megoldások és vigaszok után kapkod; őszintén szembenéz vele, és elcsendesedik a megfejthetetlen előtt. Ahogyan felfogja kudarcát, az határozza meg, mivé válik. A határhelyzetekben az ember vagy nem vesz észre semmit, vagy igazi léte ébred, mulandó földi egzisztenciája fölött és annak ellenére. Még a reménytelenség is – azáltal, hogy lehetséges lennie – a világon túlira utal. Vagy másként megfogalmazva: az ember megváltást keres. Megváltást nyújtottak a megváltás egyetemes vallásai. Ezeket az jellemzi, hogy tárgyyszerűen garantálják az igazságot és a megváltás realitását. Útjuk a személyes megtérés tényéhez vezet. A filozófia ezt nem tudja nyújtani, mégis minden filozófia – a megváltás analógiájára – túllép a világon.

Összefoglalva: a filozófia eredetét a rácsodálkozásban, a kételkedésben és magunkra hagyatottságunk érzetében kereshetjük. Bizonyos esetekben a filozófia egy bizonyos belső fordulattal kezdődik, s ez egyben meg is határozza célját. Platón és Arisztotelészt a csodálkozás indította a lét természetének vizsgálatára. Descartes végtelen bizonytalanság közepette kereste a kényszerítő bizonyosságot. A sztoikusok az élet szenvedései közepette a szellem nyugalalmát keresték. Valamennyiük tapasztalatában van igazság, mindig valami történelmi koncepcióba és nyelvezetbe burkolva. Ha a magunkévá tesszük ezeket a filozófiákat, a bennük buzgó ősforrások történelmi gyökeréig hatolunk. Belső ösztönünk szilárd alapok felé, a lét mélye, az örökkévalóság felé törekszik.

Számunkra azonban talán mégsem ezek a legmélyebb, legabszolútabb források. Az a felfedezés, hogy a

lét csoda, inspiráció forrása lehet; de arra csábít, hogy elforduljunk a világtól, s valami tisztán mágikus metafizikába meneküljünk. A bizonyosság kergetése a tudományos ismeretekre korlátozódik, melyek által tájékozódunk a világban. A sztoikus zavartalanság csak amolyan jobb híján való megoldás, menekülés a teljes összeomlás elől. Mellette azonban megmarad az étellel szembeni elégedetlenség. Önmagában ez a három motívum – a tudásra vezető rácsodálkozás, a biztonságérzethez vezető kételkedés, az önmagunkhoz vezető bizonytalanságérzet – nem elégséges mai filozófiai gondolkodásunkban. A történelem e mai döntő fordulópontján, történeti példa nélküli összeomlás és e komor hatalmasságok korában, az említett három motívum érvényét veszítette. E motívumok csak akkor működőképesek, ha az emberek közötti kommunikációt nem zavarja semmi. A történelem eddigi szakaszában szilárd közösségek, intézmények és általános eszmék formájában természetes szövetség állott fenn ember és ember között. A maga izoláltságában még az elszigetelt egyén is bizonyos fokig együvé tartozott a többivel. A mai bomlásnak egyik legvilágosabb jele viszont éppen az, hogy mind több az olyan ember, aki nem érti meg a másikat; mind több azok száma, akik közömbösek egymás iránt, akik között nincs többé megbízható társulás vagy lojalitás.

Manapság az általános helyzet – amely ténylegesen mindig is létezett, de csak most vált döntő jelentőségűvé –, hogy képtelenek vagyunk a kölcsönös bizalomra; hogy meggyőződéseink, éppen mert annyira bizonyosak vagyunk bennük, ütköznek mások hitével; hogy mindig van egy határ, amelyen túl csak a megegyezés reménye nélküli harc látszik. Mindez nem alkalmi véletlen és nem jelentéktelen dolog. Ilyesmiről csak akkor beszélhetnénk, ha mégis léteznék egy olyan igazság, mely elszigeteltségünkben is kielégítene minket. Nem szenvednénk annyira a szó hiányától, illetve nem keresnénk egyetlen örömünket mások megszólításában, ha abszolút magányunkban bizonyosak lehetnénk az igazság felől. De hát csak a másik emberrel kapcsolatban lehetünk valakik, önmagunkban semmik sem vagyunk.

Csak az értelem és értelem, az elme és elme, tehát egzisztencia és egzisztencia közötti kommunikáció lehet személytelen jelentések és értékek közvetítője. Védelem és támadás ilyen esetben olyan eszközökké válnak, amelyekkel nem győznek, hanem közelebb kerülnek egymáshoz a felek. A vita szeretetteljes vitává lesz, melynek folyamán mindegyik fél leteszi fegyverét a másik előtt. Igazi létbiztonság csak ott lesz, ahol a kommunikáció hátsó gondolatok nélküli az együtt élő emberek között; akik egyébként szabad közösségekben vitatkoznak egymással, egymással való társulásukat ideiglenesnek tekintik, semmit sem tartanak örök érvényűnek, de megvitathatónak tartanak mindent. Csak a kommunikációban teljesedik ki minden igazság, csak a kommunikációban lesz életünk nemcsak élet, hanem teljes élet is. Isten csak közvetve nyilvánítja ki magát, csakis az ember ember iránti szeretetében. Az ész bizonyossága csak részleges és viszonylagos, alá van rendelve az egésznek.

LUDWIG WITTGENSTEIN (1889-1951): ELŐADÁS AZ ETIKÁRÓL (1930) (részletek)

Kulcsszavak: analitikus filozófia, etika, metaetika*

Mint tudják, az etikáról lesz szó. Ehhez átveszem a kifejezésnek azt a magyarázatát, melyet Moore professzor* ad *Principia Ethica* című könyvében. Azt mondja: „Az etika annak általános vizsgálata, hogy mi a jó”. Én az „etika” terminust kissé tágabb értelemben fogom használni, olyan értelemben, amely valójában magába foglalja azt is, ami véleményem szerint a leglényegesebb része annak, amit esztétikának szokás nevezni. Hogy a lehető legvilágosabbá tegyen, mi szerintem az etika tárgya, felsorolok néhány többé-kevésbé szinonim kifejezést, amelyeknek bármelyike helyettesíthetné a fenti definíciót. Ha végignézik a bemutatott szinonimákat, remélhetőleg képesek lesznek felismerni a kifejezések közös vonásait, amelyek az etika karakterisztikus jegyei is egyben. Ahelyett hogy „az etika annak általános vizsgálata, hogy mi a jó”, mondhattam volna, hogy az etika annak általános vizsgálata, hogy mi az értékes, illetve annak, hogy mi az igazán fontos. Vagy mondhattam volna: az etikában arról van szó, hogy felderítsük az élet értelmét, hogy azt vizsgáljuk, mi teszi az életet érdemessé. Arra, hogy éljünk, vagy hogy kiderítsük, hogyan kell helyesett élni. Ha ezeket a kifejezéseket szemügyre vesszük, hozzávetőleges képünk lesz arról, mivel foglalkozik az etika

Először is az tűnik fel minden egyes kifejezésben, hogy valójában két teljesen különböző értelemben használatosak. Egyfelől relatív vagy triviális* értelemnek, másfelől abszolút vagy etikai értelemnek fogom ezeket nevezni. Ha azt állítom például, hogy ez jó szék, az azt jelenti, hogy ez a szék egy előzetesen

rögzített célra szolgál, és a „jó” szónak csak annyiban van értelme, amennyiben ezt a célt előre rögzítettük. Alapjában a „jó” szó relatív értelemben egyszerűen azt jelenti, hogy „bizonyos előzetesen rögzített mércének megfelel”. Ha azt mondjuk, hogy ez az ember jó zongorista, ezen azt értjük, hogy bizonyos nehézségi szintű darabot bizonyos szintű újtechnikával tud játszani. Hasonlóan, ha azt mondom, fontos nekem, hogy ne kapjak náthát, ezen azt értem, hogy a nátha ilyen vagy olyan leírható módon megnehezíti az életemet, ha pedig azt mondom, ez a jó út, ezt úgy értem, hogy ez az út jó egy adott cél vonatkozásában. Ha így használjuk őket, ezek a kifejezések nem vetnek föl semmilyen bonyolult problémát. Csakhogy az etikában nem így használatosak.

Tegyük föl, hogy tudok teniszezni, és valaki, aki látott játszani, azt mondja: „Na, maga elég rosszul játszik”, és tegyük föl, azt válaszolom: „Tudom, hogy rosszul játszom, de egyáltalán nem akarok jobban játszani”. Nem mondhatna erre mást a másik, mint hogy „Ja, akkor minden rendben”. Képzelnék viszont el, hogy arcátlanul hazudtam valakinek, mire az odajön hozzám, és azt mondja: „Undorítóan viselkedik”. Ha azt válaszolnám: „Tudom, hogy rosszul viselkedem, de egyáltalán nem akarok jobban viselkedni”, mondhatná-e erre a másik, hogy „Ja, akkor minden rendben”? Biztosan nem. Ehelyett azt mondaná: „Hát, pedig *kell*, hogy jobban akarjon viselkedni”. Ez abszolút értékítélet, míg az első esetben egy relatív értékítélettel volt dolgunk. A különbség lényege a következő: minden relatív értékítélet pusztán tényekről szóló kijelentés, ezért kifejezhetjük úgy is, hogy egyáltalán nem ölti értékítélet formáját. Ahelyett, hogy „Ez a jó út Granchesterbe”, mondhattam volna, hogy „Ez a jó út, amin mennie kell, ha a lehető legrövidebb idő alatt Granchesterbe akar érní”. „Ez az ember jó futó.” – ez egyszerűen azt jelenti, hogy ennyi meg ennyi mérföldet ennyi meg ennyi perc alatt tesz meg stb. Azt szeretném állítani, hogy megbizonyítható, hogy minden relatív értékítélet pusztán tényekről szóló kijelentés, de semmilyen tényekre vonatkozó kijelentés nem lehet abszolút értékítélet, és nem is implikálhat* abszolút értékítéletet. Hadd magyarázzam ezt meg: tegyük föl, hogy valamelyikük mindentudó, ismeri a világ összes élő és holt testének mozgását, és minden embernek, aki csak élt valaha, az összes tudatállapotát, s képzelnék el, hogy ez az ember mindent, amit csak tud, beleír egy nagy könyvbe. Ez a könyv akkor a világ teljes leírását tartalmazná. Oda szeretnék kilyukadni, hogy semmi olyat nem tartalmazna, amit *etikai* kijelentésnek nevezhetnénk, illetve semmit, amiből egy ilyen ítélet logikailag következne. Természetesen tartalmazná az összes relatív értékítéletet, valamint az összes igaz tudományos állítást, s végső soron az összes lehetséges igaz kijelentést. De minden leírt tény, hogy úgy mondjam, ugyanazon a szinten állna, s hasonlóképpen minden állítás is ugyanazon a szinten lenne. Nincs olyan kijelentés, amely abszolút értelemben fennkölt, fontos vagy jelentéktelen volna.

Most önök talán mindezzel egyetértének, és Hamlet szavaira gondolnak: „Nincs a világon jó vagy rossz, gondolkozás teszi azzá.” (Arany János ford.) De ez is félreértésekhez vezethet. Hamlet szavaiból mintha az következne, hogy a jó és a rossz nem a rajtunk kívül lévő világ, hanem a mi tudatállapotaink tulajdonságai. Én azonban azt gondolom, hogy egy tudatállapot, amennyiben ezen leírható tényt értünk, semmiféle értelemben nem jó vagy rossz. Ha például világgönyvünkben egy gyilkosság leírását olvasnánk az összes fizikai és pszichikai részlettel, ezeknek a tényeknek a pusztán leírása nem tartalmazna semmit, amit *etikai* állításnak nevezhetnénk. A gyilkosság pontosan azon a szinten volna, mint akármilyen más esemény, például az, hogy egy kő le hull. Persze lehet, hogy ennek a leírásnak az olvasása fájdalmat vagy dühöt vagy más érzelmet kelt bennünk, vagy pedig olvashatnánk arról a dühről vagy fájdalomról, amit ez a gyilkosság másokban kiváltott, amikor hallottak róla, de ezek is pusztán csak tények, tények, és megint csak tények, és nem etika. Ez az eredmény egészen szembeszökő, ha meggondolom, minek kellene az etikának lennie, ha volna egyáltalán ilyen tudomány. Nyilvánvalónak tűnik számomra, hogy semmi, amit csak gondolni vagy mondani tudunk, nem lehet a dolog, hogy nem tudunk olyan tudományos könyvet írni, amelynek a tárgya lényegét tekintve valami nemesebb és magasabbrendű volna, mint más tárgyak. Csak egy metafora segítségével tudom megragadni ezeket az érzéseket: ha valaki képes volna úgy írni az etikáról egy könyvet, hogy az valóban az etikáról szóljon, akkor ez a könyv egy robbanással a világ összes többi könyvét megsemmisítené. A szavaink, amennyiben tudományosan használjuk őket, edények, amelyek csak arra képesek, hogy jelentést és értelmet tartalmazzanak és közvetítsenek, *természetes* jelentést és értelmet. Az etika, amennyiben egyáltalán valami, természetfölötti, szavaink pedig csak tényeket fejeznek ki, ahogy egy teácsésze is csak egy csészényi vizet képes felfogni, még ha literszám túltöltöm is.

Azt mondtam, hogy amíg tényekről és kijelentésekről beszélünk, addig csak relatív értékről, relatív jóról és relatív helyesről lehet szó. A jó út az az út, amely egy előzetesen tetszés szerint rögzített célhoz vezet, és nyilvánvaló mindannyiunk számára, hogy semmi értelme jó útról beszélni egy ilyen céltől függetlenül. Nézzük hát meg, mit érthetnénk azon a kifejezésen, hogy az abszolút jó út. Ez volna az az út,

amelyen mindenkinek, ha egyszer megpillantotta, logikai *szükségyszerűséggel* el kell indulnia, ha pedig nem indul el, szégyellnie kellene magát. Ugyanez áll az *abszolút jóra*: ha ez valamilyen leírható tényállás volna, akkor olyan tényállás lenne, amit mindenki, függetlenül mindenkori ízlésétől és hajlamaitól, *szükségyszerűen* létrehozna, vagy ha nem, akkor büntudatot érezne, amiért nem tette. Én azt mondom, hogy ez agyrem. Nincs olyan tényállás, amely egy abszolút bíró kényszerítő erejével rendelkezne. De mi az akkor, ami mindannyiunk szeme előtt lebeg, akik szeretnénk olyan kifejezéseket használni, mint „abszolút jó”, „abszolút érték” stb.? Mire gondolunk ilyenkor, és mit szeretnénk kifejezni ezzel? Valahányszor megpróbálom ezt tisztázni, olyan eseteket kell keresnem, amikor biztosan ezeket a kifejezéseket használnám. Olyan helyzetben vagyok, amilyenben önök találnák magukat, ha az élvezet pszichológiájáról tartanék előadást. Megpróbálnák ugyanis, hogy olyan tipikus helyzeteket idézzenek emlékezetükbe, amelyekben mindig élvezetüket lelték. Ha ezt a helyzetet elképzelik, minden, amit mondok, konkrét és ellenőrizhető lesz. Valaki talán azokat az érzéseket választja paradigmaticus példának, amelyeket egy szép nyári nap séta közben érez. Ugyanebben a helyzetben vagyok most, amikor arra szeretnék koncentrálni, mit értek abszolút vagy etikai értéken. Nekem ilyenkor mindig ugyanaz az élmény jut eszembe. Ezt ösztönzésül mondom, hogy képzeljék el önök is ezt az élményt vagy hasonlókat annak érdekében, hogy közös alapunk legyen a vizsgálódáshoz. Az élményem leginkább úgy írható le, hogy amikor részem van benne, *a világ létezésén csodálkozom*. Ilyenkor hajlamos vagyok olyasfajta mondatokat használni, mint „Milyen rendkívüli, hogy egyáltalán valami is létezik!”, vagy: „Milyen rendkívüli, hogy létezik a világ!”. Ehhez szeretném még egy élményemet hozzáfűzni, amelyet talán önök közül is ismernek néhányan. Ezt az *abszolút* biztonság élményének nevezhetnénk. Arra a tudatállapokra gondolok, amikor az ember hajlamos ilyeneket mondani: „Biztonságban vagyok, semmi sem tehet kárt bennem, bármi történjék is.” Szeretném most ezeket az élményeket közelebbről megvizsgálni, mert éppen azokkal a jellegzetességekkel rendelkeznek, amelyekkel tisztába szeretnénk jönni.

Mindenekelőtt azt kell leszögezmem, hogy ezeknek az élményeknek a nyelvi kifejeződése értelmetlenség. Amikor azt mondom, „csodálkozom a világ létezésén”, visszaélek a nyelvvel. Hadd magyarázzam ezt meg: ha azt mondom, csodálkozom azon, hogy valaminek az esete fennáll, az teljesen helyes, és világos értelme van. Mindannyian értjük, mit jelent, hogy csodálkozom egy kutya termetén, ha az nagyobb, mint amilyeneket idáig láttam, vagyis csodálkozom olyasmin, ami a szó megszokott értelmében különleges. Minden ilyen esetben azon csodálkozom, hogy olyannak az esete áll fenn, amiről el tudom képzelni, hogy ne létezzék. Ennek a kutyának a termetén azért csodálkozom, mert el tudok képzelni egy másik, normális termetű kutyát, amelyen nem csodálkoznék. A kijelentésnek, „csodálkozom azon, hogy ennek meg ennek az esete áll fenn”, csak akkor van értelme, ha el tudom képzelni, hogy ugyanez nem áll fenn. Ilyen értelemben csodálkozhat az ember, mondjuk, egy ház létezésén, amikor hosszabb távollét után megpillantja, és ha úgy képzelte, időközben lebontották. Ezzel szemben értelmetlen azt mondani, hogy a világ létezésén csodálkozom, lévén, hogy nem tudom elképzelni, hogy ne létezzék. Csodálkozhatnék természetesen azon, hogy a világ körülöttem éppen olyan, amilyen. Ha ez az élményem volna például, miközben nézem a kék eget, csodálkozhatnék azon, hogy az ég kék, szemben azzal, amikor felhős. De nem erről van szó. Én az égen csodálkozom, bármilyen legyen is. Ugyanez a helyzet a másik élménnyel is, amit említettem, az abszolút biztonság élményével. Mindannyian tudjuk, mit jelent mindennapi értelemben véve biztonságban lenni. Biztonságban vagyok a szobámban, mert ott nem üthet el egy autóbusz. Biztonságban vagyok akkor is, ha volt már számárányosságom, és ezért nem kaphatom meg újra. Biztonságban lenni a lényegét tekintve azt jelenti, hogy fizikailag lehetetlen, hogy bizonyos dolgok történjenek velem, és ezért értelmetlenség azt mondani, hogy biztonságban vagyok, *bármi* történik. Ez újra visszaélés a „biztos” szóval, mint ahogy a másik példában visszaéltem a „létezés” vagy „csodálkozni” szavakkal. Arról szeretném meggyőzni önöket, hogy *minden* vallási és etikai kifejezési formában megjelenik egyfajta jellegzetes visszaélés a nyelvvel. Az összes ilyen kifejezési forma első pillantásra pusztán *hasonlatnak* látszik. Úgy tűnik, hogy amit az etikai értelemben vett „helyes” szón értünk, nem a triviális értelemben vett helyes, hanem valami hasonló, és ha azt mondjuk: „Az egy jó ember”, a „jó” szó, jóllehet nem ugyanazt jelenti, mint abban a mondatban, hogy „Az egy jó focista”, mégis van köztük bizonyos hasonlóság. És ha azt mondjuk: „Ez az ember értékes életet élt.”, ezt nem ugyanabban az értelemben gondoljuk ugyan, mint amikor értékes ékszerekről beszélünk, de mintha volna valami hasonlóság. Úgy tűnik, ilyen értelemben az összes vallási kifejezést hasonlatként vagy allegorikusan használjuk. Ugyanis amikor Istenről azt mondjuk, hogy mindent lát, és letérdelünk előtte, és imádkozunk hozzá, minden kifejezésünk és cselekedetünk egy bonyolult allegóriához tartozik, amely úgy ábrázolja őt, mint nagyhatalmú emberi lényt, akinek igyekszünk elnyerni a kegyeit stb. De ez az allegória leírja azt az élményt is, amire az előbb utaltam. Az első élmény ugyanis pontosan az, amire az emberek akkor

gondoltak, amikor azt mondták, Isten megteremtette a világot. Az abszolút biztonság élményét pedig azzal fejezték ki, hogy azt mondták, Isten kezében biztonságban érezzük magunkat. Egy harmadik ilyesfajta élmény a büntudat, és ezt fogalmazza meg az, hogy Isten helyteleníti a viselkedésünket. Úgy tűnik, az etika és a vallás nyelvében állandóan hasonlatokkal élünk. De egy hasonlat valaminek a hasonlata kell hogy legyen. Ha pedig egy tény egy hasonlat segítségével le tudok írni, arra is képesnek kell lennem, hogy elhagyjam a hasonlatot, s anélkül írjam le a tényeket. Ám a mi esetünkben, amint megpróbáljuk elhagyni a hasonlatot, és egyszerűen megállapítani a mögötte rejlő tényeket, azt találjuk, hogy nincsenek ilyen tények. Ami először hasonlatnak látszott, most pusztán értelmetlenségnek tűnik. Csakhogy a három említett élmény azok számára, akik saját tapasztalatukból ismerik őket, mint például én, benső, abszolút értékkel bír. De ha azt mondom, élmények, akkor nyilvánvalóan tények is egyben: ekkor és itt játszódtak le, bizonyos ideig tartottak, következésképpen leírhatók. Ezért annak alapján, amit mondtam, el kell ismernem, hogy lehetetlen nekik abszolút értéket tulajdonítani. Még élesebben szeretném megfogalmazni az állításomat, ezért ezt mondom: „Az a paradox, hogy egy élmény, egy tény, úgy tűnik, természetfölötti értékkel bír.” Van egy módszer, melynek segítségével megbirkóznék ezzel a paradoxonnal. Még egyszer megvizsgálom az első élményt, a csodálkozást a világ létezésén, és kissé más formában próbálom leírni.

Mindannyian tudjuk, mit szoktunk közönségesen csodának hívni. Nyilvánvaló, hogy egyszerűen egy olyan eseményt, amelyet még nem láttunk. Tegyük föl, hogy egy ilyen esemény történt. Vegyük azt az esetet, hogy valamelyikük hirtelen növeszt egy oroszlánfejet, amely bömbölni kezd. Szokatlanabbat el sem tudok képzelni. Mármint mihelyt felocsúdtunk megdöbbenésünkből, én azt javasolnám, hogy hívjunk orvost, és vizsgáljuk meg az esetet tudományosan, sőt, ha nem járna fájdalommal, élveboncolást is végeztetnék. És mi lenne akkor a csodából? Világos, hogy ha ilyen módon kezeljük a dolgot, minden csodálatos eltűnik, hacsak olyan tény nem értünk csodán, amit tudományosan még nem magyaráztak meg, ami azt jelenti, hogy eddig nem sikerült ezt a tény egy tudományos rendszer többi ténye közé illeszteni. Ebből is látszik, hogy abszurd dolog azt mondani, „a tudomány bebizonyította, hogy csodák nincsenek”. Az az igazság, hogy tudományosan nézni egy dolgot nem ugyanaz, mint amikor az ember azt csodának látja. Mert képzeljenek csak el akármilyen tény: nincs benne semmi csodálatos a kifejezés abszolút értelmében. Most már látjuk, hogy a „csoda” szót szintén egy relatív és egy abszolút értelemben használjuk. És most szeretném a világ létezésén való csodálkozás élményét a következő szavakkal leírni: ez az az élmény, amikor az ember a világot csodának látja. Hajlok arra, hogy azt mondjam, a világ létezésének csodájára a helyes nyelvi kifejezés nem egy a nyelvben kimondott mondat, hanem a nyelv létezése maga. De hogyan értsük azt, hogy némelykor tudatában vagyunk a csodának, máskor meg nem? Mindössze annyit mondtam azzal, hogy a csodálatos kifejezésében a hangsúlyt a nyelv segítségével létrehozott kifejezésre helyeztem át. Annyit mondtam mindössze újra, hogy képtelenek vagyunk kifejezésre juttatni azt, amit ki szeretnénk fejezni, s hogy minden, amit kimondunk a csodálatosról: csak értelmetlenség. Néhányuk számára teljesen világosnak fog tűnni a válasz erre: ha egyszer bizonyos élmények állandóan arra csábítanak, hogy egy olyan sajátosságot tulajdonítsunk nekik, amit abszolút vagy etikai értéknek és jelentőségnek nevezünk, ez egyszerűen azt mutatja, hogy e szavakon *nem* valami értelmetlenséget értünk. Továbbá, hogy amit azzal a kijelentéssel állítunk, hogy egy élmény abszolút értékkel bír, pusztán *egy tény, olyan, mint más tények*, és ezek szerint annyi az egész, hogy még nem sikerült megtalálnunk annak a helyes logikai elemzését, amit etikai és vallási kifejezéseink jelentenek. Ha ezt vetik ellenem, akkor rögtön világosan látom, hogy nemcsak hogy nem tudok olyan leírást kitalálni, ami illenék arra, amit abszolút érteken értek, de minden jelentéssel bíró leírást is, amit csak javasolni lehet, eleve elutasítanék, éppen azért, mert van jelentése. Látom, hogy ezek az értelmetlen kifejezések nem azért értelmetlenek, mert még nem találtam meg a helyes kifejezéseket, hanem mert az értelmetlenségük alkotja voltaképpen lényegüket. Mert arra akartam csak használni őket, hogy túljussak a világon, azaz túl a jelentéseket közvetítő nyelven. Arra hajtott valami, hogy nekirohanjak a nyelv korlátainak, és azt hiszem, mindenki erre törekszik, aki csak megpróbált valaha is írni vagy beszélni az etikáról vagy a vallásról. Ez a nekirohanás ketrecünk falainak teljesen és abszolút módon kilátástalan. Amíg az etika abból a vágyból keletkezik, hogy az élet végső értelméről, az abszolút jóról vagy az abszolút értékesről mondjon valamit, addig nem lehet tudomány. Azzal, amit mond, tudásunk semmilyen értelemben nem gyarapodik. Mégis tanúságot tesz az emberi szellem egy olyan vágyáról, amit én nagyon nagyra becsülök, és az életem árán sem tennék nevétségessé.

Jegyzetek: implikál – magában foglal
George Edward Moore (1873-1958) – angol analitikus
morálfilozófus. *Principia Ethica* (1903)

metaetika – az erkölcsi fogalmak, ítéletek és érvek
filozófiai analízise
triviális – közismert

LUDWIG WITTGENSTEIN: FILOZÓFIAI VIZSGÁLÓDÁSOK (1953)
(részletek)

Kulcsszavak: analitikus filozófia, nyelvfilozófia, nyelvjáték, tudományfilozófia

1. „Valahányszor a felnőttek valamilyen dolgot megneveztek, és a hang után testükkel is odafordultak a dologhoz, láttam és felfogtam, hogy azzal, amit kiejtettek, a dolgot nevezik meg, ha mutatni akarják nekem. Hogy ezt akarják, világos volt testmozdulataikból, eképpen minden nép természetes beszéde megmutatkozott. Az emberek arckifejezéséből, szempillantásából, más testrészeinek cselekvéseiből, s azokból a hangokból születik ez, amelyek a lélek vágyakozását fejezik ki, amint az a dolgokat birtokolni akarja, visszautasítja vagy menekül előlük. Így lassanként megértettem, hogy mely dolgok jelei ezek a különböző mondatokban a saját helyükön álló és gyakorta hallott szavak, s amint ajkam e jelekhez szokott, már saját kívánságaimat is az ő segítségükkel mondtam ki.” (Augustinus: Vallomások, 8. fejezet)

E szavak, úgy látom, az emberi nyelv lényegének egy bizonyos képét tárják elénk. Nevezetesen ezt: a nyelv szavai tárgyakat neveznek meg, a mondatok pedig ilyen megnevezések összekapcsolásából adódnak. A nyelv eme képében le lehetjük fel annak az elgondolásnak a gyökerét, mely szerint minden szónak van jelentése. Ez a jelentés a szóhoz van rendelve. Ő az a tárgy, amelyet a szó képvisel.

A szófajta különbségéről Augustinus nem szól. Aki a nyelv tanulását így írja le, az elsősorban főnevekre gondol, olyanokra, mint *asztal*, *szék*, *kenyér*, továbbá a személynevekre, s csak másodsorban gondol bizonyos tevékenységek és tulajdonságok nevére, a többi szófajra pedig úgy, mint ami még adódhat.

Gondolj csak a nyelvnek erre a használatára: Elküldök valakit vásárolni. Adok neki egy cédulát, amelyen ezek a jelek állnak: „öt piros alma”. Az illető elviszi a cédulát a kereskedőhöz; az kihúzza azt a fiókot, amelyen az „alma” jel áll; azután egy táblázatban megkeresi a „piros” szót, s talál mellette egy színmintát; ekkor sorban felmondja a tőszámneveket az „öt” szóig – feltételezem, hogy kívülről tudja őket –, és minden számnévnel kivesz egy almát abból a fiókból, amelyen a minta színe áll. Így és hasonlóképpen járunk el a szavakkal. – „De honnét tudja, hogy hol és hogyan kell a 'piros' szónak utánanéznie, és mit kell az 'öt' szóval kezdenie?” – Nos, felteszem, úgy *cselekszik*, ahogy leírtam. A magyarázatoknak vége szakad valahol. – De mi az 'öt' szó jelentése? – Ilyesmiről itt egyáltalán nem volt szó; csak arról, hogy az 'öt' szót hogyan használják.

71. A játék fogalma – mondhatjuk – elmosódott körvonalú fogalom. „De *fogalom-e* egyáltalán egy homályos fogalom?” Egy életlen fotó képe-e egyáltalán egy embernek? Okvetlenül előnyös-e mindig, ha egy életlen képet egy élssel helyettesítünk? Vajon nem éppen az életlenre van-e gyakorta szükségünk?

Frege* a fogalmat egy síkbeli alakzattal hasonlítja össze, és azt mondja: egy nem világosan körülhatárolt síkbeli alakzatot egyáltalán nem lehet síkbeli alakzatnak nevezni. Ez pedig azt jelenti, hogy semmit sem tudunk vele kezdeni. – Ám értelmetlen-e azt mondani: „Nagyjából itt állj meg!”? Gondold el, hogy állok valakivel egy téren, és ezt mondom. S közben még csak határt sem húzok, hanem például egy olyan kézmozdulatot teszek, mintha egy bizonyos *pontot* mutatnék neki. Pontosán így magyarázzuk meg, hogy mi egy játék. Példákat mondunk, és igyekszünk egy bizonyos értelemben megértetni őket. De ezen a kifejezésen nem azt értem, hogy az illető ezekben a példákban lássa meg azt a közöset, amit én, valamilyen oknál fogva, nem tudtam kimondani. Hanem, hogy egy bizonyos módon *használja* ezeket a példákat. A példálózás itt a magyarázatnak nem *közvetett* eszköze, amelyet jobb híján alkalmazunk. Hiszen az általános magyarázatot is mindig félre lehet érteni. Éppen így játszunk a játékot. (Mármint a *játék* szóval játszott nyelvjátékot.)

73. Ha valaki nekem a színek nevét úgy magyarázza, hogy mintákra mutat, és azt mondja: „Ezt a színt 'kék'-nek hívják, ezt 'zöld'-nek, ...”, úgy ezt az esetet sok tekintetben össze lehet vetni azzal, amikor egy táblázatot ad a kezembe, amelyben a színminták alatt a szavak állnak. Hajlamosak vagyunk a hasonlatot kiterjeszteni: a magyarázatot megérteni annyit tesz, mint elménkben a megmagyarázottnak valamilyen fogalmával rendelkezni, azaz egy mintával vagy egy képpel. Ha mármost különböző faleveleket mutatnak nekem, és azt mondják: „Ezt hívják 'levél'-nek”, akkor a levélforma fogalmához jutok, egy róla alkotott gondolati képhez. De hogyan is néz ki egy olyan levélnek a képe, amely semmilyen határozott formát nem mutat, hanem 'azt, ami minden levélformában közös'? Milyen színárnyalatú a zöld színnek 'elmémbe fellelhető mintája' – annak a mintája, ami a zöld minden árnyalatában közös?

23. Hányféle fajtája van a mondatnak? Mondjuk állítás, kérdés és parancs? Ilyen fajtából *számtalan*

van: számtalan különböző használati módja van mindannak, amit „jel”-nek, „szó”-nak, „mondat”-nak nevezünk. És ez a sokféleség nem valami szilárd, egyszer s mindenkorra adott; hanem a nyelv új típusai, mondhatni új nyelvjátékok keletkeznek, mások meg elavulnak és elfelejtődnek. A *nyelvjáték* szónak itt azt kell kiemelnie, hogy egy nyelvet beszélni egy tevékenység vagy egy életforma része.

Idézd a szemed elé a nyelvjátékok sokféleségét a következő – és még más – példák segítségével:

Parancsot adni és parancsok szerint cselekedni. Egy tárgyat szemre vagy mérések alapján leírni. Egy tárgyat egy leírás (rajz) alapján előállítani. Egy folyamatról beszámolni. Egy folyamatról feltételezéseket megfogalmazni. Egy hipotézist felállítani és ellenőrizni. Egy kísérlet eredményeit táblázatok és diagramok segítségével ábrázolni. Egy történetet kitalálni, és olvasni. Színházat játszani. Kőrjátékot játszani és énekelni. Rejtvényt fejteni. Tréfálgozni, viccet mesélni. Egy alkalmazott számtanpéldát megoldani. Egyik nyelvről a másikra fordítani. Kérni, megköszönni, átkozódni, köszönteni, fohászkozni.

A nyelv szerszámainak sokféleségét és sokféle használati módjukat, valamint a szó- és mondatfajok sokféleségét érdekes összehasonlítani azzal, amit a logikusok mondtak a nyelv felépítéséről.

108. Mi a nyelv térbeli és időbeli jeienségéről beszélünk; nem egy téren és időn kívüli, testetlen képtelenségről. (Csakhogy egy jelenség iránt különbözőképpen lehet érdeklődni.) Ám úgy beszélünk a nyelvről, mint a sakkfiguráról – játékszabályokat adunk meg, s nem a fizikai tulajdonságait írjuk le. Az a kérdés, hogy „Tulajdonképpen mi egy szó?”, analóg azzal, hogy „Mi egy sakkfigura?”

433. Amikor parancsot adunk, úgy tűnhet, mintha a végső, amit a parancs kíván, mindenképpen kifejezetlen maradna, mivel a parancs és a parancs követése között még mindig marad valami szakadék. Mondjuk, azt kívánom, hogy valaki tegyen meg egy bizonyos mozdulatot, például emelje fel a karját. Hogy egészen világos legyen, bemutatom neki a mozdulatot. Ez a kép látszólag egyértelmű mindaddig, amíg fel nem tesszük a kérdést: honnan tudja, hogy *ezt a mozdulatot kell tennie?* – Honnan tudja egyáltalában, hogyan használja a jeleket, bármilyeneket is adok neki? – Ekkor igyekszem a parancsot további mozdulatokkal kiegészíteni, miközben magamról a másikra mutatok, biztató gesztusokat teszek stb. Úgy látszik, mintha a parancs itt dadogni kezdene. Mintha a jel azon volna, hogy bizonytalan eszközökkel megértést idézzen elő bennünk. Ám ha immáron értjük, akkor minek a jegyében tesszük ezt?

116. Amikor a filozófusok egy szót használnak: „tudás”, „lét”, „tárgy”, „Én”, „mondat”, „név” –, és a dolog *lényegét* igyekeznek megérteni, mindig meg kell kérdeznünk magunktól: vajon használják-e valamikor is ténylegesen így ezt a szót abban a nyelvben, ahol honos? Mi a szavakat metafizikai használatuktól újra visszavezetjük mindennapi alkalmazásukra.

403. Minden *magyarázatnak* el kell tűnnie, s csakis leírásnak szabad a helyére kerülnie. És ezt a leírást a filozófiai problémák világítják meg, azaz célját a filozófiai problémák adják meg. Ezek természetesen nem empirikus problémák, hanem azáltal oldódnak meg, hogy nyelvünk munkájába bepillantunk, mégpedig úgy, hogy ezt a munkát megismerjük – *szemben* azzal a késztetéssel, hogy félreértsük. E problémákat nem úgy oldjuk meg, hogy új tapasztalatot vonultatunk fel, hanem azt rendezzük, amit régóta ismerünk. A filozófia harc az ellen, hogy nyelvünk a maga eszközeivel értelmünket megbabonázza.

309. Mi a célod a filozófiában? – Hogy megmutassam a légynek a kiutat a palackból.

HAMVAS BÉLA (1897-1968): METAPOIÉZISZ (1959-1963)

Kulcsszavak: egzisztencializmus, művészetfilozófia

Poiézisz mesteri tevékenységet jelent, és e szóval a görögök a művész munkáját jelölték meg. *Poiézisz* az az aktivitás, amely nem a közvetlen biológiai életre vonatkozik, hanem a létért való küzdelemben felvett célszerű magatartáson túllép. Abban, ami poiétikus, van valami többlet, és az a többlet az, ami benne a fontos. Abban, amit a művészet tesz, nemcsak van valami idealitás, hanem éppen mintha a tevékenység értelme ez az idealitás lenne. Ezért a művészek mesteri tevékenysége nem annak megalkotása, ami az ember, hanem ami az ember fölött van, és nem annak, ami élet, hanem ami az életnél magasabb, és nem annak, ami a természet, hanem ami a természetnél több. Ami művészet, az nem csupán mesteri alkotás, hanem mesteri megalkotása annak, amiben léttöbblet nyilatkozik meg, ahogy Nietzsche mondja, nem Schöpfung, hanem Überschöpfung (nem alkotás, hanem alkotás önmagam fölé), vagyis nem poiézisz, hanem metapoiézisz.

Valószínűnek látszik, hogy ez a metapoiétikus magatartás az egész emberi létnek megkülönböztetett jellemvonása. Hozzátehető mindjárt, hogy a merőben érdekből és haszonért való aktivitás gondolata az emberi létezésen belül fantazma*, minden bizonnyal annak a fantazmája, aki sohasem látta, mit csinál az ember, amikor ás, vagy babot szed, vagy fehérműt foltoz, vagy szalonnát pirít, és nem látta, hogy minden ember minden mozdulatát a teljesen nyílt cél jellemzi, hogy az jó legyen, ami viszont annak az emberi létbe épített szándéknak felel meg, hogy azt a mértéket elérje, amely mérték az úgynevezett gyakorlati célszerűsége messze túl fekszik. Merő haszonért való gyakorlati aktivitás az emberi létben nincs. Az a bizonyos idealitás, ami a művész tevékenységében kizárólagos, abban is megvan, ahogy valaki a rántást kavarja. Az ember azért tesz valamit, hogy legyen, ami még nincs, hogy megvalósuljon valami, ami nem létező és csak az emberi idealításban van, valami, ami a természethez képest plusz, mert nem a fizikai világból, hanem azon túlról való, és nem biológiai élet (a biológiai élettevékenységből nem is érthető), hanem a biológiai életet áthatja, és az életet önmagán tülemeli. Ez az emberi aktus pedig nem egyéni és elszigetelt és önmagában álló, ez a mindenkori emberi életrend jellemvonása. Sohasem merő életfenntartás, hanem mindig és minden esetben és kivétel nélkül mindenkinél több. Az emberi tevékenységet nem a létért való küzdelemben a hasznos célszerűség jellemzi, hanem az értelem. Értelem pedig annyi, hogy az ember tevékenységében valamely egyetemlegesen emberi rendet követ, amely rend itt nincs, hanem megvalósításra vár.

A művészet az ember metapoiétikus magatartásának az az alakja, amely a létért való küzdelemben a hasznos célszerűséget a maga teljes egészében mellőzi, és tevékenységével semmi egyebet nem akar, mint az értelem rendjét megvalósítani, olyan létberendezést kiépíteni, amely izlésének és igényének és értékeinek és követelésének megfelel. A metapoiézisz nem az eszmék, hanem a *vita nuova** jegyében áll. A művészet nem ideákat követ, hanem az ember abszolút és végleges és teljes életét valósítja meg. A *vita nuova* nem realitás, a *vita nuova* az, ami a realitásnál igazabb. Aki önmagát választja, csak életet és természetet és világot választ, az élhet a valóságban, de ez csupán vak produktivitás, ez az ember csak tehetségét gyakorolja. Aki csak önmagát választja, csak a tükröt választja, és az igazságtól távol marad. *Lontana come in uno specchio*, távol, mint a tükörben. A művészet abból indul ki, hogy az emberi lénynek megfelelő teljes értékű objektum nincs. A művészet az a tevékenység, amely az emberi létnek megfelelő teljes értékű világot megteremti. Ez a metapoiézisz. A metapoiétikus világ nem reális, hanem hiperreális. A metapoiézisz tartalma az emberi egzisztenciában és egzisztenciával együtt adott, mindenkiben meglévő koncepció az emberi lét végleges alakjáról és berendezéséről. Az emberi hiperrealitás* rendszer, sajátos törvényszerűségével, amely minden művészetben azonos: a stílus, a ritmus, az arány, a mérték, a létértékek ranglétrája és elrendezése.

A sajátos pedig a következő: magától értetődik, hogy az emberi lény magát teljesen otthon csak a művészetté emelt természetben tudja, csak akkor, ha a természetet teljes egészében a természet köréből kivonta, és metapoiétikusan a maga élete számára átalakította. Nem a természetben, hanem a művészetben vagyunk otthon. De a különös az, hogy mintha maga a természet is életre teljesen készen csak abban az esetben és akkor érezné magát, ha az ember művészi létébe magához fölemeli. Ennek ahhoz, amit általában kultúrának szoktak nevezni, semmi köze. Amit a kultúra csinál, az nagyobbik felében csak hasznos és célszerű, és a kultúrában a természet (mint az ember is), többnyire szenved. A metapoiétikussá tett természet felszabadult és boldog, minél művészibb, annál boldogabb. Milyen boldog tud lenni egy kínai váza, egy perui szőttes, a márvány az athéni Parthenon* oszlopfőjén! A végleges otthonban való elhelyezkedés kívánsága a porszemben is él. Az egész föld a *vita nuova* sóvároga, mert nincsen kavics, amely ne a teljes értékű létet kívánná. Metapoiézisz, amikor az ember nem kifejezi önmagát, hanem megteremti azt, ami nála több, művészet, amikor az ember magát önmaga fölé emeli. Léte csak így teljesül. És a természet az ember művészetétől várja, hogy az a *vita nuova*ba magához húzza.

Jegyzetek

fantazma – téves elképzelés
vita nuova – új élet

hiperreálitás – teljesebb valóság

Parthenón – Pallasz Athéné temploma az athéni Akropoliszon

Kulcsszavak: hermeneutika, nyelvfilozófia, esztétika, interpretáció*

A hermeneutika univerzális nézőpontja (részletek)

Meggondolásainkat az vezérelte, hogy a nyelv médium – közép –, melyben az Én és a világ egyesül, vagy jobban mondva, eredeti összetartozásában mutatkozik meg. Azt is kifejtettük, hogy a nyelvnek ez a spekulatív médiuma miként jelent véges történést a fogalom dialektikus közvetítésével szemben. Valamennyi elemzett esetben, a beszélgetés, a költészet és az értelmezés nyelvében megmutatkozott a nyelv spekulatív struktúrája, az, hogy a nyelv nem valami szilárd adottság leképezése, hanem szóhoz jutás, melyben egy értelemegész szólal meg. Most felismerjük, hogy ez a beszédfordulat – magának a dolognak a tevékenységéről, az értelem megszólalásáról – univerzális-ontológiai* struktúrára utal, ti. mindannak az alapstruktúrájára, amire a megértés egyáltalán irányulhat. *A megérthető lét – nyelv.* A hermeneutikai jelenség itt úgyszólván saját univerzalitását vetíti vissza a megértettek létstruktúrájára, amikor ezt univerzális* értelemben nyelvként, a létezőre való saját vonatkozását pedig interpretációként határozza meg. Hiszen például nemcsak a művészet, hanem a természet nyelvéről, sőt, egyáltalán a dolgok nyelvéről is beszélünk.

Tehát teljes joggal szólhatunk *hermeneutikai beszélgetésről*. De akkor ebből az következik, hogy a hermeneutikai beszélgetésnek, hasonlóan az igazi beszélgetéshez, közös nyelvet kell kidolgoznia, s ennek a közös nyelvnek a kidolgozása ugyanúgy nem valamiféle eszköznek az elkészítése, mely a megértetés célját szolgálja, mint a beszélgetésben, hanem magának a megértésnek és a megértetésnek a végrehajtásával esik egybe. Ennek a „beszélgetésnek” a partnerei között is kommunikáció megy végbe, miként két személy között, s ez a kommunikáció több mint pusztán alkalmazkodás. A szöveg egy dolgot szólaltat meg, de hogy ezt teszi, az végső soron az interpretáló teljesítménye. Mindkettőjüknek része van benne.

Ez persze nem azt jelenti, hogy a szöveg esetében a hermeneutikai szituáció teljesen hasonló ahhoz, amely két beszélgetőpartner közt áll fenn. Hiszen az írott szövegek esetében „tartósan rögzített életmegnyilvánulásokról” van szó, melyeket meg kell érteni, s ez azt jelenti, hogy a hermeneutikai beszélgetés egyik résztvevője, a szöveg, egyáltalán csak a másik partner, az interpretátor révén jut szóhoz. Az írott jeleket csak az interpretátor változtatja vissza értelemmé. De azáltal, hogy az interpretáló az írásjelet megértéssé változtatja vissza, maga a dolog szólal meg, amelyről a szöveg beszél. Mint a valóságos beszélgetésben, itt is a közös dolog kapcsolja össze egymással a partnereket, jelen esetben a szöveget és az interpretátort. Ahogy a tolmácként szereplő fordító csak azáltal teszi lehetővé a beszélgetésben a kölcsönös megértést, hogy ő is részt vesz a megtárgyalt dologban, úgy a szöveg esetében is elengedhetetlen előfeltétel, hogy az interpretátor részt vegyen a szöveg értelmében.

Tehát amit egy szöveg mond, az nem hasonlítható valamiféle rendíthetetlenül és makacsul védett állásponthoz, mely azt, aki megértésre törekszik, csupán arra az egyetlen kérdésre ösztönözné, hogy hogy lehet a másinak ilyen abszurd véleménye. Egészen bizonyos, hogy a megértés ebben az értelemben nem „történeti megértés”, mely a szöveg keletkezését rekonstruálná. Ellenkezőleg: *magát a szöveget akarjuk megérteni.* Ez pedig azt jelenti, hogy az interpretáló saját gondolatai is mindig eleve benne vannak a szövegértelem újraélesztésében. Ennyiben az interpretátor saját horizontja* a meghatározó, de ez sem úgy, mint valamiféle saját álláspont, amelyet megőrzünk vagy érvényesítünk, hanem inkább úgy, mint valami vélemény vagy lehetőség, melyet játékba hozunk és kockára teszünk, és segít bennünket, hogy valóban elsajátítsuk azt, amit a szövegben mondanak. Fentebb ezt horizont-összeolvadásként írtuk le. Most felismerjük, hogy ez a *beszélgetés végrehajtási formája*, a beszélgetése, melyben egy dolog fejeződik ki, mely nemcsak az enyém vagy a szerzőé, hanem közös dolog.

A beszélgetés nyelviségének minden megértés szempontjából rendszertani jelentősége van, melynek előfeltételét a német romantika teremtette meg. Megtanultuk tőle, hogy a megértés és az értelmezés végső soron ugyanaz. Mint láttuk, az interpretáció fogalma, melynek a 18. században pedagógiai jelentősége volt, csak ennek a felismerésnek a következtében lépett előre, s foglalta el rendszertani helyét. Ezt a helyet az a kulcspozíció jellemzi, melyet a nyelv problémája vívott ki magának egyáltalán a filozófiai kérdésfeltevés szempontjából.

A romantika óta már nem képzelhetjük úgy a dolgot, hogy az értelmező fogalmak kívülről csatlakoznak a megértéshez, hogy a mindenkori igényeknek megfelelően vesszük elő őket valamiféle nyelvi raktárból, ahol készen állnak, ha erre szükség van a megértés közvetlenségéhez. *Ellenkezőleg: a*

nyelv az az egyetemes közeg, amelyben maga a megértés történik. A megértés végrehajtási formája az értelmezés. Ezzel a megállapítással nem azt akarjuk mondani, hogy nem létezik a kifejezés sajátos problémája. A szöveg nyelve és az értelmező nyelve közti különbség, vagy az a szakadék, amely a fordítót az eredetitől elválasztja, egyáltalán nem másodlagos kérdés. Ellenkezőleg, a nyelvi kifejezés problémái már magának a megértésnek a problémái. Minden megértés értelmezés, és minden értelmezés egy nyelv közegében bontakozik ki, mely a tárgyat akarja megszólaltatni, s ugyanakkor mégis az értelmező saját nyelve.

Így tehát kiderül, hogy a hermeneutikai probléma egyik különös esete a gondolkodás és a nyelv általános viszonyának, melynek rejtélyes bensőségességét épp az okozza, hogy a nyelv benne rejlik a gondolkodásban. A beszélgetéshez hasonlóan az értelmezés is a kérdés és a válasz dialektikájába zárt kör. A nyelv közegében igazi történeti életviszonyulás megy végbe, s így ezt szövegek értelmezése esetén is beszélgetésnek nevezhetjük. A megértés nyelvisége *a hatástörténeti tudat konkrécioja**

Jegyzetek: ontológia – lételmélet
interpretáció – Gadamer szerint a megértés egyetlen lehetséges módja az értelmezés
univerzális – egyetemes: a hermeneutika szerint minden tudásunk nyelvben jelenik meg

horizont – Gadamer kifejezése: a megértés lehetőségeit körülhatároló önértés, mely a hatástörténet eredménye
konkrécio – megvalósulás

THOMAS KUHN (1922-1996): A TUDOMÁNYOS FORRADALMAK SZERKEZETE (1962)

Kulcsszavak: analitikus filozófia, tudományfilozófia, tudományos paradigma*, posztmodern

Bevezetés (részletek)

A tudománytörténet, ha többnek tekintjük anekdoták és kronológiai adatok tárházánál, gyökeresen átalakíthatja jelenlegi tudományfölfogásunkat. Mindmáig maguk a tudósok is nagyrészt kész tudományos eredményekből merítették elképzelésüket a tudomány mibenlétéről. Ezeket az eredményeket a klasszikusokból, újabban pedig kézikönyvekből meríti a tudósok minden új nemzedéke, amikor elsajátítja szakmája gyakorlatát. Ezek a könyvek azonban oktató és nevelő céllal íródtak, s a belőlük származó tudományfogalom nem alkalmasabb a nagy eredmények kialakulási folyamatának érzékeltetésére, mint egy turistának szánt brosúra vagy egy nyelvkönyv valamilyen nemzeti kultúra megismertetésére. Az itt következő tanulmányban megpróbáljuk kimutatni, hogy a fent említett kézikönyvek lényegében félrevezetnek bennünket. Célunk egy egészen más tudományfogalom körvonalazása, amelynek forrása magának a kutatói tevékenységnek a története.

Ennek az új koncepciónak a kialakulása viszont még a tudománytörténet segítségével sem következhet be egyhamar, ha a történeti adatok feltárását és alapos vizsgálatát továbbra is főként azért végezzük, hogy megválaszolhassuk a tudományos szövegekből adódó történelmietlen sztereotípiák* által fölvetett kérdéseket. E közlemények például gyakran valahogy azt sejtetik, hogy a tudomány tartalmát kimerítik a bennük leírt megfigyelések, törvények és elméletek. Ugyanezek a könyvek szinte mindig azt a benyomást keltik, hogy a tudományos módszerek kizárólag olyanok, mint a kézikönyvben közölt adatok összegyűjtésénél alkalmazott manipulatív eljárások, valamint azok a logikai műveletek, amelyeket ezeknek az adatoknak a könyv elmélete általánosításaival való összekapcsolására felhasználtak. Az ennek eredményeként kialakuló tudományfogalom már magában foglalja a tudomány lényegét és fejlődését illető alapvető következtetéseket is.

Ha a tudomány az általánosan elfogadott munkákban összegyűjtött tények, elméletek és módszerek halmaza, akkor tudósok mindazok, akik – sikeresen vagy sikertelenül – igyekeztek valamivel hozzájárulni ehhez a sajátos halmazhoz. A tudomány fejlődése pedig olyan folyamattá töredezik szét, amely az egyes elemek összekapcsolódásával a tudományos eljárások és ismeretek egyre növekvő tárházává válik. A tudománytörténetnek az lesz a feladata, hogy évkönyveiben rögzítse e folytonos gyarapodás részleteit és a felhalmozódásukat gátló akadályokat. A tudomány fejlődésével kapcsolatban eszerint a történésznek két fő feladata van. Egyrészt tisztáznia kell, hogy az egyes korok tudományában szereplő tényeket, törvényeket és elméleteket ki és mikor fedezte föl, illetve találta föl. Másrészt le kell írnia és meg kell magyaráznia a modern tudományos kézikönyvek alkotórészeinek még gyorsabb felhalmozódását késleltető rengeteg tévedést, mítoszt és babonát. Sok kutató tűzött ki ilyen célokat, és néhány még mindig ezt teszi. Az utóbbi években azonban a tudománytörténészek egy része érzi, hogy egyre nehezebben képes

eleget tenni azoknak a feladatoknak, amelyeket a fejlődést az ismeretek és eljárások felhalmozódásával azonosító felfogás rájuk ró.

Minél alaposabban vizsgálják – mondjuk – az arisztotelészi dinamikát vagy a flogisztonkémiát*, annál biztosabban érzik, hogy ezek a valaha általánosan elterjedt természettudományos nézetek egészükben nem voltak kevésbé tudományosak, és nem voltak inkább sajátos meggyőződések termékei, mint a ma divatosak. Ha ezeket az elavult hiedelmeket mítosznak nevezzük, akkor mítoszokat teremthetnek ugyanolyan módszerek, és az emberek hihetnek bennük ugyanolyan okokból, mint amilyenek manapság tudományos ismereteket eredményeznek. Ha pedig tudománynak tartjuk őket, akkor a tudomány mai nézeteinkkel teljesen összeegyeztethetetlen *hitelemeket* tartalmaz. E lehetőségek közül a történéshoz az utóbbit kell választania. Az idejétmúlt elméletek nem eleve tudománytalanok, pusztán azért, mert elvetették őket. Ez a választás viszont megnehezíti, hogy a tudomány fejlődését növekedési folyamatnak tekintsük. Mikor a történeti kutatás megmutatja az egyes találmányok és felfedezések elkülönítésének nehézségeit, egyszersmind megrendíti azt a hitet, hogy ezek a tudományért tett egyéni erőfeszítések összegeződve valamiféle felhalmozódási folyamatot eredményeznek.

A legtöbb tudomány fejlődésének korai szakaszát az jellemezte, hogy állandóan több eltérő természetszemlélet versenyzett egymással, melyek mindegyike részben a tudományos megfigyelés és módszer előírásaiból származott, és nagyjából összeegyeztethetők is voltak velük. Ezeket az eltérő iskolákat nem az alkalmazott módszer valamilyen hibája különböztette meg – mind „tudományosak” voltak –, hanem valami, amit csak így lehet jellemezni: az egyes iskolák összehasonlíthatatlan módokon látták a világot és a világban folytatható tudományos munkát. A megfigyelésnek és a tapasztalatnak lehet és kell messzemenően korlátoznia az elfogadható tudományos meggyőződés körét, másképp nincs tudomány. Egyedül a megfigyelés és a tapasztalat azonban nem döntheti el valamely sajátos tudományos meggyőződés milyenségét. Az adott tudományos közösség által bizonyos időszakban elfogadott vélekedések létrejöttében mindig közrejátszik egy látszólag önkényes, személyes és történeti esetlegességekből összeálló mozzanat.

A normál tudomány – az a tevékenység, amellyel a legtöbb tudós szinte minden idejét eltölti – arra a feltevésre épül, hogy a tudományos közösség tudja, milyen a világ. A közösség vállalkozásának sikere nagyrészt azon múlik, hogy hajlandó-e megvédeni ezt a feltevést, akár komoly áron is. A normál tudomány például gyakran lényeges új felismeréseket sem enged érvényesülni, mivel ezek szükségképpen akadályoznák alapvető elkötelezettségei teljesítését. Ha viszont ezek az elkötelezettségek önkényes mozzanatot is tartalmaznak, akkor a normál kutatás lényegéből következik, hogy az új felismerés túlon túl sokáig nem fojtható el.

A normál tudományt irányító elkötelezettségek nemcsak azt határozzák meg, hogy milyen entitásokat* tartalmaz a világmindenség, hanem közvetve azt is, hogy melyeket nem tartalmaz. Ebből következik, hogy például az oxigén vagy a Röntgen-sugarak fölfedezése nem pusztán egy újabb adalék a tudós világhoz. Végül ez lesz a fölfedezés eredménye, de csak azután, ha a tudományos közösség már átértékelte a hagyományos kísérleti eljárásokat, megváltoztatta a felfogását a régóta ismert entitásokról, és folyamatosan átalakította a világ megértését szolgáló elméleti rendszerét. Tudományos tény és tudományos elmélet nem különíthető el kategorikusan, legfeljebb talán a normál tudomány valamely önmagában vett hagyományán belül. Ezért a váratlan felfedezés jelentősége nem csupán tényszerűségében rejlik, s az alapvető ténybeli vagy elméleti újítások a tudós világot minőségileg is átalakítják és mennyiségileg is gyarapítják.

Mindegyik tudományos forradalom elkerülhetetlenné tette, hogy a közösség elvesse a hagyományos tudományos elméletet egy vele összeegyeztethetetlen másik kedvéért, következésképpen mindegyik megváltoztatta a tudományos vizsgálódás számára hozzáférhető kérdések körét és azokat a kritériumokat, amelyek alapján a szakma eldönti, hogy mi tekinthető értelmes problémának és mi jogos problémamegoldásnak. Mindegyik úgy átalakította a tudományos képzelőerőt, hogy azt kell mondanunk: maga a tudományos munka színterét képező *világ* alakult át.

Jegyzetek

paradigma – egy közösség által támogatott értelmezési keret

sztereotípiák – konvencionálisan elfogadott feltevés

flogiszton – 18. századi elmélet, mely az égés folyamatát az éghetőség feltételét biztosító elem, a flogiszton jelenlétével értelmezte
entitás – lényeg, valóság

Kulcsszavak: tudományfilozófia, politikafilozófia, relativizmus, posztmodern

A relativizmus elemei (részletek)

A racionális mércék és az őket támogató érvek a látható részei bizonyos tradícióknak, melyeket világos, határozott alapelvek és az észrevétlen, ismeretlen, de feltétlenül szükséges háttér alkotnak, amelyet a cselekedetek és ítéletek körülményei jelentenek. Az ilyen tradíciók részesei számára a mércék a jó és a rossz, racionális és irracionális, lét és nemlét „objektív” bírúvá lesznek. Vannak más tradíciók is, amelyek ugyanígy ítéletekhez vezetnek, de már nem explicit* szabályok és mércék alapján. Értéktételeiknek sokkal „közvetlenebb” karaktere van, de azért értékelések, még ha komplexebbek is, mint a racionalisták értékelései. Az értéktételek alapja mindkét esetben egy tradícióban van. Azt mondhatjuk tehát:

I. A tradíciók sem nem jók, sem nem rosszak; egyszerűen léteznek. „Objektíve”, vagyis a tradícióktól függetlenül nem lehetséges választani egy humanitárius beállítottság és az antiszemitizmus között. *Kiegészítés:* a racionalitás nem döntőbíró a tradíciók között – maga is egy tradíció (tradíciók osztálya). Ennélfogva sem nem jó, sem nem rossz, hanem egyszerűen van.

II. Egy tradíció csak akkor kap kívánatos vagy nemkívánatos vonásokat, ha egy tradícióra vonatkoztatjuk, vagyis ha mint egy tradíció részesei tekintünk rá, és ennek a tradíciónak az értékei alapján ítélünk. Egy ilyen résztvevő projekciói* objektívnek tűnnek, és a leírásukra szolgáló mondatok objektíven csengenek, mert nem bújik elő belőlük a résztvevő és az általa kivetített tradíció. Szubjektívek, mert a megválasztott tradíciótól függenek, és attól a módtól, ahogyan azt a tradíció részese fölhasználja. A szubjektivitás előlép, mihelyt különböző tradíciók részesei kerülnek egymással szembe. Effajta konfliktusok arra kényszerítenek bennünket, hogy az értékelések tartalmát éppúgy relativizáljuk, ahogyan a fizikusoknak relativizálniuk kellett a térről és időről tett legegyszerűbb kijelentések tartalmát, miután fölfedezték az összes téridőadatoknak a koordinátarendszertől való függőségét, vagy ahogyan a „fel” és „le” asztronómiai használatát a Föld gömbalakjának felfedezése után relativizálni kellett.

Ennélfogva a kollektív problémák megoldásának legalábbis két különböző útja lehetséges. Ezeket az utakat gondolatok, javak, cselekedetek stb. *szabad cseréjének*, valamint *irányított cseréjének* nevezem. Az irányított csere résztvevői elfogadják egy tradíciót, és csak azon cselekedeteket (meggyőződéseket, érveket, elvárásokat) engedik meg, amelyek megfelelnek e tradíció mércéinek. Ha valaki nem kész az így előírt úton menni, vagy még nem tartozik a választott tradícióhoz, akkor megkísérlik meggyőzéssel, „neveléssel”, fenyegetéssel vagy mézédés rábeszéléssel helyére igazítani. A csere ezen előkészítő intézkedések befejezése után kezdődik meg. A racionális eszmecsere az irányított csere egy speciális esete. Ha a résztvevők racionalisták, akkor minden rendben van, és az eszmecsere máris megkezdődhet. Ha néhány résztvevő nem racionalista, és a racionalistáknak hatalmukban áll keresztül vinni akarataikat (ez igen fontos körülmény!), akkor ezeket nem tekintik komoly partnereknek – partnerként csak racionalisták jönnek számításba. Egy „racionális” társadalom tehát nem egészen szabad. Az embernek az intellektüelek* játékát kell játszania.

A szabad társadalom ezzel szemben pragmatikus filozófián és meggondolásokon nyugszik. Maga konstruálja a tradíciót, amely otthont kell nyújtson neki, és amely megfelel a sajátos körülményeknek. A résztvevők elmélyülnek munkatársaik (és ellenfeleik) gondolkodásmódjában, szemléletében, érzéseiben, és pedig olyan mértékben, hogy saját életüket gyakran számottevően megváltoztatják: új emberekké lesznek, új szemlélettel, új eszmékkal, új értékelésekkel. A szabad csere az ellenfélnek – legyen az egy individuum vagy egy egész nemzet – minden vonását respektálja*. A racionális csere csak az értelmet respektálja, és itt is csak az értelem egy bizonyos formáját, nevezetesen azt, amelyik a racionalistáknál éppen divatban van.

A szabad társadalom olyan társadalom, amelyben minden tradíció egyenlő jogokkal bír, és egyenlően hozzáfér a nevelés központjaihoz és más hatalmi centrumokhoz. Ha tradíciók csak akkor rendelkeznek előnyökkel és hátrányokkal, ha más tradíciók álláspontjáról vesszük őket szemügyre, akkor egy tradíció megválasztása mint a szabad társadalom alapja az önkény aktusa, amit vagy erőszakkal kell keresztül vinni, vagy a társadalomban élő tradíciók közötti szabad csere által alapozható meg. Azok a tradíciók, amelyeket egy szabad csere során átmenetileg eltávolítottak a nevelési és más hatalmi központokból, megfelelő intézményekben megőrizendők, és gond fordítandó arra, hogy a szabad eszmecserék mindig felhasználhassanak belőlük. Egy ilyen szabad társadalomnak tehát sokkal átfogóbb az emlékezete, mint a modern liberális társadalmaknak, és határozottabban fel is használja ezt az emlékezetet.

A szabad társadalom nem egy bizonyos hiten vagy egy bizonyos filozófián nyugszik (hacsak nem átmenetileg), például nem nyugszik racionális meggyőződéseken. A szabad társadalom alapja nem valamely vallás vagy filozófia, legyen az mégoly nemes és humánus is, hanem egy védelmi struktúra. Ez az alap nem ad tartalmat az együttélésnek, megóvja azonban a zavaró befolyásoktól. Védőrácsként és nem meggyőződésként funkcionál. De hogyan építhető fel, képzelhető el ez a struktúra? Vajon nem szükséges-e ezt a problémát megbeszélni, és nem kell-e ezt a megbeszélést távol tartani a speciális, vagyis „szubjektív” érdekektől? E kérdésekkel akarják az entellektüelek bebeszélni polgártársaiknak, hogy a rájuk költött pénz nem eltékozolt, és hogy ideológiájukat központi szerep illeti meg. Már megkísérletem leleplezni azt a tévedést és megtévesztést, amely a „racionális eszmezsere objektivitása” mögött rejtőzik: egy ilyen eszmezsere mércéi nem „objektívak”, csak „objektívnek” tűnnek, mert nem kerül említésre az a csoport, amely a mércék alkalmazásából profitál. A mércék olyanok, mint egy okos zsarnok rendelkezései, aki ahelyett, hogy saját óhajai nevében vagy a saját és neje óhajai nevében beszélne, a közjóra, az istenekre vagy egyszerűen az értelemre utal, és így hadserege kényszerét az általános előítéletek kényszerével toldja meg. Lehangelő látni, milyen sok ember dől be egy ilyen ócska trükknek.

A szabad társadalmat nem a szabadság örültjei fogják felfedezni és azután másokra rákényszeríteni („kényszeríteni kell az embereket a szabadságra”, írja Rousseau) – a szabad társadalom mindenütt jelen van, ahol az emberek, megkísérelve bizonyos problémák közös megoldását, bevezetik az említett védőstruktúrákat. Helyi polgári kezdeményezések, együttműködő nemzetek – ezekre a dolgokra gondolok.

Világos, mit jelent mindez a tudományra vonatkoztatva. Egy bizonyos tradícióval van dolgunk, amely egyenjogúan más tradíciók mellé lépett. Eredményei egyes tradíciók szemszögéből szinte isteniek, mások szemszögéből förtelmesek, megint más tradíciók számára alig egy ásitásnyit érnek. Jöltrenírozott materialista kortársaink majd szétpukkadnak a lelkesedéstől, ha olyan dolgokról esik szó, mint a holdutazások, a kettős spirál, az einsteini téridőtan. De nézzük e dolgokat egy másik nézőpontból, és nyomban neveléses haszontalanságokká válnak. Dollármilliárdok, évek kemény munkája, jólképzett asszisztensek ezrei kerülnek bevetésre, hogy egy pár nem túl intelligens és eléggé korlátolt kortársunk gyámoltalan ugrásokat végezhesen egy olyan helyen, amelyet egyetlen értelmes ember sem kívánna valaha is felkeresni – egy kiszáradt, levegő nélküli, forró kövön*. A misztikusok azonban pénz, asszisztensek és tudósok stábjá nélkül, egyedül szellemük segítségével beutazták az Univerzumot, míg végül látták magát Istent teljes fenségében, és nem száraz köveket hoztak vissza, hanem vigaszt az emberiségnek. Természetesen ma az ilyen kijelentéseket nevelésessé teszik és babonásnak nevezik – de ez csak a széles publikum és szigorú tanáraik, az entellektüelek szellemi kiskorúságát mutatja. A szabad társadalom nem zár ki egy ilyen kiskorúságot, nem engedí azonban meg számára, hogy a nevelést, a pénzeszközöket és a kutatást egyedül befolyásolja.

Az ellenvetéseknek három különböző fajtája van: etikai, politikai és tudományos ellenvetések.

Az etikai ellenvetések egy erkölcsi alapelvek nélküli társadalom és egy olyan filozófia elviselhetetlen következményeit írják le, amely minden tradíciónak, még a legocsmányábbnak is, egyenlő súlyt tulajdonít. Ezt gyakran példák segítségével teszik, amelyek csak ritkán szolgálják a megvilágítást, annál gyakrabban azt a célt, hogy az ellenfelet és az ellenfél lehetséges követőit morális nyomás alá helyezték, és gondolataik további követésében akadályozzák. Hitler, a második világháború, Auschwitz és újabban a terrorizmus bukkan fel ilyenkor fárasztó szabályszerűséggel.

A tudományos (és tudományelméleti) ellenvetések az összes ellenvetések közül a legostobábbak. Abból az utalásból állnak, miszerint a tudományos módszerek és eredményeik olyannyira fölülmúlnak minden más módszert és eredményt, hogy teljesen irracionális volna ezeket velük egyenlő fokra állítani. Az ellenvetések immár harmadízben fejeződnek ki standard kérdésekben és példákban, például abban a kérdésben, hogy rákbetegség esetén vajon tényleg ki akarjuk-e magunkat szolgáltatni egy kézrátévő embernek, avagy nem sokkal inkább részesítenénk-e előnyben egy rákintézeti kezelést, például a Sloan Kettering Intézetben.

Az ellenvetések mind azon a feltevésen nyugszanak, hogy az alapvető állami és társadalmi problémák megoldhatók azoktól a körülményektől függetlenül, amelyekben felmerülnek, hogy a megoldás elméletek (akár morálteóriák) előterjesztéséből áll, és hogy az előterjesztett elméletek az összes hasonló államban élő ember számára kötelezőek – akiknek mindeközben nincs módjuk e vizsgálódásokban közreműködni, ezeket saját eszméik és tradícióik szellemében befolyásolni.

Egy szabad társadalom elválasztja az államot a tudománytól (és minden más tradíciótól is).

A szabad társadalomban minden olyan kísérletet elutasítanak, amellyel bizonyos csoportok állami intézmények segítségével át akarják fabrikálni az embereket, hogy „kritikusabbá”, „jámborabbá”, „humánusabbá” stb. tegyék őket: az emberek minőségéhez az államnak semmi köze. De természetesen

hallgatnak majd az entellektüelekre és a papokra, prófétákra, gyógyítóemberekre, mert ezek mind fontos és érdekes dolgokat mondanak. Nem racionalista mércék, nem vallási meggyőződések, nem humánus indulatok, hanem polgári iniciatívák* azok a szűrők, amelyek a használhatót a használhatatlan ideáktól és mércéktől elválasztják.

Egy alapelv nélküli társadalmat ajánlok, amely nemcsak respektálja a tradíciókat, hanem együttműködésre szólítja fel őket, és a princípiumoknak esetről esetre szerez érvényt. A legjobb nevelés a társadalmi folyamatok minden aspektusában való részvétel, beleértve a tudományos elméletek megítélését is. Ha ez a szabadság bestiákká teszi az embereket – akkor ez az ő dolguk, amiben őket semmilyen égi istenek sem fogják tudni megakadályozni, legkevésbé a hivatásos világjobbítók. Alkalmuk nyílik polgártársaikat befolyásolni – nagyobb hatóerő nem illeti meg őket.

Jegyzetek:

explicit – világosan kimondott
projekció – kivetítés, kifejtés
entellektüel – értelmiségi

respektál – tisztel, elismer
levegő nélküli, forró kő – a szerző a holdutasításokra
célzó
iniciatíva – kezdeményezés

KARL RAIMUND POPPER (1902-1994): TUDÁS ÉS TUDATLANSÁG (1979)
(részletek)

Kulcsszavak: analitikus filozófia, tudományfilozófia, kritikai racionalizmus, falszifikáció*

Történetileg mutatom be a témát, s csupán dióhéjban. Szókratész tanítását állítom a középpontba, amelyet a legszebb filozófiai mű, Platón dialógusa tartalmaz: a *Szókratész védőbeszéde*. A mű a védőbeszédet és az ítéletről szóló rövid tudósítást foglalja magában. Szókratész elbeszéli, mennyire meglepődött, amikor hírül vette, hogy a delphi Jósda arra a vakmerő kérdésre: „Van-e, aki bölcsőbb, mint Szókratész?”, így válaszolt: „Nem, senki sem bölcsőbb nála.” „Amikor ezt meghallottam – mondja Szókratész –, azt kérdeztem magamtól: mit akarhat mondani ezzel az isten? Hiszen tudom, hogy nem vagyok bölcs; sem nagyon nem vagyok az, sem kicsit nem vagyok az.” S mivel Szókratész nem tudta kiókumlálni, mire utalhatott az isten, úgy határozott, igyekszik megcáfolni az ítéletet. Elment tehát egy olyan emberhez, aki bölcs hírében állt – elment az egyik athéni államférfihez, hogy tanuljon tőle. A látogatás eredményét Szókratész a következőképpen foglalja össze: „Ennél az embernél csakugyan bölcsőbb vagyok. Valójában egyikünk sem tud semmit. Ő azt hiszi, hogy tud valamit, de nem tud semmit. Én ugyan nem tudok semmit, de nem is képelem, hogy tudnék valamit.” Miután beszélt a politikusokkal, elmegy a költőkhöz. Hasonló eredménnyel jár. Aztán a kézműveseknél tesz látogatást. Ők valóban tudnak olyasmiről, amiről Szókratésznek fogalma sincs. Azonban azt hiszik, hogy sok mást is tudnak, még a legfontosabbat is. Szókratész ekkor belátja, a kézművesek fennhéjázása is jócskán túlszárnyalja valódi tudásukat. Így hát végül Szókratész a következőképpen magyarázza a delphi Jósda ítéletét: az isten szemlátomást semmit sem kívánt mondani Szókratészről, csak fölhasználta a nevét, hogy a következőt közölje: „Az a legbölcsőbb az emberek között, aki – mint Szókratész – felismeri, hogy a valóságban nem birtokolja a bölcsességet.”

Szókratésznek az a felismerése, hogy nem tudunk semmit – „Tudom, hogy nem tudok semmit, és azt is alig.” – roppant nagy jelentőségű. Soha pontosabban nem fogalmazta meg, mint épp a *Védőbeszéd*ben. Sokan mégsem vették komolyan; sokan vélték iróniának. Maga Platón végül föladta a szókratészi tudatlanság tanát, s ezzel föladta a jellegzetes szókratészi tartást is: az intellektuális becsületesség iránti követelményt.

A szókratészi államférfiúi eszménynek kevés köze van a platóni tanításhoz. Mind Szókratész, mind Platón megfogalmazza azt az igényt, hogy az államférfi bölcs legyen. Ám ugyanaz a követelmény egészen mást jelent kettejüknél. Szókratésznál azt jelenti, hogy az államférfi sosem feledkezhet meg saját mélyeséges tudatlanságáról. Ez az intellektuális szerénység programja. „Ismerd meg önmagad!”, ez az ő számára annyit jelent: „Tudd, milyen keveset tudsz!” Platón viszont azt a követelményt, hogy az államférfi legyen bölcs, a bölcsök uralmára, a szofokráciára irányuló követeléseként értelmezi. Csak a széles műveltségű dialektikus gondolkodó, a tanult filozófus képes uralkodni. Ez az értelme a híres platóni követelésnek, hogy a filozófusoknak királyokká kell válniuk, a királyoknak pedig tökéletesen kiképzett filozófusokká.

Mindkét esetben tehát azt óhajtjuk, hogy az államférfi bölcs legyen, de a két óhaj épp ellentétes

egymással. Az intellektuális szerénység és az intellektuális gőg ellentéte ez, a bevallott esendőség és a szcientizmus* ellentéte. Az első: annak elismerése, hogy minden tudásunk tévedésnek bizonyulhat. A második azt hangoztatja, hogy a tudást és a tudósokat, a tudományt és a kutatókat, a bölcsességet és a bölcsét, a tanultságot és a tanult embert tekintély illeti meg. Világosan látható ebből, hogy a tudás megítélése terén fennálló ellentét – egy ismeretelméleti ellentét – homlokegyenest ellenkező etikai-politikai célkitűzésekhez és követelésekhez vezethet.

Ezen a ponton szeretnék taglalni egy olyan ellenvetést, melyet az esendőség bevallásával szemben szoktak hangoztatni, de amely valójában – úgy tűnik – éppen az esendőség bevallása melletti érv. Arra az ellenvetésre gondolok, hogy a tudás, szemben a vélekedéssel és a sejtéssel, lényegében autoritatív, valamint arra, hogy az általános nyelvhasználat támogatja a tudás autoritatív jellegének tételét. Eszerint a „tudom” kifejezést csak akkor használom nyelviileg helyesen, ha az három dolgot tartalmaz: először is annak igazságát, amiről állítom, hogy tudom; másodsor annak bizonyosságát; és harmadszor az elégséges okok meglétét. Efféle elemzéseket gyakran hallunk filozófiai viták során, és gyakran olvasunk filozófiai könyvekben. Az elemzések valóban megmutatják, mit értünk „tudás”-on az általános nyelvhasználatban. A tudás klasszikus fogalma a tudott dolog igazságát és bizonyosságát foglalja magában, továbbá azt, hogy elégséges okunk van arra, hogy igaznak gondoljuk a dolgot.

Szókratész pontosan ezt a tudásfogalmat használja, amikor ezt mondja: „Tudom, hogy nem tudok semmit, és azt is alig!” Az esendőség hirdetői ezt a klasszikus tudásfogalmat, az általános nyelvhasználatban gyökerező fogalmat használják, amikor hangsúlyozzák, hogy mindig tévedhetünk, s hogy ennél fogva a „tudás” szó klasszikus értelmében semmit vagy csak igen keveset tudhatunk. Mire gondolt Szókratész, amikor azt mondta, hogy semmit nem tudunk „valóságosan”, vagy – szó szerinti fordításban – „semmi szépet és jót”? (*Védőbeszéd*, 21d) Szókratész itt főleg az etikára gondolt. Esze ágában sem volt lehetetlennek nyilvánítani az etikai tudást, ellenkezőleg, megpróbálta megalapozni azt. Módszere kritikai volt: azt kritizálta, amit ő is, mások is bizonyosnak véltek. Ez a kritikai módszer vezette az esendőség tanához és ahhoz a felismeréshez, hogy ő és mások igen messze járnak a tudástól az etika dolgaiban. Szókratész azonban mégis úttörő jelentőségű etikai gondolkodó. Tőle és kortársától, Démokritosztól* származik ez a nagyszerű és fontos életelv: „Jobb méltánytalanságot szenvedni, mint méltánytalanságot elkövetni.”

De térjünk vissza a *Védőbeszédhez*. Amikor Szókratész azt mondja, hogy nemcsak ő, hanem mások sem tudnak semmit valóságosan, akkor talán a természetfilozófusokra célzott, azokra a nagy görög gondolkodókra, akiket ma preszókratikusoknak nevezünk és természettudományunk előfutárainak tekintünk. Főleg Anaxagorászra* célozhatott. Platónnak egy másik művéből, a *Phaidónból* kiviláglik, hogy Szókratész keserűen csalódott Anaxagorász természetfilozófiájában, s általában a természetfilozófiában. Jó okunk van tehát feltételezni, hogy Szókratész, amikor azt mondta: „Tudom, hogy nem tudok semmit és azt is alig”, arra a számtalan komoly, megoldatlan problémára gondolt, amely régóta foglalkoztatta őt; az etika és a politika problémáitól kezdve egészen a természetfilozófia kérdésköréig.

Habár a modern természettudomány mégiscsak kissé közelebb vitt bennünket ehhez az elérhetetlen célhoz. Azt kell kérdeznünk tehát, nem haladta-e meg a szókratészi tudatlanság álláspontját a modern természettudomány. Newton gravitációs elmélete gyökeresen új helyzetet teremtett: úgy tekinthető, mint a Szókratész előtti görög természetfilozófusok kutatási programjának megvalósulása kétezer esztendővel később. Maga Newton is talán ilyennek látta elméletét, amikor ezt választotta könyve címéül: *A természetfilozófia matematikai alapelvei*.

Csoda volt ez, mely messze meghaladta az ókor legmerészebb álmait. Newton elmélete nemcsak megmagyarázta Kepler törvényeit, hanem helyesbítette is azokat, minthogy mérhető pontossággal megjósolta az e törvényektől való csekély eltéréseket. Newton teljesen új helyzetet teremtett. Egyedülálló intellektuális diadal volt ez. Az elméleti előrejelzések hihetetlen pontossággal igazolódtak. S miután (az Uránusz esetében*) csakugyan bekövetkeztek a Newton által előre jelzett csekély eltérések, Adams és Leverrier a newtoni elmélet segítségével – épp ezen eltérések alapján – kiszámították egy új, ismeretlen bolygó* helyzetét, melyet aztán Galle rögtön föl is fedezett. S Newton nemcsak az égitestek mozgását magyarázta meg, hanem a földi mechanika mozgástörvényeit is.

Akkor úgy tűnt, valódi tudásról volt szó, igazi, biztos és elégséges okokkal megindokolt tudásról. Senki sem vonhatta kétségbe ezt. Nos, a világnak feltűnően hosszú időre volt szüksége ahhoz, hogy felfogja az új intellektuális helyzetet. Csak néhányan vették észre, mi történt. Az egyik legnagyobb filozófus, David Hume sem értette meg, milyen nagy és milyen radikális lépés volt ez az emberi megismerés területén. És tartok tőle, hogy ezt sokan még ma sem fogják fel egészen.

Immanuel Kant felfogta. Miután Hume a szkepticizmusra térítette őt, Kant meglátta ennek az újfajta tudásnak ellentmondásos, csaknem ésszel dacoló jellegét. Azt kérdezte magától: hogyan lehetséges ez egyáltalán, ez az új newtoni természettudomány? Ez a kérdés (és Kant válasza) áll *A tiszta ész kritikájának* középpontjában; ez a könyv központi kérdése. Kant ezt írta: „Minden tudománytól tehát, minthogy azok valóságosan adottak, joggal kérdezhetjük: hogyan lehetségesek; mert azt, hogy lehetségesnek kell lenniük, valóságuk igazolja.” Érezzük itt Kant jogos ámulatát Newton elméletének láttán, melyet ő „tiszta természettudományként” jellemez. Mindazokkal ellentétben, akiknek erről azonos véleménye volt, Kant belátta, hogy Newton elméletét nem a kísérleti vagy induktív módszer gyümölcsének kell tekinteni, hanem az emberi gondolkodás, az emberi értelem eredményének.

Kant válasza így hangzott: *Az értelem nem a természetből meríti törvényeit (a természeti törvényeket), hanem előírja azokat a természetnek.* Más szóval: Newton törvényei nem kiolvashatóak a természetből, hanem Newton művei, értelmének termékei, az ő találmányai. Az emberi értelem találja föl a természet törvényeit. Ezt a rendkívül eredeti ismeretelméleti álláspontot maga Kant nevezte kopernikuszi fordulatnak a tudáselmélet történetében. Newton tudománya Kant szerint klasszikus értelemben vett tudás volt: igazi, biztos és elégséges okokkal megindokolt tudás. Ez a tudás azért lehetséges, mert maga az emberi tapasztalat annak az aktív feldolgozásnak és értelmezésnek a terméke, amelynek révén megismerő apparátusunk, különösen értelmünk kiértékeli az észlelt adatokat.

Ez a kanti ismeretelmélet fontos és nagyrészt helytálló. Kant azonban tévedett, amikor azt hitte, hogy elméletével megválaszolta azt a kérdést, hogyan lehetséges tudás, tudás a klasszikus értelemben. A tudásnak az igazi, biztos és elégséges okokkal megindokolt tudásról szóló klasszikus eszméje még ma is eleven. Csakhogy azt hatvan esztendővel ezelőtt meghaladta Einstein forradalma*, az új gravitációs elmélet. Ennek a forradalomnak az az eredménye (akár helyes, akár téves Einstein elmélete), hogy tudás klasszikus értelemben, biztos tudás, bizonyosság – nem létezik. Meg kell elégednünk a feltételezett tudással.

Itt röviden ki kell térnünk a newtoni és einsteini gravitációs elméletek közötti logikai kapcsolatokra. Newton elmélete és Einstein elmélete logikailag ellentétben áll egymással: a két elméletből levont következtetések nem összeegyeztethetők. Lehetetlen, hogy mindkét elmélet igaz legyen. Mégis, a két elmélet a *közelítés* viszonyában áll egymással: a tapasztalatilag ellenőrizhető következtetések közti eltérések olyan csekélyek, hogy a számtalan megfigyelt eset, mely Newton elméletét igazolja és megerősíti, egyúttal Einstein elméletét is igazolja és megerősíti. Newton elmélete tapasztalatilag ragyogóan megállta a helyét, azt mondhatjuk: optimálisan megállta. De Einstein elméletének felfedezése vagy kitalálása lehetetlenné teszi, hogy e ragyogóan megállt próbát alapul vegyük arra, hogy akárcsak az egyik elméletet is igaznak és bizonyosnak tekinthessük. Hiszen ugyanazok az okok amellet is szólhatnának, hogy a másik elméletet tekintsük igaznak és bizonyosnak. Az azonban logikailag lehetetlen, hogy két nem összeegyeztethető elmélet közül mindkettő igaz legyen. Látjuk tehát, hogy lehetetlen klasszikus értelemben tudásnak tekintenünk akár a legragyogóbban bevált természettudományi elméleteket. A legjobban ellenőrzött és legjobban bevált természettudományos elméletek is csupán feltételezések, eredményes, sikeres sejtések, s arra vannak kárhóztatva, hogy örökké azok is maradjanak.

A tudomány igazságkeresés. Nagyon is lehetséges, hogy némelyik elméletünk valóban helytálló. De még ha helytálló is, ezt soha nem tudhatjuk bizonyosan. Olyan belátás ez, amelyet megszerzett már a költő Xenophanész* is, aki mintegy száz esztendővel Szókratész és ötszáz évvel Krisztus előtt ezt írta:

*Biztos igazság nincs, soha nem is volt, és soha nem lesz;
Istenek és dolgok szakadatlanul őrzik a titkot.
Jönne habár egy, s hirdetné, mi a teljes igazság,
Tudni sosem tudná: megsejthetné csak a Mindent.*

Xenophanész azonban azt is tanította, hogy az igazságkeresés terén igenis lehetséges haladás:

*Nem tüstént okosít ki az Ég ki-ki földi halandót:
Aki keres, míg jár az idő, az rálel a jobbra.*

Xenophanész két idézett töredékét a következő két tézissel is értelmezhetjük:

1. Igazságkritérium nem létezik, még ha elértük is az igazságot, ezt soha nem tudhatjuk bizonyosan.
2. Létezik racionális haladáskritérium az igazságkeresés terén, ezért létezik tudományos haladási kritérium.

Szeretném hinni, hogy ez a két tézis helytálló. Ám miben áll a tudományos haladás racionális kritériuma az igazságkeresés terén; miben áll a feltevések és sejtések terén elért haladás kritériuma? Válaszom így hangzik: a tudomány kritikai tevékenység. Kritikai szemmel ellenőrizzük feltevéseinket. Kritizáljuk azokat, hogy hibákra találjunk, s tesszük ezt abban a reményben, hogy kiküszöböljük a hibákat, s így közelebb jussunk az igazsághoz.

Akkor ítélünk jobbnak a másíknál egy feltevést – mondjuk, egy új feltevést –, ha az megfelel a következő három követelménynek. Először az új feltevésnek meg kell magyaráznia mindazokat a dolgokat, amelyeket a régi feltevés sikeresen megmagyarázott. Ez az első és legfontosabb vonás. Másodszor az új feltevésnek el kell kerülnie a réginek legalábbis néhány hibáját: azaz, ha lehetséges, meg kell állnia néhány olyan kritikai próbát, amelyet a régi feltevés nem állt meg. Harmadszor, ha lehetséges, meg kell magyaráznia olyan dolgokat, amelyeket a régi feltevés nem tudott megmagyarázni vagy előre jelezni.

Ez a tudományos haladás kritériuma. S főleg a természettudományokban egészen általánosan és gyakran öntudatlanul alkalmazzák is. Egy új feltevést csak akkor vesszük komolyan, ha az legalább annyit eredményesen megmagyaráz, mint amennyit az elődje megmagyarázott, és ha ezenkívül képes elkerülni a régi feltevés bizonyos hibáit, vagy új, ellenőrizhető előrejelzéseket tesz lehetővé. Ezt a haladáskritériumot egyszersmind az igazsághoz való közeledés kritériumának is tekinthetjük. Hiszen ha egy feltevés megfelel a haladás kritériumának, s ezért kritikai próbáinkat legalább olyan eredményesen állja meg, mint elődje, akkor azt nem tekinthetjük véletlennek, és ha kritikai próbáinknak még jobban ellenáll, akkor feltételezhetjük, hogy közelebb áll az igazsághoz, mint elődje. A tudomány célja tehát az igazság: a tudomány igazságkeresés. S még ha soha nem tudhatjuk is, hogy elértük-e ezt a célt, mégis jó okunk van a feltevésre, hogy célunkhoz, az igazsághoz közelebb jutottunk, vagy hogy legalább – Einstein szavával – a helyes úton járunk.

Befejezésül szeretnék levonni néhány következtetést. A tudatlanság szókratészi téziséét nagyon fontosnak tartom. Láttuk, hogy a newtoni természettudományt Kant a klasszikus tudásfogalom értelmében magyarázta. Ez a magyarázat Einstein óta lehetetlen. Ma már tudjuk, hogy a természettudományos értelemben vett legnagyobb tudás sem tudás a klasszikus értelemben. Ez a tény a tudásfogalom valóságos forradalmához vezet. A természettudományos értelemben vett tudás feltételezett tudás, merész találgatás. Szókratésznek van tehát igaza, annak a roppant nagybecsülésnek ellenére, amellyel Kant Newton óriási teljesítményét értékelte. Találgatás ez a tudás, de olyan találgatás, amelyet racionális kritika fegyelmel. Ez teszi kötelezővé a dogmatikus gondolkodás elleni harcot, és ez teszi kötelezővé a legmélyebb intellektuális szerénységet.

Mindegyik nagy természettudóst szerénység jellemezte. Newton valamennyiük nevében beszél, amikor ezt mondja. „Nem tudom, mit gondol rólam a világ. Én azt gondolom magamról: olyan gyermek vagyok, aki játszadozik a tengerparton. Elszórakoztam azzal, hogy néha kézbevettem egy-egy kavicsot vagy egy csinosabb kagylót – de közben az igazság széles óceánja feküdt a szemem előtt.” Einstein saját általános relativitáselméletét „egynapos légy”-nek nevezte (Eintagsfliege).

És mindegyik nagy természettudós tisztában volt azzal, hogy minden tudományos probléma megoldása rengeteg új, megoldatlan problémát eredményez. Minél többet tudunk a világról, annál tudatosabban, részletesebben és pontosabban ismerjük meg a még megoldatlan problémákat, annál jobban megszilárdul szókratészi, tudós tudatlanságunk. A tudományos kutatás csakugyan a legjobb módszer arra, hogy tájékozódjunk önmagunkról és tudatlanságunkról. Ez a módszer ahhoz a fontos felismeréshez vezet, hogy mi, emberek nagyon különbözhetünk azon kicsinységek tekintetében, amelyekről esetleg ezt-azt tudunk. Végtelen tudatlanságunkat tekintve azonban mindannyian egyenlőek vagyunk.

A szcientizmus vádja – tehát a természettudományos módszernek és eredményeinek tekintélyébe vetett dogmatikus hiedelem vádja – ezért teljesen alaptalan, amikor a természettudomány kritikai módszere ellen vagy a nagy természettudósok ellen irányul.

Jegyzetek:

falszifikáció – cáfolhatósági elv. Popper szerint a tudományos tudást nem az elmélet sikeres igazolása, hanem elvi cáfolhatósága jellemzi.
szcientizmus – tudományhiten alapuló ideológia
Anaxagorász (i.e. 500-428) – ókori görög természetfilozófus

Démokritosz (i.e. 460-371) – ókori görög filozófus
Uránusz – a bolygót 1781-ben fedezte fel W. Herschel ismeretlen bolygó – a Neptunuszt 1846-ban fedezték fel
Albert Einstein (1879-1955) – fizikus. 1905-ben jelent meg a speciális relativitáselméletéről szóló tanulmánya.
Xenophanész (i.e. 6-5. század fordulója) – görög költő

Kulcsszavak: fenomenológia, ismeretelmélet, nyelvfilozófia

Úgy tekinteni a dolgokra, mintha először látnánk őket – módszer kérdése: korábban mellőzött szempontokat kell érvényesítenünk. Hatékony és termékeny módszerről van szó, de minthogy szigorú fegyelmet követel, megeshet, hogy mégsem koronázza siker. A módszer lényege a felejtés: a szemlélődésből ki kell iktatnunk a megszokást, mindenféle tapasztalatot és ismeretet. Nehéz feladat, hiszen tanulni köztudomásúan könnyebb, mint felejtani. De még ha a szándékos felejtés eme módszere csődöt mond is, alkalmazása mégis meglepő eredményekre vezet, és épp azért, mert képtelenek vagyunk fegyelmezetten alkalmazni. Jól szemlélteti ezt a sakkjáték megfigyelése.

Itt van előttem egy sakktábla, rajta a kezdőpozíciónak megfelelően elrendezett bábok. Ha figyelmünket kizárólag a sakktáblára összpontosítjuk, elfelejthetjük, hogy sakktábláról van szó. Már csak azért is, mert a tábla nem csupán sakkozásra alkalmas, hanem dámajátékra is, továbbá, mert léteznek a sakktábla mintázatához hasonló felületek, melyek egész másra szolgálnak. Persze ahhoz, hogy valóban sikeresen felejtünk, azt a tudásunkat is ki kell iktatnunk, hogy ez a tárgy egyáltalán valamire alkalmas, vagyis hogy egy kultúrproduktummal van dolgunk. Amennyiben ezt is sikerül elérnünk, akkor megfelelő nézőpontból vagy egy vízszintesen felosztott felületet látunk, szabályosan váltakozó világos- és sötétbarna négyzetekből álló nyolc sorral, vagy egy függőlegesen tagolt felületet, hasonlóan strukturált nyolc sorral; illetve hirtelenjében meghatározhatatlan számú diagonális* sorokat látunk, amelyekben a világos- és sötétbarna négyzetek a tábla pereme és közepe, valamint közepe és pereme között váltják egymást. Míg az első két nézőpontból a tábla túlon túl egyszerűnek tűnik, a harmadik nézőpontból zavarosnak hat. A sorok fogaskerekek módjára kapaszkodnak egymásba, anélkül, hogy pontosan kereszteznék egymást, mivel a tábla nem egyértelműen szimmetrikus, és mert a diagonális sorok olvasata fentről lefelé haladva más, mint balról jobbra haladva: ebből a nézőpontból mintha megtömnének és mintegy cakkozottan futnának végig a felületen. Ám a nézőben nyomban felmerül a következő kérdés: vajon azért látom-e a felületet így, mert különböző elfogulatlan nézőpontból szemlélem, vagy ezek a szempontok a valóságban is megállják a helyüket, mégpedig az első kettő a bástya, a harmadik pedig a futó szemszögéből. Vajon például egy előítéletektől mentes dámajátékos is képviselni tudná-e az első két nézőpontot, s ha igen, vajon ő is olyannak látná-e a horizontális és a vertikális sorokat, mint amilyenek én? Az efféle kérdésekre valószínűleg egyáltalán nem lehet válaszolni, úgyhogy a megfigyelés fenomenológiai módszere máris meginog. Még ha a fenomenológia éppen az ilyen kérdésekre nyilvánvalóan egész sor választ kínál is.

Am a sakktábla tiszta szemlélésére tett kísérlet egészen másfajta nehézségekkel is jár. Nekem például már akkor erőszakot kellett vennem magamon, amikor fehér és fekete mezők helyett világos- és sötétbarna négyzetekről beszéltem. Ezt mindenekelőtt alapos fenomenológiai megfontolásból tettem. Érvem a következő: a sakkjátékban van egy egyezmény, miszerint a tábla fehér és fekete mezőkre van felosztva, függetlenül attól, hogy az adott esetben valójában milyen színű. A lényeg az, hogy a „fehérek” világosabbak legyenek, mint a „feketék”. Egy másik egyezmény lehetővé teszi, hogy mezőkről beszéljünk. E konvenciókat én szabályszerűen elfelejtettem, és most meglepetten látom, hogy a tábla világos- és sötétbarna négyzetekre van felosztva. Ez tény, sakkozás közben mégis elsikkad. De nyomban újabb megfontolások merülnek fel: milyen joggal beszélek én világos- és sötétbarna négyzetek „tényéről”? Vajon a „világosbarna” és a „sötétbarna” szavak nem konvenciók-e maguk is, melyek csak akkor érthetők, ha már megtanultuk őket, s így aztán akkor is felfogjuk értelmüket, ha más szint látunk magunk előtt, mint amire a szavak kimondója gondolt? Ami pedig a négyzetet illeti, még rosszabb a helyzet. Olyan fogalom ez, amely a geometriának nevezett, túlon túl konvencionális nyelvhez tartozik, ám ha az azon belül érvényes, szabatos meghatározását a sakktáblán látott jelenségekre próbálom alkalmazni, máris leszögezhetem, hogy a világos- és sötétbarna foltok ennek csak nagyon pontatlanul felelnek meg. De ahhoz, hogy ezt tudjam, még csak nem is kell igazán megfigyelnem őket. A sakktáblán látható foltok a geometriai meghatározásnak semmilyen esetben nem tudnak megfelelni, és pedig azért nem, mert a meghatározások, – ahogy ez, sajnos, közismert –, egy ideált definiálnak, egy olyat, amely a valóságban nem létezik. Ez esetben már csak azért sem, mert négyzeten sík értendő, a valóságban pedig a szó szoros értelmében vett síkok nincsenek. S egy még nyomósabb ellenvetés: a foltok csak abban az esetben hasonlítanak valamelyest négyzetekhez, ha szigorúan meghatározott nézőpontból szemléljük őket. Más szögből tekintve másnak, például a paralelogrammák valamely fajtájának mutatkoznak. Azt a látószöveget, amelyből többé-kevésbé négyzetnek látjuk őket, csak igen összetett számítások útján tudjuk kijelölni. Az

iménti leírásban én mégis spontánul, mindenféle számítás nélkül választottam épp azt. Vajon mi történt?

Nos, a sakktábla szemlélése közben sikerült ugyan többé-kevésbé megfeledkezni a sakkjátékról (bár ez is problematikus), egy egész sor más konvenciót (játékot) viszont nem tudtam elfelejteni. E sikertelenség azonban tudatosította bennem az egyébként elfeledett konvenciókat. Hirtelen tudatára ébredtem, hogy a sakktáblát egyáltalán nem tudom úgy nézni, hogy egy egész sor konvencióhoz vissza ne nyúlnék. És bizonyos, hogy nem csak olyan konvenciókról van szó, melyek hirtelen bukkantak fel a tudatomban, hanem olyanokról is, melyek kudarcaim ellenére a tudatalattimban maradtak. A közvetlen és közvetíthetetlen tapasztalás hallatlan nehézségei egyfajta szédületet keltettek bennem, olyannyira, hogy a sakktábla mint valami feneketlen mélység tátong előttem, s nem merek fölé hajolni, mert még belezuhanok. A nézőpont hiányát így egyfajta gyökértelenségként élem meg, akár ha épp kicsúszott volna a talaj a lábam alól. A különös az, hogy mindezt nem valamiféle elméleti úton következtetek, hanem nagyon is konkrétan érzem. Ezt az élményt akár konkrét ontológiai* szédületnek is nevezhetnénk.

Rádásul mindez a táblán sorakozó bábok vizsgálatához képest még viszonylag egyszerűnek mondható. Most meg kellene próbálni a táblán elhelyezett bábokról „elfogulatlanul és naivul” beszélni, – talán a színükről, alakjukról, szerkezetükről, elrendezésük módjáról, méretükről, súlyukról, esetleg anyagukról –, habár úgy sejtem, a lényegét nem tudom megragadni. Tudom, és semmiképpen sem akarnék megfeledkezni arról, miszerint a gyalognak nem az a lényege, hogy gyámoltalan pagodafigura benyomását kelti, hogy sárga színű vagy hogy fából van, hanem a benne összpontosuló lehetőségek, vagyis hogy vertikálisan lépked, átlósan üt, és bizonyos körülmények között dialektikusan királynővé tud átváltozni. Az is jellemzője, s ezt jó tudni, hogy diagonális párokban fősorakozva erős lehet, függőlegesen összetömörülve viszont leginkább tehetetlen és elveszett, kivéve azokat a szituációkat, amikor az efféle függőleges tömörülés kedvező. Sok más egyéb mellett mindezt képes vagyok az előttem álló buta fadarabban észrevenni. És ha mindezt elfelejtem, egy fadarabon kívül, nemde, szinte semmi egyebet nem látok.

És vajon mit lehetne mondani a bástyáról, – hogy a királynőről vagy a királyról már ne is beszéljünk. A bástya egyértelműen azokra a mór tornyokra emlékeztet, melyek az andalúziai sziklaparton állnak, és amelyeket a turisták olyannyira csodálnak. Erről még sok egyebet lehetne mondani, csak hogy épp ezt nem tehetjük, tudniillik nem szabad „emlékeznünk”. A dolgoknak közvetlenül kell megfogalmazódnunk, például olyasfajta formában, hogy fekete lakkozott fadarab, itt-ott megkopva. De tudom, s ezt semmiképpen sem akarnám elfelejteni, hogy a lényegi benne nem a megkopott fadarab, és bizonyára az andalúziai tornyok emléke sem, hanem az a sajátsága, hogy afféle tank módjára az egész táblán végig tud robogni, képes maga körül mindent lerombolni, s amikor leáll, erőtere néma fenyegetésként egészen a horizontig sugárzik, ám egy diagonálisan elhelyezett gyalogsor már pusztán jelenlétével is megfoszthatja minden hatalmától. Az a kevélység és brutalitás, ami a középjátékban jellemzi, fokozatosan, alig észrevehetően ravaszsgá, fufanggá alakul át: a végjátékban ott lopakodik a gyalogok körül, s megpróbálja őket hátulról elkapni. Amennyiben ez sikerrel jár, ismét eredendő karaktere érvényesül, s a gyalogok között valóságos mészárlást rendez. Mindezek mellett hősiessége nem az igazi: a végjátékban, amikor arra fanyalodik, hogy az előrerohanó gyalog útját állja, gyakran magának a királynak kell őt a védelmébe vennie. Ennyire összetett lény a bástya, s noha kevésbé látszik, mégis mindez és még sok minden más is benne rejlik. Vajon mi másnak, ha nem épp ennek kellene kiderülnie a bástya szemlélése közben?

Arról a kérdésről van tehát itt szó, hogy vajon miféle „lényeg” lát meg a lényegszemlélet, amikor a dolgokra irányul. Mint az fentebb világossá vált, a sakkjátékban több lényeg is rejlik: mihelyt eltűnik a látókörünkből az egyik, megjelenik a másik, ami rádásul épp az első szándékos elfelejtésével következik be. Amennyiben például szándékosan megfeledkezünk róla, hogy a sakk játék, észrevesszük történeti lényegét, mondjuk andalúziai vonatkozását. Ha pedig másfajta szemléletmódot választunk, akkor talán a sakk faszerúségét vesszük észre, netán annak az anyagnak az erezetét, amelyből a figurákat faragták. Azt tehát, hogy egy tárgynak mely lényegét ragadjuk meg, attól függ, hogy miként közeledünk hozzá. Más szavakkal, nem azt találjuk meg a dolgokban, amit keresünk, hanem azt, ahogyan keressük. Felfedezéseink úgy érik tetten a dolgokat, ahogyan kifejezzük őket: jellegük rajtuk és rajtuk egyaránt múlik.

Noha mindez a dolgokat fenomenológiai módszerrel vizsgáló szemlélő számára banálisnak tűnhet, mégis fennáll annak a veszélye, hogy megfeledkezik róluk. Ha például a sakktáblán elhelyezett bábok vizsgálatába kezdek, egyrészt igyekezni kell minden megszokottat elfelejteni, másrészt azonban valamennyire mégiscsak tudnom kell, hogy mit keresek. Amennyiben még sohasem sakkoztam, és a

játékot nem ismerem, eleinte természetesen nem kell elfelejtésére törekednem. Ez esetben azonban sohasem fogom észrevenni a sakknak mint játéknak a lényegét. Ha még sohasem jártam Andalúziában, és az ottani tornyokról sem tudok semmit, nem kell megpróbálnom elfelejteni, hogy a bástya azokra emlékeztet. Ez esetben azonban sohasem fogom észrevenni a sakk történeti lényegét. Amennyiben még sohasem láttam fát, s a botanikáról sem hallottam, nem kell megpróbálnom elfelejteni a sakkfigurák anyagának erezetét. De ez esetben a figurák faszerezését sem fogom észrevenni. Másként fogalmazva: ha nincs mit elfelejtenem, mert tudatlan vagyok, soha semmit nem fogok látni. Másrészt azonban, ha mint sakkozó nem próbálok meg sakk tudásomat elfelejteni, sohasem fedezem fel sem az andalúziai vonatkozást, sem pedig a faszerezést, még akkor sem, ha ez utóbbiak ismertek is számomra. Mi több, amennyiben sakkjátékosként nem próbálok meg sakk tudásomat elfelejteni, a gyalog és a bástya lényege sem fog bennem soha tudatosulni, lévén hogy elfogadom őket anélkül, hogy külön figyelmet fordítanék rájuk. A következőkről van tehát szó: csak azt fedezhetem fel, amit elfelejtettem, és azt is csak azért, hogy szándékosan törekedtem elfelejtésére. Valamilyen módon eleve tudnom kell, hogy mi az az elfeledett, amit fel akarok fedezni, hiszen csak ennek tudatában vagyok képes „pontosan”, azaz a felfedezést megelőzve felejteni. Például valamelyest tisztában kell lennem azzal, hogy a sakknak mint játéknak a lényegét akarom felfedezni, mert csak így vagyok képes épp azokat a vonatkozásokat elfelejteni, melyek folytán a játék lényege, és nem a történelmi lényeg mutatkozik meg.

Környezetem tárgyait sohasem tudom igazán egyedül szemlélni, vagyis nem lehet szó olyan helyzetről, amelyben csak én és a tárgyak volnának. Ahhoz, hogy valamit egyáltalán nézhessek, másnak is jelen kell lennie. Például annak, aki engem sakkra, történelemre vagy botanikára tanított. Ha nem lenne ez a másik, egyáltalán nem léteznének számomra a tárgyak, mivel nem látnám őket. Ebben az esetben nemcsak hogy képtelen lennék a sakkot játéknak, történelmi jelenségnek vagy fából készült produktumnak tekinteni, hanem egyáltalán észre se venném. Így aztán nem elég azt mondani, hogy folyton tárgyakkal vagyok körülvéve, hanem azt a banalitást is hozzá kell fűzni, hogy mások is mindig jelen vannak. A dolgokban tehát csak azt fedezhetem fel, amit elfelejtettem, és a felejtést másoknak köszönhetem. E megállapítást legalább kétféle módon lehet értelmezni: egyrészt jelentheti azt, hogy a dolgokban mindig a másikat is felfedezem, másrészt pedig azt, hogy újat soha nem fedezhetek fel. Mindkét értelmezési lehetőség külön figyelmet érdemel, de első helyen talán az utóbbi.

Ha a gyalog és a bástya jellegzetességeit olyan szinten tudatosítom, mint ahogy azt leírtam, az eredményt meglepetésként élem meg. Mint egy újdonságot. Meglepődésem valami ilyesmit jelent: hát tényleg ez lenne az a gyalog és az a bástya, amelyről azt hittem, hogy oly jól ismerem őket? Íme, az új a régiben. Amennyiben a szóban forgó meglepetést valakivel meg akarnám osztani, ez csak akkor lenne lehetséges, ha az illető tudna sakkozni. Csakis ilyen ember számára lesz a gyalog és a bástya szemlélése útján felismert jellegzetesség új. A sakkozni nem tudó számára e jellegzetesség se nem új, se nem régi, hanem valami olyasmi, amit az információelméletben zajnak neveznek. Mindebből ilyesfajta következtetés vonható le: ahhoz, hogy valamit újként tapasztalhassunk meg, már ismertnek kell lennie, az ismeretlent pedig nem lehet újként felfogni, mert egyáltalán nem lehet felfogni. Ilyen értelemben tehát érvényes, hogy soha nem fedezhetek fel újat: mindaz, amit újként tapasztalok, a régi újbóli felfedezése. Másrésztől azonban ugyanígy érvényes az is, hogy a régit akkor tapasztalom újként, ha ismét felfedezem. Más pedig csak akkor fedezheti fel számomra az újat, ha azt valamilyen módon már ismerem.

Mindezek ellenére tagadhatatlan, hogy a Nyugat történetét kumulatív* felfedezések jellemzik, s hogy mindig más és más értelemben vett új felfedezéséről van szó. Ezzel viszont olyasmire kell utalnom, hogy Kolumbusz azért fedezhette fel Amerikát, mert Amerikáról már tudtak. Ha nem tudtak volna róla, s ha ezt azután nem felejtették volna el, Kolumbusz nemcsak hogy nem kereshette volna, de nem is érzékelhette volna Amerikát. Egyszerűen megbotránkozott volna rajta. Az embereket mindig is az ismeretlen botránkoztatja meg, az, ami még nem jutott el a tudatukig, mint például a Kolumbusz által felfedezett indiánok kulturális játéka. E játékok igazi felfedezésére csak akkor kerülhetett sor, amikor már valamilyen módon ismertek voltak, vagyis jóval a kihalásuk után. Szemlélet, tehát empirikus tapasztalat útján csak azt lehet felfedezni és újként megélni, ami már ismert. Amennyiben az új ismeretet „feltalálásként” kellene meghatározni, azt mondhatnánk, hogy szemlélődés útján csupán olyan találmányt fedezhetünk fel, amit elfelejtettünk, majd ismét keresni kezdtük.

A fenomenológiai módszer másik lehetséges gyarlóságára, miszerint a dolgokban mindig másokat fedezünk fel, tehát nem maga a dolog jut szóhoz, hanem folyton mások hangja, a sakk szintén jó példával szolgál. A sakk olyan dolog, amellyel kapcsolatban képtelen vagyok elfelejteni, hogy egy bizonyos célra szolgál. Amennyiben mégis rákényszerítem magam, hogy ezt megtegyem, tehát úgy tekintek rá, mintha céltalan lenne, azon nyomban megszűnik sakk lenni: harminckét fadarabból és egy deszkatablából álló

véletlenszerű halmazzá válik, melynek elemei semmilyen módon nem függnek össze egymással. Ennek a halmaznak mindenekelőtt épp a cél ad formát. Azokat a dolgokat, melyek formája célmeghatározott, produktumoknak nevezzük. S mihelyt tudatosul bennem ez a bizonyos célmeghatározott forma, a produktum létrehozója is tudatossá válik számomra. Arról a másiktól van szó, aki a produktumot egy gesztussal megalkotta, olyan gesztussal, amely végső soron nekem szól. Így hát a produktumnak, például az előttem fekvő sakktáblának, végső soron az a célja, hogy a szolgálatomra legyen. Ami a sakkból mint produktumból nekem szól, nem más, mint a másik hangja.

E hang mármost olyasfélére szólít fel engem, hogy játssz velem. A cél tehát, amit a sakk szolgál, egy hozzám intézett néma parancs, és a sakk mint ilyen foglal helyet a környezetemben. Akármilyen néma is ez a parancs, elég hatékony ahhoz, hogy a sakkot ne tudjam másként, csak parancsként tudomásul venni, és egyebet ne tegyek, csupán játsszam. A sakk szemlélése közben tett felejtési kísérletem alapján arra szolgál, hogy a sakkot megszabadítsam a céljától, s hagyjam, hogy saját maga jusson szóhoz. S ami ekkor tényleg szóhoz jut, az annak a hangja, aki parancsát a sakkon keresztül hozzám intézte. Így aztán a sakk esetében azt mondhatom, – de ugyanez érvényes a kulturális termékekre általában is –, hogy a másik hozzám intézett parancsától, kulturális meghatározottságomtól annyiban szabadulok meg, amennyiben a másikat mint ezen dolog lényegét fedezem fel, s imperatívuszát indikatívusszá* változtatom. Amennyiben a kultúra tudománya az imperatívuszokat indikatívuszokká változtatván annak eszköze, hogy megszabaduljunk a kulturális meghatározottságtól, akkor a kultúrtermékek lényegszemlélete a kultúra tudományának egy szakasza. Nyilvánvalóan más a helyzet, ha környezetünk olyan dolgaival állunk szemben, melyek céltalanok, haszontalanok és értéktelenek, tehát ha az úgynevezett természeti dolgokról van szó. Az a mód, ahogyan ezeket meghatározott célra felhasználom, értékelem és természetiből kulturálissá változtatom, – mint azt a „felhasznál” szó is jelzi, – egy másik oldalt képvisel, pontosan meghatározott nézőpontot jelent. Ha a természeti dolgokat haszonelvűen nézem, akkor az már nem olyanfajta „tisztá” szemlélet, amiről itt szónak kellene lennie. Ha az ilyen dolgokat „érdek nélkül” szemlélem, akkor a másik hangja nem abban az értelemben szól belőlük, ahogy a produktumok esetében történik, hanem épp ellenkezőleg. Az ilyen dolgok mögött ugyanis csupán az értelmetlen és céltalan létezés némasága tátong. S épp ez a természet: a céltalan és értelmetlen létezés szakadéka.

S mégis szól belőlük a másik hangja, de egy egészen másféle értelemben: mint annak a valakinek a hangja, aki ugyanezt a dolgot előttem már megnézte. A dolog már valaki más látókörébe is bekerült. S ezt közvetlenül a dolog szemléléséből tudom. A dolog valamiképp magán viseli a másik tekintetét. Ha ez nem így volna, a dolog láthatatlan lenne számomra: amit látok, az alapján nem más, mint a másik tekintete. Ezt a dolgot számomra a másik tekintete tette láthatóvá, az találta meg, s ennek tudatában is vagyok, máskülönben fel sem fedezhetném. A természetben felfedezett dolgokból tehát a másik mint felfedező szól hozzám, a kulturális dolgokból pedig a dolog elkészítője is.

Az iménti értelmezés a következőképpen foglalható össze: a dolgok szemlélése közben a másikat mint felfedezőt, illetve adott esetben mint készítőjét fedezem fel, s ez az, ami nekem és másoknak is az újdonság élményét jelenti. A sakk esetében például azt a másikat fedezem fel, aki a természeti dologból játékot készített, s mindazokat, akik e felfedezést és készítményt hozzám eljuttatták. Ezenkívül, alapjában véve, semmi egyebet nem fedezek fel a sakkbán, de azáltal, hogy ezt megteszem, lehetővé válik számomra, hogy a sakkkal mint valami újdonsággal kerüljek szembe.

Nem sikerült tehát a sakkot előítéletek nélkül szemlélnem. Csupán egy sereg olyan szempontot ismertem fel, melyeket előttem már mások is felismertek, s erről annak ellenére tudok, hogy megpróbáltam megfedkezni róluk. Miközben azon fáradoztam, hogy mindazt, amit a sakkról tudok, elfelejtsem, egyéb elfeledett vonatkozásokra kezdtem emlékezni. Abbéli kísérletem, hogy magát a sakkot juttassam szóhoz, zátonyra futott, mert közben mások hangja szólalt meg. Tehát most a sakkon keresztül hirtelen mindazokat hallom, akik a környezetemben voltak, szemlélődtek és cselekedtek. Úgy tekinteni a dolgokra, mintha először látnánk őket, – olyan hatékony és termékeny módszer ez, hogy alkalmazásának csődje ellenére is sok minden más megvilágításba kerül.

Jegyzetek
diagonális – átlós
ontológia – lételmélet

kumulatív – felhalmozódó
imperatívusz, indikatívusz – felszólító mód, kijelentő
mód

Kulcsszavak: fenomenológia, hermeneutika, vallásfilozófia, etika

A filozófia és a teológia legnagyobb gondolkodói egyaránt beismerik, hogy a rossz kérdése páratlan kihívást jelent mindkét tudomány számára. Nem is ez a beismerés a lényeges, hanem az, hogyan nézünk szembe a kihívással, sőt, kudarcral: ürügynek fogjuk föl, hogy kevesebbet gondolkozzunk vagy sürgetésnek, hogy többet, sőt, másként?

A probléma azt a gondolkodásmódot teszi kérdésessé, melyet a logikai koherencia igénye határoz meg, vagyis az ellentmondásmentességre és a totális gondolatrendszerre irányuló egyidejű törekvést. Ez a gondolkodásmód uralkodik a teodíceakísérletekben, amelyek a problémát, bármennyire eltérő válaszokat adnak is rá, mind hasonló formában határozzák meg. Például a következőképpen: „hogyan állíthatjuk egyszerre ellentmondás nélkül ezt a három tételt: Isten mindenható; Isten tökéletesen jó; a rossz létezik?” A teodícea* tehát mint a koherencia védelmében folytatott küzdelem jelenik meg, válaszul arra az ellentételre, mely szerint ezek közül a kijelentések közül mindig csak kettő egyeztethető össze egymással, de mindhárom sohasem. A problémafölvetés előfeltevéseit azonban még sohasem kérdőjelezték meg, sem magát a kijelentésformát, melyben a problémát alkotó állítások megfogalmazódnak, sem a koherencia elvét, amit általános elvárás szerint a megoldásnak ki kell elégítenie.

Másfelől nem szokták figyelembe venni, hogy az említett állítások a gondolkodásnak azt az „ontoteológiai” állapotát tükrözik, melyet az elmélkedésnek csak egy előrehaladott szintjén ért el, miután a Kant előtti metafizikában a hitélet nyelve és a minden dolgok végső eredetére vonatkozó kifejtésmód összeolvadt egymással – ez legtökéletesebben a leibnizi teodíceában mutatkozik meg. Ugyancsak nem veszik figyelembe, hogy érveink nem tehetnek eleget a *gondolkodás* feladatának – annak a feladatnak, hogy Istenről gondolkozzunk és a rosszról Istenhez való viszonyában –, ameddig alárendeljük őket az ellentmondásmentesség igényének és a totális gondolatrendszer iránti előszeretetünknek.

Ahhoz, hogy bemutassuk, mennyire korlátozottan vehető csak föl a kérdés a teodícea keretei között, először föl kell mérnünk a probléma jelentőségét és összetettségét, egyfajta fenomenológiai vizsgálat alá véve a rosszra vonatkozó tapasztalatot; ezután meg kell különböztetnünk egymástól a kifejtésnek azokat a szintjeit, melyeken a rossz eredetéről folytatott elmélkedés idáig végighaladt; végül a rossz talánya által elindított gondolkodási munkát ki kell egészítenünk a cselekvés és az érzelm világába tartozó válaszokkal.

1. A rossz tapasztalása: megbélyegzés és jajkiáltás között

A rossz talánya teljes egészében annak köszönhető, hogy egyazon fogalom alá vonunk – legalábbis a zsidó–keresztény hagyományban – olyan, első megközelítésben teljességgel különálló jelenségeket, mint a *bűn*, a *szenvedés* és a *halál*. Sőt, minél következetesebben a szenvedést tekintjük vonatkoztatási pontnak, a rossz kérdése annál tisztábban különül el a bűn és a vétkeesség problémájától. Mielőtt tehát megneveznénk azt, ami az *elkövetett rossz* és az *elszenvedett rossz* jelenségeiben a közös talány mélységei felé mutat, erős hangsúlyt kell helyoznunk a kettő közötti elvi különbségekre.

Szigorú értelemben véve az *erkölcsi rossz* kifejezés – vallásos nyelven: a bűn – arra utal, ami az emberi cselekvést felelősségmegállapítás, vád és megbélyegzés alapjává teszi. A felelősségmegállapítás abban áll, hogy egy erkölcsi értékelésre alkalmas cselekvést valamely felelősségre vonható alanynak tulajdonítunk. A vád magát a cselekvést minősíti úgy, mint ami megsérti a számításba vett közösség etikai szabályrendszerét. Megbélyegzésnek azt a megrovó ítéletet nevezzük, melynek értelmében a cselekvő vétkesnek nyilvánítatik, és büntetésre érdemesnek minősül. Itt mosódik egymásba erkölcsi rossz és szenvedés, mégpedig abban a mértékben, amennyire a büntetés a ránk mért szenvedésben ölt testet.

Ugyanakkor bizonyos ellentétes vonásai a szenvedést élesen megkülönböztetik a bűntől. Szemben a felelősségmegállapítással, a szenvedésben erős hangsúlyt kap alapvetően passzív jellege: nem mi okozzuk magunknak, sújt bennünket. Innen fakad az okaiban észlelhető meglepő változatosság: az élettelen természet kíméletlensége, a test és a lélek betegsége és törékenysége, a csapás, amit szereteteink halála jelent, saját halandóságunk rémisztő kilátásai, a személyünket ért méltánytalanság érzése stb. A váddal ellentétben, ami valamely erkölcsi kihágást ró föl, a szenvedés a gyönyör puszta ellentétéként jellemezhető, mint a gyönyör negatívja, vagyis mint testi, lelki vagy szellemi épségünk csorbulása. Végül és legfőképpen a megbélyegzéssel a szenvedés a jajkiáltást szegezi szembe. Ha ugyanis a vétek hibáztathatóvá, akkor a szenvedés áldozattá teszi az embert, s a jajkiáltás épp ennek ad hangot.

Ha így áll a dolog, vajon mi az, ami mindezen föloldhatatlan ellentétek dacára is arra indítja a filozófiát és a teológiát, hogy a rosszat a bűn és a szenvedés közös gyökereként gondolják el? Először is az, hogy a két jelenség nagymértékben összegubancolódtott. Egyfelől a büntetés olyan fizikai és morális szenvedés, amely az erkölcsi rosszat követi, függetlenül attól, hogy testi fenyítésről, szabadságmegvonásról, szegényről vagy akár lelkipurdalásról van szó. Ezért van az, hogy valakinek a megbüntetését is bűnhődésnek szoktuk nevezni, ezzel a kifejezéssel hidalva át a szakadékot az elkövetett és az elszenvedett rossz között. Másfelől a szenvedés egyik fő oka az egyik ember által a másikon elkövetett erőszak: rosszat tenni voltaképpen mindig annyit tesz, mint – közvetlenül vagy közvetve – a másiknak ártani, tehát szenvedést okozni. A maga viszonyrendszerén belül szemlélve az egyik ember által elkövetett rossz a másik által elszenvedett rosszban találja meg a neki szóló választ. A jajkiáltás ezen a sérülési ponton a legélesebb, amikor az ember úgy érzi, hogy a másik ember gonoszságának lett az áldozata. Dávid zsoltárai éppúgy erről tanúskodnak, mint Marx elemzése az ember áruvá silányulásából adódó elidegenülésről.

A gonoszság kivételes misztériumához vezető úton még egy lépéssel továbbvisz bennünket az a sejtés, hogy bűn, szenvedés és halál csak különböző kifejezési formái a maga legmélyén egységes emberi állapotnak. Itt persze már ahhoz a ponthoz érkeztünk, ahol a rossz fenomenológiáját a szimbólumok és mítoszok hermeneutikája váltja föl, mivel ezek alkalmaztak elsőként nyelvi közvetítő eszközöket egy ily zavaros és néma tapasztalat kifejezésére. A rosszra vonatkozó tapasztalatban két ismérvt mutat a mélyben rejlő egység irányába. Először is az erkölcsi rossz oldalán valamely felelős tettes megnevezése választhatja csak el a sötét háttértől a vétkesség tapasztalatának világosabb területét. Ez utóbbi, legmélyebb rétegeiben, azt az érzést szólaltatja meg, hogy az embert magasabb erők csábították el, melyeket a mítosz aztán démonikus tulajdonságokkal ruház föl. Ezzel a mítosz nem tesz egyebet, mint kifejezi az embernek azt az érzését, hogy részese egy történetnek, melyben a főszereplő a mindig mindenki számára jelenvaló rossz. Ez a különös passzivitásélmény, mely szervesen hozzátartozik a rosszat-tevés fogalmához, abban nyilvánul meg a legérzékletesebben, hogy az ember vétkességében is áldozatnak érzi magát. A másik pólusról elindulva ugyanezt a határelmosódást figyelhetjük meg vétkes és áldozat fogalmi között. Léven a büntetés kiérdemeltnek tartott szenvedés, miért ne tekinthetnénk így vagy úgy minden szenvedést büntetésnek valamely vétekért, legyen az személyes vagy kollektív, ismert vagy ismeretlen? Ez a kérdésfeltevés, mely még napjaink szekularizált társadalmában is a gyászélmény igazolásául szolgál, megerősítést nyer abban a kétszeresen is demonizáló fölfogásban, mely a szenvedést és a bűnt ugyanazon ártó erők kifejeződéseként jeleníti meg. Így fest hát az a sötét háttér, ami a rosszat kivételes talánnyá tette, s amit sohasem tisztítottak meg teljesen mítikus tartalmától.

3. Gondolkodás, cselekvés, érzelem

Konklúzióképpen arra szeretném fölhívni a figyelmet, hogy a rossz problémája nem pusztán elméleti kérdés: megoldásához gondolkodás, morális és politikai értelemben vett cselekvés, valamint egyfajta érzelmi-szellemi átalakulás összhangjára van szükség.

A gondolkodás szintjén a rossz problémáját jogosan neveztük kihívásnak. Kihívás, amennyiben egyfelől kudarcra ítéli a mindig elsietett szintéziskísérleteket, másfelől rászorít, hogy többet és másként gondolkodjunk. A hajdani vizontszolgáltatás-teóriától Hegelig és Barthig* a gondolkodás egyre gazdagodott az áldozatok jajkiáltásában rejlő „miért?”-től ösztökélve. És mégis: láttuk, hogyan vallott kudarcot valamennyi korszak ontoteológiája. Ez a kudarc az utódokat sohasem a teljes kapitulációra, hanem mindig az elmélkedés logikájának finomítására bátorította. Ebből a szempontból tanulságos Hegel győzedelmes dialektikája és Barth megtört dialektikája: a talány a kezdeti nehézség, mely közel áll a feltörő jajkiáltáshoz. Az apória* a végső nehézség, melyet maga a gondolkodás munkája hozott létre. Ez a munka nem szűnt meg, csak beépült az apóriába. A cselekvéstől és a lelkiiségtől éppen azt várjuk, hogy ha megoldást nem is, de legalább olyan választ adjanak erre az apóriára, mely célul tűzi ki, hogy termékennyé tegye azt, más szóval, hogy folytassa a gondolkodás munkáját a cselekvés és az érzelem területén.

A cselekvés számára a rossz mindenekelőtt az, aminek nem szabadna léteznie, de amit le kell küzdeni. Ebben az értelemben a cselekvés megfordítja a tekintet irányát. A mítosz hatása alatt az elméleti gondolkodás kénytelen hátrafelé nézni, az eredet irányába. Honnan a rossz? – kérdi. A cselekvés által adott válasz – és nem megoldás – abban áll, hogy mit tegyünk a rossz ellen? Így a tekintetet a jövő felé fordítja az elvégzendő föladat gondolata, mely vitába száll a fölfedezésre váró eredet gondolatával.

Ne higgyük, hogy ha a rossz elleni gyakorlati küzdelemre helyezük a hangsúlyt, akkor a szenvedést újból szemünk elől veszítjük. Épp ellenkezőleg. Ami rosszat csak valaki elkövet, azt másvalaki elszenved. Rosszat tenni annyit tesz, mint másoknak szenvedést okozni. Az erőszak újra és újra

létrehozza az egységet az erkölcsi rossz és a szenvedés között. S ha ez így van, minden egyes tett, legyen az erkölcsi vagy politikai, mely csökkenti annak az erőszaknak a mennyiségét, amit az emberek egymás ellen elkövetnek, csökkenti a világban a szenvedés arányát. Töröljük el azt a szenvedést, amit emberek mérnek emberekre, s meglátjuk, mennyi szenvedés marad a világban. Bár, őszintén szólva, ezt el sem tudjuk képzelni, annyira áthatja a szenvedést az erőszak. Ez a gyakorlati válasz nem marad hatás nélkül az elmélet területén: mielőtt Istent vádoljuk, vagy valamiféle magában Istenben rejlő, démonikus őssrosszról kezdünk elmélkedni, tegyünk a rossz ellen az etika és a politika szintjén.

Azt az ellenvetést teheti valaki, hogy a gyakorlati válasz nem elégséges. Először is, az emberek által okozott szenvedés tetszőleges módon, megkülönböztetés nélkül oszlik el, így aztán megszámlálhatatlan tömegek érezhetik úgy, hogy nem szolgáltak rá. Nem veszíti el létjogosultságát az a gondolat sem, hogy vannak ártatlan áldozatok. Továbbá van más forrása is a szenvedésnek azokon az igazságtalan cselekedeteken kívül, melyeket emberek követnek el egymás ellen: természeti katasztrófák, betegségek, járványok, az öregedés és a halál. Ettől a ponttól számítva nem az lesz a kérdés: „miért?”, hanem az: „miért én?” A gyakorlati válasz már nem elégséges.

A gyakorlati választ az érzelmi válasszal egészítem ki. Ez összefüggésben van a panaszt és a jajkiáltást tápláló érzelem amaz átalakulásával, amit a filozófiai és teológiai vizsgálódások által gazdagított bölcsesség vált ki. Az ilyen átalakulás mintájául a gyászmunkát veszem, ahogy azt Freud leírta „*Gyász és melankólia*” című tanulmányában. Értelmezése szerint a gyász az a folyamat, melynek során egymás után lazulnak meg mindazok a kötődések, melyek hatására szeretetünk tárgyának az elvesztését önmagunk elvesztéseként fogjuk fel. Ez az elszakadás, amit Freud gyászmunkának nevez, szabaddá tesz bennünket újabb érzelmi befektetések számára. A bölcsességet szeretném úgy tekinteni – filozófiai és teológiai folyományaival együtt – mint lelki segítséget a gyászmunkához, melynek célja a jajkiáltás és a panasz *minőségi* megváltoztatása. Az út, amit most leírok, nem tart igényt rá, hogy kizárólagos példaként szolgáljon. Egy csupán a lehetséges útvonalak közül, melyeken a gondolkodás, a cselekvés és az érzelem egymás mellett haladhatnak.

Az első lehetőség arra, hogy az intellektuális apóriát termékennyé tegyük az, ha az általa kiváltott tudatlanságélményt a gyászmunka részévé tesszük. A túlélőknek arra a törekvése, hogy magukat hibáztassák szeretteik haláláért, vagy az áldozatok hajlandóságára, hogy önmagukat vádolják, s belemenjenek az engesztelő áldozat kegyetlen játékába, tudnunk kell így válaszolni: nem, Isten nem akarta ezt, s még kevésbé akart engem megbüntetni. A vizontszolgáltatás-elmélet kudarcát az elmélet szintjén a gyászmunka részévé kell tennünk mint a vádtól való megszabadulást: ezáltal lehull a lepel a szenvedésről, kiderül ugyanis, hogy nem szolgáltunk rá. Mondjuk ezt: nem tudom, miért; a dolgok így történnek. Van véletlen a világban: ebben rejlik a panasz átszellemítésének nullpontja.

A jajkiáltás átszellemítésének második fokozata az, amikor hagyjuk, hogy Istennel szembeni panasszá dagadjon. A Szövetségben megfogalmazott viszony, amennyiben az kölcsönös pereskedés Isten és ember között, önmagában is ennek az útnak a követésére csábít, egészen a „tiltakozásteológia” megfogalmazásáig. Ennek a tiltakozásnak a tárgya éppen az isteni „megengedés” gondolata, ami annyi teológiában szolgál kibúvóul, s amit maga Barth is megpróbál újragondolt formában megőrizni, amikor megkülönbözteti a rossz fölött már kivívott győzelmet ennek a győzelemnek a teljes megnyilvánulásától. Az Isten elleni vádaskodás itt a remény türelmetlensége. Csirája ott van a zsoltárszerző fölkiáltásában: „meddig még, Uram?”

A jajkiáltás átszellemítésének harmadik fokozata az, amikor az elmélkedés apóriájából okulva fölfedezzük, hogy az Istenben való hitnek semmi köze sincs ahhoz az igényhez, hogy megmagyarázzuk a szenvedés okát. A szenvedés csak annak számára botrány, aki Istent úgy fogja föl, mint mindenek forrását, ami jó csak a teremtésben van, beleértve a rosszal szembeni méltatlankodást, a bátorságot annak elviselésére és az áldozatok iránt föltámadó rokonszenvet. Így a rossz *ellenére* hiszünk Istenben. Hinni Istenben *annak ellenére, hogy...*: ez egyike azoknak a módszereknek, melyekkel az elméleti apóriát a gyászmunka részévé tehetjük.

A gyáson túl néhány magányos bölcs azt az utat járja, melynek végállomása a teljes lemondás magáról a panaszról. Bizonyos emberek képesekké válnak rá, hogy a szenvedésnek valamiféle nevelő és megtisztító szerepet tulajdonítsanak. De ki kell mondani, hogy ez az érzék nem tanítható: csak fölfedezni lehet vagy újrafölfedezni. Mások, akik már előbbre jutottak azon az úton, mely a panaszról való lemondáshoz vezet, kivételes vigaszt találnak abban a gondolatban, hogy Isten maga is szenved, s hogy a Szövetség, túljutván a pereskedésjellegén, akkor éri el csúcspontját, ha részesedünk Krisztusnak a fájdalmak általi megaláztatásában. A Kereszt teológiája – vagyis az a teológia, mely szerint Krisztusban maga Isten halt meg – semmi mást nem jelent a jajkiáltás ilyen értelmű átalakításán kívül. A távlati cél,

mely felé ez a bölcsesség tart, nem egyéb, mint a lemondás azokról a vágyakról, melyek sebéből a panasz világra jön: lemondás először is arról a vágyról, hogy ellenszolgáltatást kapjunk érenyeinkért, azután arról, hogy a szenvedés elkerüljön bennünket, végül lemondás a halhatatlanságvágy egy gyermekded összetevőjéről, mely a halált mint annak a negatív semminek egyik aspektusát próbálja elfogadtatni, amit Karl Barth oly gondosan megkülönböztet az agresszív semmitől. Hasonló bölcsesség követhető nyomon Jób könyvének végén, amikor arról olvasunk, hogy Jób most már képes Istent semmiért szeretni, s így eléri, hogy a Sátán elveszti az elején tett fogadást. Semmiért szeretni Istent, ez azt jelenti, hogy sikerült teljesen kilépni a viszontszolgáltatás-gondolatnak abból a köréből, melynek a jajkiáltás mindaddig rabja marad, ameddig az áldozat fölpanaszolja sorsa igazságtalanságát.

A bölcsességnek ez a célkitűzése a zsidó–keresztény nyugati kultúrában talán a buddhista bölcsesség célkitűzését újítja meg egyes pontokon, melyek pontos meghatározására egyedül a zsidó–keresztény és a buddhista gondolkodás közötti további párbeszéd lenne képes. Semmiképpen sem szeretném mereven elválasztani a bölcsességnek ezeket a magányos tapasztalatait a rossz ellen folytatott erkölcsi-politikai küzdelemtől, ami valamennyi jóakarátú embert egyesíthet. Ennek a küzdelemnek a szempontjából ezek a tapasztalatok – például az erőszakmentes ellenállás megnyilvánulásai – parabolaformában előrevetítik az embernek azt az állapotát, melyben az erőszak visszaszorításával megoldódna az igazi szenvedés talánya, *a semmire vissza nem vezethető* szenvedése.

Jegyzetek

teodícea – filozófiai érvekkel történő igazolása Isten és a megtapasztalt rossz összeegyeztethetőségének apória – megoldhatatlan probléma

Karl Barth (1886-1968) – svájci kálvinista teológus, a XX. század egyik legjelentősebb keresztény gondolkodója

KARL-OTTO APEL (1922-): A DISZKURZUSETIKA HATÁRAIN? (1986)

(részlet)

Kulcsszavak: erkölcsfilozófia, deontologikus etika, metaetika

A kommunikatív vagy diszkurzusetikának univerzál- vagy transzcendentál-pragmatikailag megalapozott kezdeményezése – amit Jürgen Habermas* és én lényegében közösen képviselünk – az 1970-es évek elején történt bevezetése óta maga mögött tudhat már néhány kritikai hangvételi vitát, amelyek hozzájárultak a kezdeményezés elmélyültebb kidolgozásához. Visszatekintve ezekre a tapasztalatokra, talán nemcsak a diszkurzusetika bírálói, hanem képviselői és védelmezői számára is helyénvalónak tűnik, hogy előtérbe helyezzük a koncepció határait firtató kérdést. Nemrégiben Habermas ebben az értelemben érvelt „*Morál és erkölcsiség: a diszkurzusetika problémái*” című előadásában a diszkurzusetika szerény önértelmezése mellett. A diszkurzusetika határait a következő szavakkal utal: „Minden deontologikus és egyúttal kognitív, formális és univerzális etika erőteljes elvonatkoztatásoknak köszönheti a maga szűk erkölcsfogalmát. Ezért először az a probléma merül föl, hogy az igazságosság kérdései esetében egyáltalában elvonatkozathatunk-e a jó élet mindenkori különös összefüggéseitől. Ha ez a probléma megoldható, akkor az a további kérdés adódik, hogy a gyakorlati észnek nem kellene-e legkésőbb az igazolt normáknak a különös szituációra történő alkalmazásakor leköszönnie egy, a mindenkori kontextusához tapadó okoskodás javára. De még ha ez a probléma megoldható is volna, akkor is fölmerül az újabb kérdés: van-e az egyetemes erkölcsnek egyáltalában kilátása arra, hogy a gyakorlatba átültessék.”

Ezek a megjegyzések valóban éles fényt vetnek a diszkurzusetika sajátosságára – ennyiben egyet is értek velük. De az analitikus metaetika Habermas által használt terminusait („deontologikus”, „kognitív”, „formális” és „univerzális”) megítélésem szerint csak a legnagyobb elővigyázatossággal szabad alkalmazni, ha nem akarjuk félreérteni a „szűk erkölcsfogalom” és „a diszkurzusetika határai” megfogalmazásokat. Ehhez saját nézőpontomból legalább néhány utalást szeretnék fűzni.

Kezdjük azzal, hogy a diszkurzusetika mint racionális megalapozási igénnyel fellépő etika valóban kognitív etika. Ez azonban nem jelenti azt, hogy félre kellene ismernie az akaratlagos döntés és a begyakorlás általi nevelés szerepét, s hogy az erény taníthatóságát kellene képviselnie. Radikálisabban meggondolva, a diszkurzusetika mint kognitív etika mindenestre ragaszkodik a jó eszméjének mint a megkövetelt eszmének ésszerű belátásához. Ennyiben a decízionizmus minden formájával szembehelyezkedik, amely ti. úgy véli, hogy az érvényességnek egy elv beláttatása általi megalapozását

egy elv (vagy maga az ész) mellett meghozott irracionális végső döntéssel kell helyettesíteni. A diszkurzusetika azonban nem állítja, hogy az elv belátható érvényességének megalapozásával a belátható elv követésére irányuló jóakaratot is szemléltetni tudná a cselekvés konkrét szituációjában. Itt, ahol az érvényesség belátásának akarat általi megerősítéséről van szó, a diszkurzusetikának – mint ahogy Kantnak is – határaként kell elismernie a szabad akaratú döntés (akár a rosszra irányuló akarat!) irracionális „misztériumát”.

A diszkurzusetika – akárcsak Kant etikája – lényegét tekintve azért formális és univerzális, mivel az emberiség posztkonvencionális* makroetikája számára nélkülözhetetlen (egyetemes)-jelv csak akkor alapozható meg, ha először is elvonatkoztatunk a szituációkkal kapcsolatos materiális normák megalapozásától (nem is szólva azokról a materiális értékekről, amelyek konstitúciója aligha gondolható el az értékelő szubjektumok szubjektív, időhöz kötött szükséglet- vagy érdekszemponyjai nélkül). A jóakarát formájára (azaz az egyes egyén beállítódására) összpontosító kanti etikával szemben a diszkurzusetika formális-eljárásos elve, amely a materiális, szituációkra vonatkozó normák megalapozását az érintettek (illetve az őket képviselők) gyakorlati vitái hatáskörébe utalja, épp emiatt megalapozza a formális elv és a materiális normák közti közvetítés mechanizmusát (ezt jelenti a diszkurzusetika elvi kétfokozatúsága).

Nem minden fönn tartás nélkül fogadhatom el a diszkurzusetika tekintetében a „deontologikus” predikátumot. Megítélésem szerint mindebből ennyi igaz: a diszkurzusetika posztkantiánus etika, s annyiban deontologikus, hogy a jó élet teloszára*, például az egyén vagy egy közösség boldogságára vonatkozó platóni-arisztotelészi, majd utilitárius kérdés elébe helyezi a mindenkitől kötelező érvénnyel elvárt kellés (*deon*) kérdését. Ezt nem azért teszi, mert lebecsüli vagy nem ismeri el az etika körébe tartozónak egy közösség jó és sikerült életének vagy javának a problémáját, hanem lényegében a következő okokból.

Először is a diszkurzusetika mint kritikai-univerzális etika nem akar dogmatikusan előre dönteni az egyének vagy közösségek boldogságteloszát illetően, hanem szabadon engedni akarja ezt a döntést. (Nem akar és nem is tud előírni az embereknek egy, az igazságosság, erény és boldogság egységének értelmében vett totális életformát, mint Platón s minden utána következő utópia szerzője, vagy pedig „a szubsztanciális erkölcsiség” szükségszerű „valóságaként” fölfogni azt, mint Hegel.) De a diszkurzusetika mint kritikai-univerzális etika nem tudja és nem is akarja elfogadni a divatos relativizmus vagy a relativista neoarisztotelianizmus szellemében a lehetséges, sikerült életformák szükségszerű pluralizmusának elismerésével egyetemben a különböző igazságosságelvek értelmében vett „erkölcsök” pluralizmusát. Sőt, a diszkurzusetika történeti visszanyúlás révén, amit a különböző életformák folytathatnak és folytatniuk is kell egymással, megmutatható, hogy konfliktus esetekben a különböző (totalitásokként ráadásul összeegyeztethetetlen) életformáknak általános érvényű, korlátozó föltételeknek kell a diszkurzusetika értelmében alárendelniük a jó élettel kapcsolatos tervezeteiket. Végül a diszkurzusetika – akárcsak Kant – nem tudja és nem is akarja szavatolni igazságosság és boldogság összeegyeztethetőségét (mint Platón az eszményi államban és Augustinus az Isten államában). Megítélésem szerint a diszkurzusetika Kanttal egyetemben csak azt ismerheti el, hogy a boldogságra való méltóság és a „legfőbb jó” értelmében vett boldogság egymásnak való megfelelése valóban „a gyakorlati ész posztulátuma”. Azt egyébiránt nem zárja ki, hogy az „okoskodó nyilvánosság” szabadjára engedett vitái síkján lelkészek, filozófusok, pszichoterapeuták, írók, sőt, még a fikciós utópiák szerzői is megkíséreljenek választ adni a jó élet célját vagy céljait firtató kérdésre.

Eddig rendben is volnánk. S ha mégis vannak fönn tartásaim a „deontologikus” címkével szemben, akkor ez azért van, mivel ez magában foglalja a jóakarát kanti értelemben vett formális etikájának sugallatát, amely teljességgel elvonatkoztat a cselekvési céloktól, illetve a következményektől (és a mellékhatásoktól). Megítélésem szerint a diszkurzusetika itt találja magát szemben a legnehezebb föladattal, mégpedig a „szándéketika” álláspontjának – melyen a kanti etika szerintem nem jutott túl – egy felelősségetika (Max Weber*) javára történő meghaladásával. Ez azonban nem lehetséges anélkül, hogy a teleológiai* gondolkodást bizonyos fokig ne vennők figyelembe már az etika formális elvében is.

E kérdések tisztázása után csak helyeselhetem Habermas következő mondatát: „Az erkölcs szűk fogalmának az erkölcsre vonatkozó elmélet szerény önértelmezésének kell megfelelnie: föladata a *moral point of view* (az erkölcsi álláspont) kifejtésére és megalapozására korlátozódik. Az erkölcsre vonatkozó elmélet tisztázza morális intuícióink egyetemes magvát, és megcáfolja az erkölcsi szkepticizmust. Egyúttal lemond minden saját, szubsztanciális hozzájárulásról. Kiténteti az akaratképzés eljárását, s ezzel helyet szorít az érintetteknek, akiknek maguknak kell választ találniuk az erkölcsi-gyakorlati kérdésekre.”

Ennek ellenére szükségesnek tűnik, hogy pontosabban minősítsük a diszkurzusetika „szerény”

önértelmezésére, valamint annak „határait” vonatkozó megfogalmazásokat, különben még önmagának az etika hagyományos kezdeményezéseivel szembeni relativizálásaként érthetnők félre őket. Megítélésem szerint azonban nincs ok ilyen önértékelésre. Inkább azt mondhatnók, értelemszerűen nem várhatjuk el többé a diszkurzusetikától, hogy magáévá tegye a hagyományos etikai koncepciók bizonyos állítólagos válaszait, ha megértettük specifikus teljesítményét – a *moral point of view* racionális, végső megalapozását, s ezzel az erkölcsi szkepticizmus és relativizmus cáfolatát.

<i>Jegyzetek:</i> telosz – cél, teleológiai – célelvű	egyetemes érvényű, előítéletmentes erkölcsi
Jürgen Habermas (1929-) – német erkölcs- és politikafilozófus	gondolkodás
posztkonvencionális – habermasi értelemben az	Max Weber (1864-1920) – a XX. század legnagyobb hatású német szociológusa

RICHARD SHUSTERMAN (1949-): PRAGMATISTA ESZTÉTIKA (1992)

Kulcsszavak: analitikus filozófia, hermeneutika, nyelvfilozófia, művészetfilozófia, interpretáció

Az interpretáció alatt (részletek)

Mivel korunk hermeneutikai fordulata nagyrészt a megalapozhatóság elutasításából ered, nem meglepő, hogy a hermeneutika univerzalizmusa mellett szülő legfontosabb érvek a tiszta tények, az abszolút és egyértelmű igazságok, valamint az elmétől független objektivitás fundacionalista* ideáinak elutasítását célozzák. Ezek ugyanis elfogadják a dolgok Isten szemével való tökéletes megragadásának lehetőségét (ahogy azok valójában léteznek), függetlenül attól, hogy mennyire eltérő módon észleljük őket. Ez olyan látást és megértést feltételez, amely mentes a javíthatóságtól, a nézőpontok sokszínűségétől és az előítéletektől, amelyeket mi készséggel elfogadunk minden interpretáció lényegi vonásaként.

Az univerzalisták helyesen járnak el, amikor elutasítják az ilyen megalapozó megértést, de téves az ebből származó konklúziójuk, amely szerint minden megértés interpretáció. Súlyos, de egyszerű tévedésük abban áll, hogy a megalapozás nélkül azonosítják az interpretatívval. Másképpen: az univerzalisták sikeresen érvelnek amellett, hogy minden megértés megalapozás nélkül való, és hogy mindig korrigálható, perspektivikus és bizonyos mértékig előítélettel terhes és prestrukturált, azaz semmilyen értelmes tapasztalat nem lehet passzív módon neutrális és érdek nélküli módon szelekció nélküli. Viszont azt a nézetet, amely szerint semmilyen megértés nem lehet megalapozó, könnyű összekeverni azzal, amely minden megértést interpretatívnak tekint. Amellett fogok érvelni, hogy a pragmatista perspektíva képes megkülönböztetni a megértést és az interpretációt anélkül, hogy ezáltal támogatón a fundacionalizmust. A pragmatizmus elismeri a nem-interpretált realitásokat, tapasztalatokat és magyarázatokat mint eleve perspektivikusakat, előítélettel terhelteket és korrigálhatókat, röviden mint nem-fundacionalista módon adottakat.

Az univerzalista érvek közül hatot megvizsgállok és részletesen fontolóra veszek. Három csoportba sorolhatjuk őket mindenfajta megértés lényegi sajátosságai alapján: korrigálhatóság, perspektivikus pluralitás és előítélet, mentális aktivitás és feldolgozás.

1. Arról, amit igazságként vagy tényként fogunk fel, gyakran kiderül, hogy tévedés, és korrekciót, revíziót, valamint új megértés révén történő helyettesítést igényel. Mi több, ez az új felfogás jellemző módon a korábbi megértés újrainterpretálásával jön létre, és a korábbi felfogást az értelmező gondolkodás segítségével kimunkált következő értelmezés nem tényként, hanem „puszta interpretációként” kezeli. Mivel bármely vélelmezett tény vagy helyes megértés felülvizsgálható vagy helyettesíthető az interpretáció segítségével, episztemológiai* státusa nem lehet különb az interpretációénál, az interpretáció pedig paradigmaticusan korrigálható és kimeríthetetlen. Olykor ezt értjük azon a kijelentésen, hogy nincsenek tények vagy igazságok, csupán interpretációk.

Mivel a megértés episztemológiaiilag nem áll az interpretáció felett, ebből az következik, hogy egyáltalán nem különbözik attól. Ezt a konklúziót az a további következtetés is megerősíti, mely szerint, ha az összes interpretáció és megértés egyaránt korrigálható, akkor minden megértés interpretáció. Mielőtt megfogalmazzuk őket, ezek a következtetések nyilvánvalóan tévesek. A belőlük származó konklúziót viszont hajlamosak vagyunk elfogadni, mivel minden korrigálható és részleges megértést interpretációnak vélünk, úgy, mintha magát az eredendő megértést soha nem lehetne átértékelni vagy kiterjeszteni, és mintha a megértésnek interpretatívnak kellene lennie ahhoz, hogy korrigálható legyen. De

miért ez a vaskalapos előfeltevés? Ennek oka hagyományosan az volt, hogy magát a megértést (rokonaihoz, az igazsághoz és a tényhez hasonlóan) a „puszta interpretációval” szemben határozták meg, mint korrigálhatatlant. Amennyiben viszont feladjuk a fundacionalizmust, lehetőségessé, sőt, szükségszerűvé válik a korrigálható megértés ideája. Amint ezt elfogadjuk, nem lesz szükség arra, hogy minden megértést szükségszerűen interpretációnak tekintsünk csupán azért, mert javítható. Amikor a hermeneutikai univerzalisták erre a következtetésre jutnak, akkor szándékuk ellenére és helytelenül az interpretálatlan megértésnek a korrigálhatatlan, megalapozó igazsággal való fundacionalista kapcsolatára támaszkodnak.

2. A hermeneutikai univerzalizmus második érve a megértés kiküszöbölhetetlenül perspektivikus jellegéből, illetve a perspektívák pluralizmusából származik. Minden megértésnek perspektivikusnak kell lennie, mivel minden gondolat és percepció intencionalitásról tanúskodik (abban a fenomenológiai értelemben, hogy valamire irányul), illetve minden intencionalitás aspektuális, vagyis tárgyát egy bizonyos módon ragadja meg. Viszont maga a perspektíva vagy aspektus fogalma azt implikálja, hogy léteznek más, lehetséges perspektívák vagy aspektusok, amelyek (Gadamerrel szólva) egy adott partikuláris* perspektíva szempontjának „horizontján” kívül esnek, így kimaradnak a „látóköréből”. Így nem létezhet egyetlen dolog egyértelmű és kizárólagos megértése sem, csak számos részleges és perspektivikus felfogása, amelyek közül egyik sem tartalmazza a totális és kizárólagos igazságot.

A hagyományos fundacionalista értelmezési keretben az interpretáció az emberi megértés részleges, perspektivikus, plurális módszereinek birodalmát jelöli, lényegileg szembeállítva valamiféle ideális megértéssel, ami a dolgokat – egyértelműen, kimerítően és abszolút módon – akként ragadja meg, amilyenek. Mivel elutasítják magának az ilyen egyértelmű és teljes megértésnek a lehetőségét és megérthetőségét, az univerzalisták azt állítják, hogy ebből következően minden megértés az interpretációra redukálódik, amely nem szükségszerűen téves vagy illegitim (hiszen nem félreértelmezés), nem reprezentálhatja a valódi megértést, mivel az perspektivikusan plurális, valamint nem szükségszerűen és egészében igaz. Ismét tudatára kell ébrednünk, hogy amint megszabadulunk a fundacionalizmus doktrínáitól, kategóriáit sem kell többé elfogadnunk. Így nem szükséges többé tagadnunk, hogy maga a valódi megértés lehet perspektivikusan részleges és plurális, következésképpen nincs okunk arra a következtetésre jutni, hogy mivel minden megértésnek perspektivikusnak kell lennie, ezért szükségképpen interpretáció.

3. Perspektivikus, ennél fogva részleges megértés alatt eddig azt értettük, hogy nem zárhat ki különböző perspektívákat és elvben mindig kiegészíthető. Viszont a részlegesség lényegileg magában foglalja az elfogultságot és az előítéletet is. A harmadik érv amellet, hogy a megértés mindig interpretáció, abból adódik, hogy mindig előítélettel terhes és sohasem neutrálisan tiszta. Ez a fundacionalista megértés elleni nietzschei, gadameri, sőt, a pragmatista támadások lényege. Minden megértés tartalmazza azt az emberi elemet, ami a megértést saját érdekei, késztetései és szükségletei szerint (és szolgálatában) prestrukturálja, melyek jelentős átfedést mutatnak, gyakran viszont eltérőek a különböző társadalmak és egyének között. Sőt, Nietzsche, Gadamer és a pragmatisták számára az a tény, hogy a megértést mindig szükségleteink és értékeink motiválják, kívánatos dolog: ez teszi ugyanis lehetővé, hogy gyarapodjunk és fennmaradjunk, és így egyáltalán megérthessünk valamit.

Abból a premisszából kiindulva, hogy „minden megértés vitathatatlanul tartalmaz valamennyi előítéletet”, és „hogy minden nézet specifikus értékektől”, illetve „korábbi elköteleződésektől függ, és ezeket manifesztálja”, már csupán egy lépés választ el attól az állásponttól, hogy minden megértés és percepció interpretáció. Ám ez az a lépés, amit egy okosabb pragmatista fél megtenni, és ahol útjai elválnak a kontinentális hermeneutika olyan nagy alakjaitól, mint Nietzsche és Gadamer. Azáltal, hogy a tiszta, visszatükröző percepció fundacionalista eszményét elutasítja, elismeri, hogy a megértés mindig motivált és előítélettel terhes, csakúgy, mint az interpretáció. Ám azon eltűnődik, hogy vajon miért tenné ez a megértést minden esetben interpretatívvá. Egyszerűen nem következik belőle, hacsak nem feltételezzük, hogy csupán az interpretáció lehet előítéletes, a megértés vagy tapasztalat viszont nem.

4. A hermeneutikai univerzalizmus negyedik érve a megértés perspektivikus részrehajlása és annak aktív folyamata közti átfedéssel kapcsolatos. Az érv úgy szól, hogy mivel minden megértés szelektív, – bizonyos dolgokra és tulajdonságokra figyel, másokra viszont nem –, ezért minden megértésnek interpretatívnak kell lennie. Az a tény, hogy a megértés (a tökéletlenség és a tudatos elfogultság értelmében egyaránt) perspektivikusan részleges, azt implikálja, hogy a megértés mindig szelektív. Egyes dolgokat hajlamosabb megragadni másoknál, és az, hogy mit ragad meg, részben a már meglévő céljaitól függ.

Ez vitathatatlannak tűnik. Amit vitatok, az az a következtetés, amely szerint a megértés (vagyis

bármely intelligens tevékenység), mivel mindig szelektív, ennél fogva mindig interpretatív. Egy ilyen konklúzióhoz szükség van arra a további premisszára, hogy minden tervszerű szelekció interpretatív gondolkodás és döntés eredménye kell legyen. Ám ez a premissza hamis. A szelekció nagy részét az észlelés és a megértés hétköznapi aktusai során automatikusan és öntudattalanul (bár értelmesen és nem mechanikusan), intelligens szokásaink alapján, bármiféle reflexió és megfontolás nélkül végezzük. Az interpretáció megszokott, hétköznapi jelentésében kétségkívül magában foglalja a tudatos gondolkodást és a szándékos reflexiót, ám nem minden intelligens és célvezérelte szelekció tudatos és megfontolt. A lépcsőn való lemenés megköveteli annak kiválasztását, hogy hogyan és hová helyezzük a lábunkat és a testünket, de egy ilyen szelekció csak abnormális feltételek fennállása esetén tartalmaz interpretációt, vagyis amikor a lépcső használata valamiért problémát jelent (pl. ha a lépcsőház szokatlanul sötét, szűk vagy kanyargós, ha eltört a bokánk, vagy ha tériszonyunk van).

Epp így hiba lenne összekeverni minden céltudatos, intelligens választást a következtetést igénylő interpretatív döntésekkel, ezért megkülönböztethetjük a (habár csak korrigálhatóan és korábbi tapasztalatok alapján) közvetlenül adott percepciót és megértést attól a megértéstől, amire csak a közvetlenül adott jelentésének interpretációja révén tehetünk szert. Ha a Santa Cruz-i tengerparton arra ébredek, hogy a szemembe tűz a nap, azonnal észlelem vagy megértem, hogy nappal van, és csak amikor homályban ébredek, akkor kell interpretálnom, hogy ez már nem az éjszaka, hanem pusztán egy sivár philadelphiai reggel.

Röviden: amellett érvelek, hogy noha minden megértés szelektív, nem minden szelektív megértés interpretatív. Ha a megértés során működő választás nem tudatos és nem is megfontolt, hanem közvetlen, akkor nincs okunk ezt a szelekciót vagy a rákövetkező megértést interpretációnak tekinteni, mivel az interpretáció általában valamiféle megfontolt vagy legalábbis tudatos gondolkodást feltételez, míg a megértés nem. Megérthetünk valamit anélkül, hogy egyáltalán gondolkodnánk rajta, ám valaminek az interpretációjához szükség van arra, hogy elgondolkodjunk róla. Ez a megkülönböztetés felidézheti Wittgenstein valamiként-látásról szóló híres diszkussziójának következtetését, ahol különbséget tesz a látás és az interpretáció között: „Az értelmezés egyfajta gondolkodás, cselekvés; a látás állapot.”

5. Wittgensteinnek ez a megjegyzése amilyen lényegretörő, annyira problematikus is egyben. Gyanús módon azt állítja, hogy bármiféle cselekedet nélkül láthatunk vagy megérthetünk, és ez a gyanú jelenti a hermeneutikai univerzalizmus mellett szóló ötödik érvet. A megértés vagy az észlelés a nietzscheiánusok, a pragmatisták, sőt még a gadameriánusok szerint is aktív. Nem passzív tükrözés, hanem aktív strukturálása annak, amivel szembetaláljuk magunkat. Valamit hallani vagy látni azelőtt, hogy megkíséreltük volna interpretálni, testi tevékenységet feltételez, bizonyos motorikus válaszokat, izom- és idegfeszültséget az érzékszerveinkben. Ha a látást és a megértést határozottan szembeállítjuk az interpretációval, mint elért „állapotot”, szemben a „valamit cselekvéssel”, az azt sugallja, hogy a megértés inkább statikus, mint aktív, és amennyiben passzív módon statikus, akkor inkább semlegesnek kell lennie, mintsem szelektívnek és strukturálónak. A hermeneutikai univerzalizmus melletti ötödik érv ennél fogva elutasítja a megértés mint passzív módon semleges, illetve az interpretáció mint aktív, strukturáló tevékenység közötti ilyen különbségtételt, és arra a következtetésre jut, hogy mivel minden megértés aktív, minden megértésnek interpretatívnak kell lennie.

Pragmatistaként teljes mértékben elfogadom azt a premisszát, hogy minden percepció és megértés magában hordozza a valamit tevést, azt viszont tagadom, hogy mindig interpretációt vonnak maguk után. Ezt a premisszát vitatom tehát: minden aktív, szelektív és strukturáló intelligencia összemosását az aktív, szelektíven strukturáló interpretáló intellektussal. A megértés aktívan strukturálhat és szelektálhat anélkül, hogy interpretálnia kellene, ahogy egy cselekvés is intelligens lehet anélkül, hogy a gondolkodás vagy az intellektus szerepet játszana benne. Ha a tengerpartra menet azt hallom, hogy szörfözésre alkalmas az idő, azonnal megértem, amit mondtak, és prereflektív módon kiválasztom és strukturálok azokat a hangokat és jelentéseket, amelyekre válaszolok. Nincs szükségem a mondottak vagy jelentésük interpretációjára. Csak akkor kellene interpretálnom őket, ha nem lennék tisztában az angol kifejezés értelmével, nem hallottam volna a szavakat, vagy azok olyan közegben hangzottak volna el, ahol nem tűntek volna helyénvalónak. Csak ha valamiféle zavar, kétely vagy össze nem illőség gátolná a megértést, akkor kellene úgy tematizálnom a kijelentést mint valamit, ami interpretációra szorul, amiről gondolkodnom kell ahhoz, hogy tisztázzam vagy megoldjam.

6. Ám éppen ezzel az állítással száll vitába a hermeneutikai univerzalizmus melletti hatodik érv, amely rávilágít arra a közvetlen kapcsolatra, amely a hermeneutikai fordulat és a nyelvi fordulat között mind a kontinentális, mind az angol-amerikai filozófiában fennáll. Az érvelés röviden a következő. Minden megértés nyelvi, mivel minden megértés (ahogy valójában minden tapasztalat) olyan fogalmakat involvál,

amelyek megkövetelik a nyelvet. Viszont a nyelvi megértés lényegében inkább önkényes, mintsem természetes jelek egyfajta dekódolása (vagy interpretációja), amelyeknek értelmes állításokra való lefordítása ebből adódóan interpretációt igényel. Egy mondat jelentésének megértéséhez, a quine-i-davidsoni* modell szerint, elengedhetetlen annak a számunkra már ismerős terminusok révén történő lefordítása vagy interpretációja (ezek lehetnek akár magának az interpretált nyelvnek vagy más, általunk jobban ismert „anyanyelvnek” a terminusai). Davidson tehát merészen azt állítja, hogy „minden esetben radikális interpretációra van szükség mások beszédének megértéséhez”, és szigorú egyenlőségjelet tesz „a gondolkodás képessége” és a „beszélni egy nyelvet” közé. A kontinentális hagyományban Gadamer ezzel egyetértésben a hermeneutika univerzális érvényét „a világ minden emberi tapasztalatának esszenciális nyelviségére” alapozza, illetve arra a nézetre, amely szerint a nyelv „maga az az interpretációs játék, amelynek mindennap részesei vagyunk”. Tehát nemcsak hogy minden megértés, de minden tapasztalat is interpretatív, mivel mindkettő kiküszöbölhetetlenül nyelvi. Erre a végkövetkeztetésre jutott Rorty, Derrida* és a hermeneutikai univerzalisták légiója.

Bár ez erősen konszenzuális álláspont, az érvelés mégsem tűnik meggyőzőnek számomra, és legalább két ponton támadható. Először is, megkérdőjelezhetjük azt az elképzelést, hogy a nyelvi megértés mindig tetszőleges jeleknek a jelentés és a szintaxis szabályai révén történő dekódolása, fordítása vagy interpretációja. A nyelvi megértésnek szerintem ez túlságosan formalisztikus és intellektualizált képe. Egyáltalán nem nyilvánvaló, hogy mindig (vagy állandóan) interpretálunk, dekódolunk vagy fordítunk annak érdekében, hogy az anyanyelvünkön hallott kódolatlan és problémamentes kijelentéseket megértsük. A hétköznapi nyelv éppen ezért tesz különbséget a közvetlen és egyszerű megértés, illetve a dekódolás, a fordítás és az interpretáció között.

A hermeneutikai univerzalizmus hívei azzal védekezhetnek, hogy ebben az esetben is interpretálnunk kell, még akkor is, ha ennek nem vagyunk tudatában, mivel nincs egyéb olyan modell, amely magyarázatot ad megértésünkre. Azonban van egy alternatív, wittgensteini elképzelés, amelyben a nyelvi megértés azon múlik, hogy képesek vagyunk-e megfelelő válaszokat adni vagy lépéseket tenni a releváns nyelvjátékban, és amely szerint erre a képességre elsősorban a szigorú nevelés révén teszünk szert. A nyelvben való jártasság nem a jelek értelmezéséhez szükséges szemiotikai* szabályok rendszerének beható ismerete, hanem (legalábbis részben) gesztusok és válaszok intelligens szokásainak széles körű birtoklása annak érdekében, hogy az adott életformában hatékonyan részt vehessünk.

Úgy vélem tehát, hogy egy esetben bizonyosan különbséget lehet tenni a nyelv megértése és interpretálása között: a reflektálatlan, de intelligens válasz begyakorolt szokása és a megértés vagy a választ lehetővé tévő átgondolt döntés között. A legtöbb németül elhangzó megnyilatkozást interpretálnom kell vagy le kell fordítanom azért, hogy megértem őket, de a legtöbb angolul elhangzó mondatot megértem interpretáció nélkül, és csak azokat értelmezem, amelyek nem világosak, vagy amelyeket nem értettem meg kielégítően.

Másodszor, ha el is fogadjuk, hogy a nyelvi megértés mindig és szükségszerűen interpretáció, abból még nem következik, hogy minden megértés interpretatív, mivel ehhez arra a további premisszára van szükség, hogy minden megértés és értelmes tapasztalat valójában nyelvi. Egy ilyen premissza viszont, legyen bár az analitikus és kontinentális filozófia nyelvi fordulatának legfontosabb dogmája, nem önevidens és nem is vitathatatlan. Kétségkívül úgy tűnik, hogy a testi tudatosságnak vagy megértésnek lehetnek olyan formái, amelyek természetüket tekintve nem nyelvek. Gyakorló táncosokként (mozgásérzékelő idegvégződéseink segítségével) megértjük egy mozdulat vagy pozitúra értelmét és helyességét azáltal, hogy gerincünkben vagy izmainkban érezzük, méghozzá anélkül, hogy lefordítanánk nyelvi terminusokra. Egy mozdulatot nem tanulhatunk vagy érthetünk meg pusztán annak révén, hogy megbeszéljük.

A megértés és tapasztalás nem nyelvi módjáról szóló érveléssel szemben már készen áll a hermeneutikai univerzalizmus képviselőinek látszólag cáfolhatatlan ellenérve. Hogyan állíthatnám, hogy egy tapasztalat nem nyelvi, amikor magában az állításban beszélnem kellett róla, és a nyelv által hivatkozom rá? Minden olyan kísérlet, amely nem nyelviként akar jellemezni vagy lingvisztikailag kifejezhetetlenként akar leírni valamit, önmagát cáfolja meg azáltal, hogy maga is lingvisztikai és nyelvileg kifejezett. Ezért bármi, amiről elmondható, hogy létezik, vagy létezése explicit módon elgondolható, az nyelvi, és annak is kell lennie. Gadamer azt állítja, hogy: „A megérthető lét – nyelv”, Derrida és Rorty pedig hasonlóképpen tagad bármilyen szövegen túli dolgot.

Ez az érvelés komoly meggyőző erővel bír, ami engem is sokáig befolyása alatt tartott. Ám újabban inkább a nyelv nélküli beszédéről szóló szofista paradoxonnak tűnik számomra, mintsem az emberi tapasztalatról és a világról szóló mély igazságnak. Igaz ugyan, hogy ha beszélni akarunk valamiről, esetleg

csupán azért, hogy létezését állítsuk vagy tagadjuk, be kell vonnunk a nyelvjátékba, vagyis valamilyen nyelvi „vízummal” vagy fogalmi-textuális identitással kell ellátnunk, még akkor is, ha ez a vízum olyan idegen vagy alacsonyabb rendű nyelvi státust biztosít a számára, mint amilyen a „kifejezhetetlen bizsergés” vagy a „nem kifejthető kép”. Ám ez csupán azt jelenti, hogy soha nem beszélhetünk (vagy gondolkodhatunk explicit módon) olyan dolgokról, amelyek valamilyen módon nem nyelvi közvetítés révén léteznek, de ez nem jelenti azt, hogy soha nem tapasztalhatjuk meg őket nem nyelvi formában, vagy hogy nem létezhetnek számunkra jelentésteli módon a nyelven kívül.

Mi, filozófusok ezt nem értjük, mert test nélküli „beszélő fejek” lévén a tapasztalat egyetlen általunk elismert formája nyelvi: gondolkodás, beszéd, írás. Azonban sem mi, sem a bennünket bevallottan alakító nyelv nem maradhatna fenn a prereflektív, nem nyelvi tapasztalat és megértés artikulálatlan háttéré nélkül. A hermeneutikai univerzalizmusnak tehát hibás az az érve, hogy mivel a nyelv az egyetlen játék a városban, az interpretáció is az. Egyaránt létezik tehát interpretálatlan nyelvi megértés és értelemmel bíró nem nyelvi tapasztalat; ezek a városnak azokban a kezelhetetlenül írástudatlan és sötéten szomatikus* kerületeiben laknak, amelyeket mi, filozófusok és irodalmárok foglalkozásunknál fogva elkerülünk és figyelmen kívül hagyunk, de nem szakmai túlélési gyakorlataink és kielégüléseink során mégis ezekre támaszkodunk. A konferenciák előadásainak befejezését követően a külvárosok kocsmáiban kötünk ki.

Jegyzetek: episztemológia – ismeretelmélet
fundacionalizmus – az emberi tudás felülvizsgálatra nem
szoruló bázishiteken alapszik
partikuláris – részlegesen érvényes
Willard Van Orman Quine (1908-2000) – amerikai
analitikus nyelv- és logikafilozófus

Donald Herbert Davidson (1917-2003) – amerikai
analitikus nyelv- és elmefilozófus
Jacques Derrida (1930-2004) – francia posztmodern
filozófus, a *dekonstrukció* elméletének kidolgozója
szemiotika – jeltudomány
szomatikus – a testre vonatkozó

RICHARD RORTY (1931-2007): PRAGMATIZMUS, PLURALIZMUS ÉS POSZTMODERNIZMUS (1998) (részletek)

Kulcsszavak: ismeretelmélet, etika, politikafilozófia, liberalizmus, neopragmatizmus

Miután annyiféle értelemben használták, a „posztmodernizmus” szó szinte teljesen elvesztette jelentését. Korábbi írásaimban többször szorgalmaztam, hogy kerüljük e kifejezést, most azonban más megközelítést választottam. Még ha a „posztmodern” túl szerteágazó jelentésű is ahhoz, hogy hasznát vehetnénk, magyarázatot igényel, miért annyira népszerű az értelmiség köreiből, miért támadt oly sok művelt embernek az az érzése, hogy az utóbbi időben minden megváltozott.

Bármennyire is különbözőek a „posztmodern” meghatározásai, legtöbbször benne van az egység elvesztésének a mozzanata. Az a tudat, hogy az utóbbi időben minden darabokra hullott, két folyamat összefonódásából eredeztethető: egyrészt összeomlott az a hagyományos teológiai-metafizikai hit, miszerint a valóság és az igazság egy, vagyis, hogy van „egy igaz leírása annak, amiként a dolgok valójában vannak”; másrészt elvesztettük abbéli hitünket, hogy a dolgok még jobbra fordulhatnak: hogy a történelem egyszer majd az egalitárius*, demokratikus hagyományok és intézmények megvalósulásában fog kiteljesedni. Amellett fogok érvelni, hogy az előbbi Darwinnak a származásunk kérdésére adott magyarázatával kezdődött, az utóbbi pedig az elmúlt néhány évtizedben fokozatosan sorvadt el, amikor egyértelmű lett, hogy Európa elvesztette vezető szerepét, és az emberiség társadalmi-politikai jövője előreláthatatlanná vált.

Freud híres mondása szerint Kopernikusz, Darwin és ő maga a felelősek gondolkodásunk egymást követő drámai decentralizálásáért: a Földet, az emberi fajt és tudatos énünket illetően. Ha továbbvisszük ezt a metaforát, akkor megállapíthatjuk, hogy a 19. század annak a meggyőződésnek a helyébe, miszerint a teremtett világegyetem az emberi fajért van, egy másikat állított, hogy az emberi faj végül saját kezébe veszi sorsának irányítását. Ám ez a nézet azzal a hittel párosult, hogy Európa a világ központja. Miközben a 19. századi gondolkodók a metafizikai „vigaszt” történelmi reménnyel próbálták helyettesíteni, addig századunk végének gondolkodói úgy érzik, hogy a történelem cserbenhagyta őket, s egyfajta patetikus reménytelenségben tetszelegnek.

Platón és az ortodox keresztény teológia azt tanította, hogy az ember állati és isteni részből áll. Az isteni rész többletösszetevő. Bennünk való jelenléte a bizonyosság arról, hogy létezik egy másik, magasabbrendű, szellemi világ, mely megvált minket az időtől és a véletlentől. Ez a dualisztikus felfogás

tetszetős és erőteljes. Valóban nagyon különbözünk az állatoktól, és úgy tűnt, hogy ez a különbség nem indokolható pusztán komplexitással. Könnyű volt a platonistáknak és a keresztényeknek azzal érvelniük, hogy a materialista filozófiák pusztán az embernek az állati szintre való degradálására tett kóros kísérletek.

Darwin azonban szalonképessé tette a materializmust. Az ember és az állat közti különbségről vallott nézete elfogadottá vált a művelt közönség körében. Két okból történt így. Egyfelől Darwin volt az első, aki hihető és részletes magyarázatot adott arra, hogy az élet és az intelligencia hogyan származhat a részecskék értelmetlen kavalkádjából. Másfelől Darwin evolúciós narratívája, miután részleteiben kiegészült Mendel* genetikájával és a paleontológiai* kutatásban lezajlott óriási fejlődés eredményeivel, annyira meggyőzővé vált, hogy az már valóban fenyegette a nyugati teológiai és filozófiai hagyomány egészét. Mindennek ellenére Darwin elmélete nem válhatott volna az európai értelmiségiek általánosan elfogadott nézetévé, ha befogadásához a 17. századi demokratikus forradalmak és az ipari forradalom nem készítették volna elő a talajt. Ezek a forradalmak együttesen amellet tanúskodnak, hogy az embernek hatalmában áll megváltoztatnia életének feltételeit; lehetővé tették, hogy az európaiak képesek tartsák az emberiséget arra, hogy maga alakítsa sorsát.

A régebbi korokban úgy tűnt, hogy csak egy ilyen hatalom lehet a garancia arra, hogy ne úgy éljünk, mint az állatok, vagy legalábbis arra, hogy nem szabadna úgy élnünk. A gondolkodók adottnak vették, hogy kapcsolatban állunk az istennel: vagy valamilyen isteni kegy folytán, vagy azáltal, hogy van bennünk valami közös az istennel, ami abban mutatkozik meg, hogy mi rendelkezünk azzal a többletösszetevővel, amivel az állatok nem: lélekkel vagy tudattal. Mind a Platón előtti, mind az őt követő vallásos gondolkodók úgy vélték, hogy az emberek békés együttéléséhez szükség van egy személyes istenség vagy istenségek parancsaira vagy gondviselő beavatkozásaira. A szekuláris* filozófiai tradícióban az isteni elszemélytelenedett, elvesztette akaratát és érzelmeit. De mind a teisták*, mind a világiak egyetértettek abban, hogy mi, emberek csak azért vagyunk képesek többre, mint pusztán túlélni és sokasodni, mert részesülünk valami értékesből, amiből az állatok nem. Ez az értékes többlet tesz minket képessé a kooperációra. Azért kooperálunk, mert ezt parancsolja nekünk Isten vagy valami olyasmi, mint a tiszta, nem empirikus, gyakorlati ész Kantnál.

A 19. századi Európában és Amerikában egyre többen kezdtek el azon gondolkodni, hogy vajon elődeiknél az erkölcs nem kötődött-e túlságosan az engedelmesség fogalmához – pl. a Tízparancsolatnak, a platóni „Jó”-nak vagy Kant kategorikus imperatívuszának való megfelelésként. Amikor Blake* azt írta, hogy „ha egy törvény vonatkozik az oroszlánra és az ökorre, akkor az elnyomás”, s Shelley* pedig azt, hogy a költők valójában el nem elismert törvényhozói a világnak, akkor azt a nietzschei gondolatot előlegezték meg, hogy az önmegvalósítás léphet az engedelmesség helyére. A romantikusok az antimonarchista és antiklerikális forradalmak sikerein felbuzdulván kezdték azt gondolni, hogy a valaminek való engedelmesség utáni vágy az éretlenség jele. Ezek a sikerek lehetővé tették, hogy elképzeljék az új Jeruzsálem isteni közreműködés nélkül történő felépítését, létrehozva egy olyan társadalmat, melyben a nők és a férfiak azt a tökéletes életet élik, amelyet azelőtt csak egy láthatatlan, testetlen, halál utáni paradicsomban tartottak elképzelve. Egy ilyen társadalom felé történő haladás képe – úgy is mondhatnám: egy horizontális haladása – kezdte átvenni a platóni és a dantei vertikális felemelkedés helyét. Az emberi reménység forrásaként a Történelem lépett az Isten, a Természet és az Ész helyébe.

Ezek a fejlemények lehetővé tették, hogy higgyünk abban: sok különböző, de egyformán értékes emberi élet létezhet. Kevésbé kényszerítővé tették azt az elgondolást, hogy mindennek valamilyen egység felé kell konvergálnia. A vertikális emelkedés a Sokból az Egyhez ilyen konvergenciát jelöl, míg a horizontális haladást szüntelen burjánzásként lehet elképzelni. Platóntól Hegelig a különböző emberi életformákat magától értetődően úgy tekintették, mint amelyek hierarchikusan épülnek fel. A pap felette állt a harcosnak, a bölcs a tudatlannak, a férj a feleségének, a nemes a közembernek. Ezeket a hierarchiákat úgy állították fel, hogy kiszámították az állati és az emellett többletként megjelenő igazi emberi voltunkért felelős összetevő relatív eloszlását. Úgy vélték, ez utóbbi összetevőből kevesebb van a nőkben, mint a férfiakban, a barbároknak, mint a görögökben, s ugyanígy a szolgákban kevesebb, mint a szabad embereknél, a feketékben, mint a fehérekben és így tovább. Az alávetettség és az engedelmességgel tartozás igazolásának bevett módja volt, hogy erre a többletösszetevőre, illetve a hierarchiára hivatkoztak.

Darwin után lehetővé vált úgy gondolni, hogy a természetnek nincsenek céljai. Mindebből következik, hogy az ember és az állat közötti különbség nem az „isteni többlet” meglétében keresendő, és az is, hogy az embernek kell megtalálnia az emberi élet értelmét, s nincs emberfeletti norma, amely alapján

eldöntheti, hogy bölcsen cselekedett-e. Ez utóbbi elképzelés révén válhatott a radikális pluralizmus intellektuálisan járható úttá. Hiszen ez vezetett el ahhoz a gondolathoz, mely szerint egy emberi élet, még ha keveset is jelent bármely másik emberi élet számára, attól még semmivel sem rosszabb annál. Ez utóbbi gondolat révén váltak a gondolkodók képessé arra, hogy elválasszák egymástól a társadalmi együttműködés iránti igényt (azt az igényt, hogy megegyezés szülessen – a társadalmi célokat illetően – arról, hogy mit kell tenni) attól a görögök által feltett kérdéstől, hogy „Mi a jó élet az ember számára?”

Ezek a fejlemények tették lehetővé, hogy a társadalmi szerveződés célját a szabadságban, és ne az erényben lássuk. Lehetségessé vált, hogy a platóni „egységkeresést” felváltsa a végtelen emberi változatosság értéként való felfogása. Így vált az is lehetővé, hogy az emberek a szexet ne tekintsék állatiasabbnak, alantasabbnak bármely más emberi örömforrásnál (pl. a vallásos elhivatottságnál, a filozófiai reflexiónál vagy a művészi alkotásnál stb.). A 20. században az a gondolat, hogy egy demokratikusan kormányzott köztársaság szabad polgárai vagyunk, együtt járt azzal a felfogással, hogy nem tartozik ránk, magánéletünkben miben lelik örömüket a szomszédaink.

Ez utóbbi a fő mondanivalója Mill *A szabadságról* című értekezésének is. Mill megtanulta a romantikusoktól, hogy nincs értelme a verseket, illetve az embereket egyetlen, előre felállított skála alapján osztályozni, mert az eredetiség és a hitelesség számít igazán, sokkal inkább, mint az, hogy megfeleljünk egy előzetes mércének. Így vált Mill és a többi romantikus utilitárius számára lehetségessé azt gondolni, hogy a „Mi az eredendően jó?” kérdésre az egyetlen elfogadható válasz az „emberi boldogság”; másfelől elismerhették, hogy ez a válasz nem ad semmiféle útmutatást a lehetséges emberi életek közötti választásokra vonatkozólag. Mill tudta, hogy Harriet Taylor* és az ő saját élete jobb volt, mint legtöbb kortársuké, ahogyan azt is tudta, hogy Szókratész élete jobb volt, mint egy disznóé. Ugyanakkor kész volt elismerni, hogy ezt képtelen kortársainak kielégítően bizonyítani, mint ahogy kész volt levonni azt a következtetést is, hogy a demokratikus berendezkedés nem is feltételezi, hogy egyetértés szülessen ezen életformák relatív értékét illetően.

Ezt a gondolatmenetet a pragmatizmus vitte végig, miáltal elvetette azt a felfogást, hogy az igazság a valóságnak való megfelelés. Hiszen ennek (az igazság korrespondencia-elméletének) az elvetése maga után vonja, hogy az igazság keresése nem választható el az emberi boldogság keresésétől. S azt is: nem szükséges, hogy minden igaz kijelentés illeszkedjék egy, a valóságról adott egységes és átfogó leírásba. Nietzsche és Jamest ugyanaz a kérdés foglalkoztatta: a darwini okfejtés után, mely megválaszolta, hogyan is kerültünk ide, továbbra is tartható-e az az elképzelés, mely szerint a megismerés célja az egyetlen igaz leírása annak, ahogy a dolgok valójában vannak? Nem kellene-e felváltanunk ezt azzal, hogy a megismerésnek több különböző célja is lehet – mely célokat valószínűleg kölcsönösen egymáshoz kell igazítani, de nem szükséges, hogy egy átfogó szintézisbe foglaljuk. Nem tekinthetnénk-e az igaz meggyőződésekét úgy, mint az emberi cselekvés megbízható útmutatóit, s nem pedig, mint pontos reprezentációit valami nem-emberinek? Abból az utilitárius állításból, miszerint nincs más célunk, mint az emberi boldogság, és hogy bármely isteni parancs vagy filozófiai elv csak annyiban rendelkezik morális erővel, amennyiben hozzájárul e cél eléréséhez – egyenesen következik az a pragmatista állítás, mely szerint az igazság utáni vágyunk nem élvezhet elsőbbséget a boldogság utáni vágyunkkal szemben.

A „filozófiai pluralizmus” terminust abban az értelemben fogom használni, hogy az emberi életvezetés egyenlően értékes változatainak száma potenciálisan végtelen, s ezeket a változatokat nem a kiválóság mértéke szerint lehet rangsorolni, hanem csakis annak függvényében, hogy az mennyiben járul hozzá az egyének – akik az adott életmódot gyakorolják –, illetve a közösség – melyhez ezek az egyének tartoznak – boldogságához. A pluralizmusnak ez a formája mintegy bele van szőve az utilitarizmus és a pragmatizmus alapműveibe.

William James ugyanazt tette az igazságról alkotott fogalmainkkal, amit Mill tett a helyes cselekvésről alkotott fogalmainkkal. Hangoztatta, hogy a tudomány és a vallás békésen megférhet egymás mellett, amennyiben világossá tesszük, hogy a kultúra e két területe különböző célokat szolgál, és különböző célok különböző eszközöket igényelnek. Bizonyos fajta emberi életformákhoz vallási eszközök szükségesek, míg másfajta életformákhoz nem szükségesek. A tudományos eszközök számos emberi törekvés esetén haszталannak bizonyulnak, míg másoknál nagyon is hasznosak. Nietzsche, a „német pragmatista”, az igazság kérdését illetően egyetértett James-szel. Harcolt azon felfogás ellen, mely szerint amit „tudás”-nak nevezünk, bármivel is több lenne, mint egy olyan masinéria, melynek segítségével egy bizonyos faj egészségesen életben tartható. Sokat gúnyolta mind Millt, mind Darwint, mégsem habozott magáévá tenni legjobb gondolataikat. Ha olvashatta volna Jamest, valószínűleg visszhangozta volna James és Dewey jövőhöz intézett felhívásait: újfajta emberi életeknek, újfajta emberi lényeknek burjánzó sokszínűségét kell teremteni.

A posztdarwinista szellemi élet megértéséhez fontos látni, hogy a pragmatisták nem tartják elfogadhatónak az igazság korrespondencia-elméletét, mely szerint az igaz hitek pontos reprezentációi a tőlünk független valóságnak. Abban sem hisznek, hogy az emberen kívüli valóságnak van valamiféle benső lényege, melyet az embernek tisztelnie kellene. Hiszen a „valóság” és a „természet” fogalmát Nietzsche és James a környezet biologisztikus fogalmával váltották fel. A környezet, melyben mi, emberek élünk, problémákat vet föl számunkra, de a nagybetűs „Észtől” és „Természettől” eltérően, nem tartozunk neki sem tisztelettel, sem engedelmességgel. Az a dolgunk, hogy hasznosítsuk vagy alkalmazkodjunk hozzá, nem pedig az, hogy reprezentáljuk vagy valamiképpen megfeleljünk neki.

Ha elvetjük az igazság korrespondencia-elméletét, elvethetjük azt a nézetet is, mely szerint az igazság, akárcsak a valóság, egy és oszthatatlan. Ha egy igaz meggyőződés egyszerűen olyan meggyőződés, amely azáltal emelkedik ki a többi közül, hogy a jövőbeli sikeres emberi cselekvés elve, akkor talán nem szükséges az egyes meggyőződéseinket összhangba hozni az összes többi meggyőződésünkkel – nem szükséges, hogy a valóságot megkíséreljük egységesen és egészében szemlélni. Lehet, hogy – miként azt James mondta – meggyőződéseinket fakultásokra oszthatjuk, s így például szükségtelen rendszeres evolúciobiológusi munkásságunkkal összeegyeztetnünk azt, hogy misére járunk. A különböző célokhoz adott meggyőzések között csak akkor alakul ki konfliktus, mikor a társadalmi együttélés problémáira kell megoldást találni, mikor egyetértésre kell jutni arról, hogy mi a teendő. Egy politikai utópia megvalósítására való törekvés így leválik mind a vallásról, mind a tudományról. Nincs se vallási, se tudományos, sem pedig filozófiai alapja, csak utilitárius és pragmatikus. Egy liberális-demokratikus utópia – pragmatista szemszögből – nem felel meg jobban az emberi természetnek vagy egy történelmen kívül álló erkölcsi törvény parancsainak, mint a fasiszta önkényuralom. De sokkal valószínűbb, hogy nagyobb mértékű emberi boldogság teremtésére képes. A tökéletes társadalom nem egy eleve létező sztenderdnek fog megfelelni, hanem olyan művészi teljesítmény lesz, amely, mint bármely más kreatív erőfeszítés, egy hosszú és nehéz próba-szerencse folyamat eredményeképpen születik meg.

Idáig azt próbáltam bemutatni, hogy a darwinizmus, az utilitarizmus és a pragmatizmus miként járultak hozzá a pluralitásnak az egység fölé kerekedéséhez, továbbá, hogy a tradicionális teológiai-metafizikai világkép felbomlása hogyan segítette az európai gondolkodókat annak a feltevésnek az elvetésében, mely szerint létezik egyetlen és átfogó leírása annak, ahogyan a dolgok valójában vannak. A 19. századi új társadalmi remények segítették őket, hogy e hagyományos filozófiai értékek újraértelmezését véghez tudják vinni. A filozófiai pluralizmus megerősítette azt a nézetet, hogy egy tökéletes társadalom lehetővé teszi majd az egyre burjánzó emberi sokszínűséget. E század végén teljesen valószínűnek tűnt, hogy az emberiség létrehoz majd egy globális, kozmopolita, szociáldemokrata, pluralista közösséget. Egy ilyen tökéletes társadalomnak az intézményei nemcsak megszüntetnék a hagyományos egyenlőtlenségeket, hanem azt is lehetővé tennék, hogy tagjaik megvalósítsák az emberi tökéletesedésről alkotott individuális elképzeléseiket.

Most rátérnék néhány olyan kérdésre, melyek az elmúlt évtizedekben kezdték a gondolkodókat foglalkoztatni, s melyeket gyakran a „posztmodern problémáiként” emlegetnek. Ezeket az a körülmény vetette fel, hogy a liberalizmus mint egy ilyen tökéletes társadalomra való törekvés – Clifford Geertz* szavaival – maga is „kulturálisan meghatározott jelenség, mely nyugaton született, és ott tökélesedett. Az univerzalizmus, melynek a liberalizmus elkötelezettje, és melyet hirdet, nyílt konfliktusba hozta azt mind más, hasonló szándékú univerzalizmusokkal, leginkább az iszlám univerzalizmussal, mind pedig a jónak, a helyesnek és a megkérdőjelezhetetlennek alternatív leírását adó japán, indiai, afrikai, szingapúri kultúrákkal is, melyek számára az csak egy újabb kísérletnek tűnik arra, hogy a nyugati értékeket a világ többi részére ráerőszakolják – mintegy a gyarmatosítás más eszközökkel történő folytatását látják benne.”

Amit Geertz mond a liberalizmusról, az igaz annak filozófiai „partnereire” is: az utilitarizmusra és a pragmatizmusra is. A legtöbben, akik rokonszenveztek e két filozófiai áramlattal, már előzőleg úgy döntöttek, hogy kedvenc utópiájuk a Mill által *A szabadságról* című művében felvázolt liberális utópia, amelyben annak szabadságán kívül, hogy saját meggyőződéseink szerint éljünk, semmi sem marad szent, és semmi sem tilos, ami nem korlátoz másokat szabadságukban. Ha elveszítjük hitünket ebben az utópiában, akkor kétségeink támadhatnak a filozófiai pluralizmust illetően. Habár ez a partnerviszony valódi és fontos, mégis le kell szögeznünk, hogy sem az utilitarizmusból, sem a pragmatizmusból nem következik a liberalizmus melletti elkötelezettség. Ezért lehet Nietzsche éppolyan jó pragmatista, mint James, és Dosztojevszkij Nagy Inkvizitora* éppolyan jó utilitarista, mint Mill. Ugyanakkor a liberalizmus lényegében maga után vonja őket. Hiszen a romantikus utilitáriusok nem feltétlenül akarják varázstalanítani a világot, ám bizonyos, hogy varázstalanítani akarják a múltat. Így aztán sok korábban szilárdnak hitt elképzelést kell megkérdőjelezniük. A „helyesnek” és a „jónak” Mill és James által javasolt

újrdefiniálása nélkülözhetetlen ebben a folyamatban. Mivel a „jónak” és a „helyesnek” bármely nem-utilitarista definíciója azt a gondolatot fogja erősíteni, hogy van egy magasabb rendű hatalom – pl. a végső erkölcsi törvény vagy a valóság belső szerkezete –, amely elsőbbséget élvez a szabad egyének megállapodásával szemben, melyet arról kötöttek, mit kell tenni vagy miben kell hinni.

Dewey azt szerette volna, hogy ne úgy fogjuk fel a pragmatizmust, mint az igazság vagy a tudás legbensőbb természetét megértő eredményt, hanem mint az igazság és a tudás olyan felfogását, amelyet az tenne magáévá, aki összevetve a különböző társadalmi-politikai alternatívákról szerzett tapasztalatait úgy érzi, hogy legszebb reményeit a liberális utópia testesíti meg a leginkább. A pragmatistáktól nem idegen az a gondolat, hogy egy politikai teóriának úgy kellene tekintenie magát, mint a legfrissebb történelmi tapasztalatokból leszűrt, a jövőbeli cselekvésekre vonatkozó ajánlást.

De a Geertz által idézett szkeptikusok, akik azt gyanítják, hogy a liberalizmus célja egy sajátosan európai gyakorlat eredményeit olyasvalakikre ráerőszakolni, akiknek abban soha nem volt részük, valószínűleg azt fogják mondani, hogy az európai bizalom a liberalizmusban és annak filozófiai partnereiben nem más, mint abban való bizakodás, hogy Európának majd sikerül a világ többi részét saját akarata alá rendelnie. A liberalizmusba vetett feltétlen hit csak annak a kimondatlan meggyőződésnek volt az eredménye, hogy a liberalizmus győzelme elkerülhetetlen. A gyarmatosítás kezdeteitől a közelmúltig a legtöbb európai – és sok nem európai – számára nyilvánvalónak tűnt, hogy semmi sem állhat az európai intellektuális minta útjába, mint ahogy az európai kereskedelmi és katonai hatalomnak sem állhatott. S lehet, hogy a hagyományos filozófiai értékek átértékelése – az egység átalakítása pluralitássá – nem volt más, mint a filozófusok próbálkozása, hogy csatlakozzanak egy gazdaságilag és katonailag sikeres vállalkozáshoz?

Dewey válasza valahogy így szólna: az biztos, hogy a pragmatizmus és az utilitarizmus nem jutott volna messzire a gyarmatosító és imperialista sikertörténet „segítségé” nélkül. De nem az a kérdés, hogy e filozófiai nézetek népszerűsége ennek vagy annak az éppen fennálló hatalomnak a terméke-e, hanem az, hogy rendelkezik-e valaki jobb ötlettel, jobb utópiával. Mi, pragmatisták nem állítjuk, hogy a modern Európának sokkal jobb rálátása van a végső, történelmen kívül álló realitásokra. Nincs szükségünk semmiféle magasabbrendű racionalitásra. Csak gyakorlati sikereink vannak: előálltunk egy elképzeléssel arról, hogy hogyan élhetnének az emberek egyre inkább békében és egyre növekvő boldogságban, s ez ígéretesebbnek tűnik, mint bármely más eddig felvetett elképzelés.

Hogy értékelni tudjuk ezt a választ, vegyünk sorra néhányat azon okok közül, melyek alapján Európa megszűnhet az emberi nem úttörője lenni, illetve amelyek egyre valószínűtlenebbé teszik, hogy valaha is megvalósuljon a globális liberális utópia:

1. Az európai kormányzást nem lehet megvalósítani bizonyos európai életszínvonal szavatolása nélkül, ha hiányzik a középosztály és hiányoznak a polgári társadalom jól kialakított intézményei, melyeket csak egy ilyen életszínvonal tesz lehetővé. Ezek híján nem rendelkezünk megfelelően képzett és elég szabad idővel rendelkező választókkal, akik részt vehetnének a demokrácia folyamatában. Viszont túl sok ember él a földön, és túl szűkösek az erőforrások ahhoz, hogy ez az életszínvonal mindenki számára elérhető legyen.

2. A mohó és önző kleptokraták* egyre kifinomultabb módszerekkel dolgoznak. A kínai és nigériai tábornokok, valamint hasonszőrű társaik a világ más tájain tanultak a 20. századi totalitarizmusok hibáiból: rájöttek, hogy az ideológia nem fontos, gyakorlatiasnak kell lenni. Sokkal kifinomultabban és ügyesebben hazudnak, csálnak és lopnak, mint annak idején pl. a kommunista nőmenklatúrák. Vagyis a hidegháború vége semmiféle optimizmusra nem ad okot a demokrácia fejlődését illetően.

3. A liberális utópia globális méretű megvalósításához olyan világföderáció létrehozására lenne szükség, mely globális hatalmat gyakorolna. Egy ilyen föderáció létrehozásának a valószínűsége azonban sokkal kisebb, mint az ENSZ megalakulásakor (1945) volt. Régóta fennálló nemzetállamok, ex-gyarmatok és ex-föderációk szétarabolódása az évek múlásával egyre valószínűtlenebbé teszi egy „világkormány” létrehozásának a lehetőségét. Így akkor sem járnánk sikerrel, ha a technológia révén képessé is válnánk arra, hogy egyensúlyt teremtsünk a népesség és az erőforrások között. Hiszen előbb vagy utóbb néhány egyenruhás idióta a nukleáris rakéták gombjait kezdi el nyomogatni, s akkor unokáink olyanfajta antiutópiában élnek majd, amelyet a *Road Warrior* című filmben láthattunk.

Ez három elég nyomós érv ahhoz, hogy azt gondoljuk, sem a demokratikus szabadság, sem pedig a filozófiai pluralizmus nem fogja túlélni a következő évszázadot. Azonban ezen érvek közül – vagyis hogy a 19. századi európaiak álmai miért lehetnek irrelevánsak a 21. században – egyik sem indokolja, hogy kételkedjünk a liberalizmus, a pragmatizmus és az utilitarizmus felsőbbrendűségében a különféle riválisokkal szemben. Az elmúlt két évszázad során bőven szereztünk tapasztalatot arról, hogy a

különböző fajok és vallások miképpen élhetnek békésen egymás mellett. Ha most elfelejtjük ezeket a leckéket, okkal nevezhetnek minket irracionálisnak. Pragmatikus és pluralista szempontból igen észszerűnek tűnik azt állítani, hogy a világ népei irracionálisan viselkednek, amikor nem hoznak létre egy világkormányt, melynek alárendelik szuverenitásukat, s melynek átadják nukleáris arzenáljukat; a németek irracionálisan viselkedtek, amikor elfogadták Hitler ajánlatát, hogy vegyenek el mindent zsidó szomszédaitól; a szerb parasztok is irracionálisan viselkedtek, amikor elfogadták Milosevics ajánlatát, hogy fosszák ki és erőszakolják meg szomszédait, akikkel ötven évig békésen együtt éltek.

Ha a „posztmodern” filozófiai gondolkodást egy esztelen és buta kulturális relativizmussal azonosítjuk – eszerint bármilyen örültség, ami magát kultúrának nevezi, tiszteletet érdemel –, akkor én nem sok értelmét látom az ilyen gondolkodásmódnak. Azonban nem hiszem, hogy az általam „filozófiai pluralizmusnak” nevezett gondolkodásmódból bármilyen ostobaság is következne. Egyszerűen csak azért helyesebb a meggyőzés az erőszak helyett, illetve azért célszerű minden tőlünk telhetőt elkövetni annak érdekében, hogy az archaikus és primitív gondolkodású emberekkel valahogy megállapodjunk, mert az erőszak, a gúny vagy a sértés minden valószínűség szerint csökkenti az emberi boldogság mértékét.

Nem szükséges kiegészítenünk ezt az utilitárius bölcsességet azzal a gondolattal, hogy minden kultúrának van valamiféle magábanvaló, belső értéke. Tisztába kerültünk azzal, hogy hiabavaló próbálkozás lenne minden kultúrának és egyének a helyét egy hierarchikus skálán kijelölni. Ez azonban nem zárja ki azt a nyilvánvaló ténytet, hogy számos kultúra létezik, melyek nélkül sokkal jobb lenne, mint ahogy számos ilyen ember is van. Ha azt állítjuk, hogy nincs ilyen skála, s hogy mi egyszerűen csak okos állatok vagyunk, akik úgy próbáljuk növelni boldogságunkat, hogy folyamatosan újraterejük magunkat – ebből még semmi relativisztikus nem következik. A pluralizmus és a kulturális relativizmus közötti különbség ugyanaz, mint ami a gyakorlat által igazolt tolerancia és az esztelen felelőtlenség között húzódik.

Végezetül szeretnék néhány megjegyzést tenni a fogalom népszerűtlenségét illetően is. Sok filozófus kollégám a posztmodern relativizmus kifejezést úgy használja, mintha az utilitaristák, a pragmatisták és a filozófiai pluralisták mintegy általában bűnösök lennének abban, amit Julien Benda* az „írástudók árulásának” nevezett. Gyakran sugallják, ha a filozófusok egy emberként felsorakoztak volna a jó öreg teológiai-metafizikai igazságok mögé, vagy ha Jamest és Nietzschét megfojtották volna a bölcsőjükben – akkor az emberiség sorsa egészen másképp alakulhatott volna. Ahogy a keresztény fundamentalisták azt hirdetik, hogy a homoszexualitás tolerálása a civilizáció összeomlásához vezet, úgy azok, akik azt szeretnék, hogy térjünk vissza Platónhoz és Kanthoz, azt gondolják, hogy az utilitarizmus és a pragmatizmus gyengítheti intellektuális és morális kötelekeinket. Az európai demokratikus eszmék győzelme, mondják, sokkal valószínűbb lett volna, ha mi, filozófiai pluralisták, befogtuk volna a szánkat.

Azonban a fentiekben említett három érvek – arról, hogy ezek az ideálok nem győzedelmeskednek – semmi köze a filozófiai szemléletben végbement változásokhoz. Sem a népesség és az erőforrások közti arány, sem az a hatalom, melyet a modern technológia helyezett a kleptokraták kezébe, sem pedig a nemzeti kormányok provinciális „megnemalkuvása” nincs összefüggésben ezekkel a változásokkal. Csak az az archaikus és primitív hit, hogy egy sértett emberfeletti hatalom meg fogja büntetni azokat, akik nem imádják őt, csak az lát összefüggést az egységtől a pluralizmus felé történt intellektuális elmozdulás és a történelmi pesszimizmus e konkrét okai között. Ez a váltás nem ad semmiféle fogódzót, mellyel növelhetnénk társadalmi reményeinket, ám ez korántsem jelenti azt, hogy bármiféle probléma lenne ezekkel a reményekkel. Ez az utópikus társadalmi remény, a 19. századi Európa szülötte, még mindig a legnemesebb az emberi képzelet eddig feljegyzett alkotásai között.

Jegyzetek: egalitárius – egyenlőségre törekvő
Johann Gregor Mendel (1822-1884) – a „genetika atyja”, a tudományos örökléstan megalapozója
paleontológia – őslénytan
szekuláris – világi, nem vallásos
teizmus – valláshoz nem kötődő, személyes és tőkéletes
Isten létét tételező filozófiai álláspont
William Blake (1757-1827) – angol romantikus költő és festő
Percy Bysshe Shelley (1792-1822) – angol romantikus költő

Harriet Taylor Mill (1807-1858) – angol filozófus, J.S. Mill felesége
Clifford Geertz (1926-2006) – amerikai kultúranropológus
A nagy inkvizítor – Dosztojevszkij *A Karamazov testvérek* című regényében szereplő alak
kleptokrata – közpénzeket eltulajdonító politikus vagy állami tisztségviselő
Julien Benda (1867-1956) – francia író, filozófus. *Az írástudók árulása* című esszéje 1927-ben jelent meg.

Kulcsszavak: ismeretelmélet, analitikus filozófia, racionalizmus, tudományfilozófia, nyelvfilozófia, etika

Bevezetés (részlet)

Ez az értekezés egy olyan problémával foglalkozik, amely a kutatások gyakorlatilag minden területét érinti, és szintúgy jelen van a mindennapi kultúrában, nevezetesen azzal, hogy hol ér véget a megértés és az igazolás. Olyan objektív elvekben végződnek-e, melyek érvényessége független saját nézőpontunktól, vagy pedig saját – egyéni vagy közös – perspektívánkon belül érnek véget úgy, hogy végső soron még a látszólag legobjektívebb és leguniverzálisabb elvek is követőik szemszögéből és az általuk követett gyakorlatból származtatják érvényességüket és tekintélyüket? Céлом az, hogy megvizsgáljam és tisztázzam ezt a kérdést, és megpróbáljam a gondolkodás bizonyos területein megvédeni azt, amit racionalista válasznak hívok, azzal szemben, amit szubjektivistának fogok nevezni. A probléma, dióhéjban, az, hogy vajon az – egyes vagy többes szám – első személy rejlik-e mindannak a mélyén, amit mondunk vagy gondolunk.

Az ész, ha létezik ilyesmi, nem csupán közösségünk általánosan elfogadott vélekedései és szokásai ügyében szolgálhat fellebbviteli bírósággént, hanem személyes perspektívánk sajátosságainak tekintetében is. Olyasvalami ez, amit minden individuum fellelhet önmagában, ugyanakkor általános tekintélye is van. Az ész, rejtélyes módon, egyfajta lehetőséget kínál a közös vélekedéstől és az általános gyakorlattól való eltávolodásra, tehát nem pusztán az egyéniség kiemelésére – nem arra a döntésre, hogy valaki kifejezze egyéni énjét ahelyett, hogy mindenki mással együtt haladna tovább. Akárki fordul is az észhez, a tekintély olyan forrását kívánja felfedezni önmagában, amely nem egyszerűen személyes vagy társadalmi, hanem univerzális – és amelynek másokra is, akik hajlandók hallgatni rá, kényszerítő erővel kell hatnia.

Ha ezek a sorok karteziánusnak vagy egyenesen platonistának hangzanak, nem véletlen: a téma lehet régi és elcsépelet, mégis teljességgel élő ma is, részben annak elterjedtsége révén, amit én az észre vonatkozó szkepticizmusnak nevezek (ám képviselői rendszerint nem). E szkepticizmus vulgáris változata elharapódzott kultúránk gyengébb régióiban, ugyanakkor meglehetősen filozófiai támogatást is élvez. Erre a vizsgálódásra részben az irracionális mindent körülengő atmoszférája sarkallt, valamint az, hogy nem igazán tudjuk, mit lehet még mondani, miután, felfedezve a benne rejlő inkohereciát, visszautasítjuk az irracionálismust – az a kérdés ugyanis, hogy miképpen lehetséges olyasvalami, mint az ész, felvet egy valódi problémát. Hogyan lehetséges, hogy olyan élőlények, mint mi – egy olyan biológiai faj esetleges képességeivel megáldva, melynek létezése igencsak véletlenszerűnek tűnik – képesek hozzáférni az objektív gondolkodás univerzálisan érvényes módszereihez? Azért látszik ez a kérdés megválaszolhatatlannak, mert a szubjektivizmus kifinomult formái újra és újra feltűnnek a filozófiai irodalomban, mégis azt gondolom, hogy ezek nem életképeesebbek, mint a „nyers” szubjektivizmus.

Kezdjük a nyers változattal: a relativisztikus korlátozás, a „szerintem” vagy „szerintünk” majdhogynem önkéntelenné vált, és gyakran a hit vagy a módszer mély ellentétéinek értelmezésére általánosítják, úgy is, mint amelyek különböző hivatkozási kereteknek, a gyakorlat és a gondolkodás különböző formáinak vagy különböző életformáknak köszönhetőek, melyek között az ítéletalkotásnak nincs objektív lehetősége, csupán a hatalmi versengésnek. (Az a gondolat, hogy minden „konstrukció”, ugyanehhez a családnak tartozik.) Mivel minden igazolás véget ér azzal, amit azok az emberek, akik ezt az igazolást elfogadják, elfogadhatónak és további igazolásra nem szorulónak találnak, ezért úgy gondolják, hogy egyetlen konklúzió sem tarthat igényt érvényességre azon a közösségen túl, mely elfogadásával azt érvényesíti.

Az ész eszméje ezzel szemben az igazolás nem korlátozott és nem relatív módszereire hivatkozik, olyan módszerekre, amelyek megkülönböztetik az univerzálisan érvényes következtetéseket az érvénytelenektől, és amelyek a nem relatív értelemben vett igazság elérését célozzák. Ezek a módszerek kudarcot vallhatnak, de céljuk az igazság, s a racionális igazolás – még ha véget is ér valahol – nem végződhet a „szerintem” határozószóval, ha a fenti igényt fogalmazza meg.

Az észhasználat lényegi jellemzője az általánosság. Ha indokoltnak vélem, hogy valamire következtessenek vagy valamit higgyek, akarjak vagy tegyek, akkor nem lehetséges, hogy ez csupán az én számomra indok – igazolni kell, hogy bárki más ugyanezt tenné a helyemben. Ez nyitva hagyja azt a kérdést, hogy mit is jelent valaki más számára az „én helyemben lenni”. De minden olyan állítást, amely szerint az, ami számomra indok, nem indok valaki másnak, hogy ugyanarra a következtetésre jusson, további érvekkel kell alátámasztani, megmutatva, hogy az általánostól való ilyen nyilvánvaló eltérést meg lehet magyarázni olyan fogalmakban, melyek maguk általánosak. Az indokok általánossága nem azt

jelenti, hogy kizárólag azonos körülmények között működnek, hanem azt, hogy lényegében hasonló körülmények között is – és hogy mi számít lényeges hasonlóságnak vagy különbségnek, megmagyarázható az általánosságnak ugyanezen a szintjén lévő indokokkal. A cél az, hogy univerzális és kivételek nélküli elvekhez jussunk.

Az észet használni avagy érvelni annyit tesz, mint szisztematikusan gondolkodni oly módon, hogy azt, bárki kerüljön is az utamba, képes legyen helyesként felismerni. Ez az az általánosság, melyet a relativisták és a szubjektivisták tagadnak. Még ha bevezetik is az általánosság csalóka látszatát a nyelvi vagy a tudományos, illetve a politikai közösségek közötti konszenzuszfeltétel formájában, az általánosság hibás fajtájához jutnak, mivel ez peremein statisztikai s nem racionális.

A legrosszabb az, hogy a szubjektivizmus nem csupán következményektől mentes intellektuális divatcikk. Használják érvelések kisiklására vagy a mások érveléséből következő állítások leértékelésére. Ha állítjuk, hogy valami relativisztikus megszorítások nélkül igaz vagy hamis, helyes vagy téves, jó vagy rossz, azt kockáztatjuk, hogy állításunkat egy beszűkült perspektíva vagy életforma kifejeződésének tekintik és kigúnyolják, s a gúnyolódók nem pusztán azt akarják megmutatni, hogy a szóban forgó állítás elhibázott, míg valami más igaz, hanem azt, hogy semmi sem igaz, hanem ehelyett mindannyian személyes vagy kulturális perspektívánkat juttatjuk kifejezésre. Az eredmény a kortárs kultúra szellemi tunyaságának növekedése, valamint a bölcsészet- és társadalomtudományok alsóbb régióiban minden komoly érvelés összeomlása lett – hiszen senki sem akarja mások objektív érveit komolyan venni, vagy akár bármi másnak, mint első személyű kijelentésnek tekinteni. Nem fogok közvetlenül szembehelyezkedni ezen álláspont megnyilvánulásával, a háttérben mégis irritáló forrásként húzódik meg – bár nem remélem komolyan, hogy munkám hatására, melyben az ész lehetőségét vizsgálom, szemernyivel is gyengül a relativizmus divatja.

A relativizmus és a szubjektivizmus számos formája vagy önellentmondásba gabalyodik, vagy ürességbe hull – önellentmondásba, mert végső állításuk az, hogy semmi sem áll fenn, vagy ürességbe, mert arra a kijelentésre szorítkoznak, hogy bármit is mondunk vagy hiszünk, az olyasvalami, amit mondunk vagy hiszünk. Azt hiszem, hogy a szubjektivizmusnak az összes általános és a legtöbb korlátozott formája, amely nem vall kudarcot valamelyik fenti módon, eléggé nyilvánvalóan hamis.

Személyes véleményem szerint létezik olyan dolog vagy a gondolkodás olyan kategóriája, mint az ész, és hogy ez egyaránt működik az elméletben és a gyakorlatban, nem csupán a hitek, hanem a vágyak, a szándékok és a döntések kialakításában egyaránt. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy az ész valami egyedi minden egyes esetben, csupán azt, hogy az ilyen különböző dolgokról szóló gondolkodásunk bizonyos meghatározó vonatkozásai – általánosságuk, valamint az igazolás és a kritika hierarchiájában betöltött pozíciójuk révén – mind ennek eseteiként szemlélhetők. Erre mint racionalista álláspontra fogok hivatkozni. Céлом annak feltárása lesz, hogy vajon adható-e ennek plauzibilis* forma. Hogyan egyeztethető össze az általunk gondolkodással elérni kívánt eredmények feltétlen jellege azzal a ténnyel, hogy ez mégiscsak olyasvalami, amit mi csinálunk?

Minden fontosabb filozófusnak volt valami mondanivalója erről. Szimpatizálok Descartes-tal és Fregével, és megkísérlek szembeszállni az emberi ész képességeinek olyan behatárolásával, amely különbözőképpen ugyan, de megtalálható a téma hume-i, kanti és – az általános olvasat szerint – wittgensteini feldolgozásában is. Ennek változatai újabban felfedezhetők W.V. Quine-nál*, N. Goodmannél, H. Putnamnál, B. Williamsnél és R. Rortynál. A szubjektivizmus ezen formái megriadnak az emberi gondolkodás látszólag túlzott jogosítványaitól, és tartalmát hajlamosak alapjaiig összezsugorítani, amely így nem ér annyival túl rajtunk, mint amennyire látszik. Ezért legnagyobbbrészt nem az egyes filozófusok álláspontja ellen, hanem az ész objektív jogosítványait csökkentő általános tendenciával szemben fogok érvelni, ama tendencia ellen, amely számos filozófiai érvelésben megjelenik, és állandó csábítást jelent azok számára, akik értelmezni kívánják e jelenséget. Amivel szembehelyezkedem, az a szubjektivizmusnak ez a formája, vonzereje, olyan álláspont tehát, amely – lévén, hogy azok vagyunk, akik vagyunk – néha a téma egyetlen lehetséges magyarázatának tűnhet, mely mellett azonban, hitem szerint, nem lehet értelmesen érvelni.

Különbséget kell tennünk az ész objektivitásával szemben támasztott általános filozófiai kihívások, és az észhasználat egyedi példáinak mindennapos megkérdőjelezése között, mely nem teszi kérdéssé magát az észet. Az észnek – azért, hogy a kívánt tekintéllyel rendelkezessen – a gondolkodás egyik formájának vagy kategóriájának kell lennie, amelyen túl nincs már tovább hova fordulni, s amelynek érvényessége feltétlen, mivel szükségképpen felhasználják minden ellene irányuló támadásban is. Ez nem jelenti azt, hogy ne lehetne megfellebbezni bármely egyedi érvelés eredményét, hiszen könnyű hibákat véteni a következtetésben vagy teljességgel tanácstalannak lenni afelől, hogy az ész adott esetben milyen

konklúziókat enged meg számunkra. Ám mind a korrekciónak, mind a kételynek az ész további alkalmazásából kell fakadnia. Ezért különbséget tudunk tenni az egyes érvelések kritikája, illetve az ész mint olyan elleni támadások között.

Ha érvelésről volt szó, akkor eredményeinek kritikája melléfogásokat kell felfedjen a következtetésben, s ezek ugyancsak univerzális értelemben melléfogások. Akármikor támadjuk is valakinek a konklúzióját azáltal, hogy rámutatunk egy hibára az illető aritmetikájában vagy logikájában, vagy arra, hogy elmulasztott tekintetbe venni egy lehetőséget, amelyet nem zár ki a bizonyíték, vagy két olyan eset közötti lényegi eltérésre, melyeket egyneműnek kezelt, a racionális igazolás és kritika területén belül maradunk, és nem vonjuk kétségbe, hogy vitapartnerünk az objektív igazság elérésének általánosan érvényes módszerét használja. A kritika és értékelés ezen belső típusa semmiféle szubjektív tényezőt nem kapcsol be.

Másfelől létezik a kritikának egy külső formája, amely éppen azáltal ássa alá a konklúziót, hogy megkérdőjelezi alapjainak objektivitását. A kívülről érkező kihívások egyik lényeges módszere, hogy arról, amit az ész termékének mutatnak be, azt állítják, hogy egyáltalán nem következtetés eredménye – sem érvényesé, sem érvénytelené –, hanem valami más: az univerzálisnál csekélyebb érvényességű részleges, személyes vagy kulturális perspektíva kifejeződése, melyet talán szellemi önmegtévesztés folytán mesterségesen racionalizáltak vagy objektivizáltak. Valaki megtámadhatja egy állítólagos következtetés valamely lépését ezen a módon anélkül, hogy ez bármilyen kétellyel járna arra vonatkozólag, hogy ilyen típusú ész lehetséges. A „racionalizáció” általános iránya, mint például az érvelésben rejlő hibák feltárása, nem kérdőjelezi meg magának az észnek az igényeit, inkább feltételezi őket. Ebben az esetben szembeállítja a hit forrásait egy alternatív típusú alappal, amely igazolná ezen igényeket vagy bizonyítaná igazságukat.

Azonban ez a fajta diagnózis is ölthet általánosabb formát, és felhasználható filozófiai álláspont kialakítására. Az adott helyzettől függően a kritika egyaránt célozhatja e vélelmezett racionális alapú állítás diszkreditálását* teljes egészében, vagy csupán annak megmutatását, hogy ez valami más, kevésbé univerzális, ám így talán jobban megalapozott, mint amennyire racionális interpretációja révén lenne. Ez utóbbi stratégia gyakran játszik szerepet az etika alapjának részét képező ész elleni támadásban, amikor a cél nem az, hogy az etikát megfosszák illúzióitól, hanem hogy felfedjék valódi alapjait.

Másrészt az ilyen megállapítások néha nem alkalmazhatók kritikaként, sem alternatívaként, hanem csak az ész valódi mibenlétének – valamely egyedi kultúra vagy életforma kontingens, ám alapvető vonásaként való – reduktív interpretációiként. A realizmus, szkepticizmus és redukcionizmus közötti szokásos lépések itt, ahogyan a filozófiában máshol is, ugyancsak fellelhetők: a redukcionizmus (az ész szubjektív és relativista újraértelmezése) úgy látszik, védelmet nyújt a szkepticizmussal szemben, ha a realizmust* (az erősen univerzalista álláspontot) túl nehéznek tűnik fenntartani. Magam, mivel az ész kérdésében realista vagyok, ezeket a reduktív „mentéseket” a szkepticizmussal ekvivalensnek tekintem; ezek a szkepticizmus olyan formái tehát, melyek annak valóságára vonatkoznak, amit én észnek nevezek. Pártfogóik ezeket másképpen írják le: úgy, mint cáfolatát annak, hogy az ész természetének általam képviselt felfogása helyes.

Legyenek bár nyíltan szkeptikusak vagy megfontoltan reduktívak, az ilyesfajta megállapítások erőteljesen támadják a platonista vagy karteziánus ideált. Irányulhatnak az állítás egy bizonyos kategóriájára – mint például a jogi, az etikai vagy a tudományos érvelésre –, vagy lehetnek általánosabbak. Egy további, elméletileg érdekesebb megkülönböztetést kell tenni a diagnózis azon típusa kapcsán, amelyet az ilyen kritika kínál arra vonatkozólag, hogy mi történik az ész címkéje alatt. Az ész a pusztán társadalmi és a pusztán személyes meghaladásának módszerét látszik kínálni. És a racionalista koncepció kritikusa, azt híven, hogy egy ilyen kettős meghaladás lehetetlen, egyaránt mondhatja azt, hogy az, amihez fordulunk, valójában az egyén társadalmi, szellemi vagy morális közössége közös gyakorlatának egy aspektusa, vagy azt, hogy az egyén személyes válaszainak egy mély, mindazonáltal individuális vonása. A feltétlen univerzális tekintély mindkét esetben megalapozatlan lenne.

Az ilyen kritika megjelenhet racionális keretek között is. Ilyenkor csupán arra mutatnak rá, hogy a konklúzióknak e szóban forgó, racionálisnak vélt igazolása valójában nem működik, s közben azt feltételezik, hogy elvileg lehetséges, hogy az efféle igazolások működjenek. Ugyanez a helyzet, amikor a kritika tárgya fokozatosan kibővül. Még az is, aki kételkedik a racionalitás követelményében, a gondolkodás egy teljes területén továbbra is általánosabb érvényességet tulajdoníthat e követelménynek, sőt, támaszkodhat rá a kritika folyamán. De tárgyalom azt a problémát is, amelyet a támadás legkiterjedtebb típusa vet fel, miszerint az univerzális alkalmazás és érvényesség semmilyen képessége nem található meg bennünk, mellyel kipróbálhatnánk és alátámaszthatnánk ítéleteinket.

Amellett fogok érvelni, hogy miközben számos esetben bizonyosan lehetséges diszkreditálni az ész objektivitására való hivatkozásokat azáltal, hogy megmutatjuk: valódi forrásaik máshol fekszenek – vágyakban, előítéletekben, esetleges és helyi szokásokban, meg nem vizsgált feltevésekben, társadalmi vagy nyelvi konvenciókban, önkéntelen emberi reakciókban stb. –, az ilyesfajta „perspektívához kötött” vagy „szűk látókörű” interpretációk előbb vagy utóbb elkerülhetetlenül érvényüket veszítik. Akár kételkedik valaki egy részleges ítélet vagy egy egész diskurzus* racionális voltában, akár nem, bizonyos szinten mindenképpen olyan ítéletekre és érvelési módszerekre kell támaszkodnia, melyek hite szerint nincsenek alávetve ugyanannak a kételynek: melyek, még ha tévesek is, valami alapvetőbbet testesítenek meg, és csak további, ugyanilyen eljárások révén tökéletesíthetők.

Mégis homályos, hogy miképpen lehetséges ez: az ész létezése és nem létezése egyaránt felveti az érthetőség problémáját. Hogy racionálisak legyünk, felelősséget kell vállalnunk gondolatainkért, miközben tagadjuk, hogy csupán saját perspektívánk pusztá kifejeződései volnának. A nehézség abban áll, hogy önmagunk olyan koncepcióját alakítsuk ki, amely értelmessé teszi ezt az állítást.

Jegyzetek: plauzibilis – elfogadható

Nelson Goodman (1906-1998), Hilary Putnam (1926-) –
amerikai analitikus filozófusok

Bernard Williams (1929-2003) – angol morálfilozófus
diszkreditál – valami hitelét aláássa

realizmus – ismeretelméleti álláspont, mely szerint
létezik egy elmefüggetlen világ, illetve ennek
összetevői megismerhetők az emberi elme számára
diskurzus – gondolatkör, elmélet

- APEL, KARL-OTTO: A diszkurzusetika határain?, Magyar Filozófiai Szemle, 1992/3-4
 ARISZTOTELÉSZ: Nikomakhoszi etika, Budapest, 1987
 AURELIUS AUGUSTINUS: Vallomások, Budapest, 1987
 BACON, FRANCIS: Novum Organum I. – Új Atlantisz, Budapest, 1995
 BENTHAM, JEREMY: Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás alapelveibe – In: Brit moralisták a XVIII. században (szerk. MÁRKUS GYÖRGY), Budapest, 1977
 Bevezetés a filozófiába (szerk. STEIGER KORNÉL), Budapest, 1992
 CANTERBURYI SZENT ANZELM: Filozófiai és teológiai művek I., Budapest, 2001
 COMTE, AUGUSTE: A pozitív szellem, Budapest, 1979
 DESCARTES, RENÉ: Értekezés a módszerről, Budapest, 1992
 EPIKTÉTOSZ: Kézikönyvecske, Budapest, 1978
 FEYERABEND, PAUL: A relativizmus elemei, Medvetánc, 1985/4-1986/1
 FLUSSER, VILÉM: Az ágy, Budapest, 1996
 FREUD, SIGMUND: A mindennapi élet pszichopatológiája, Budapest, é.n.
 GADAMER, HANS-GEORG: Igazság és módszer, Budapest, 1984
 Görög gondolkodók 1 (Thalészától Anaxagorászig), Budapest, 1993
 Görög gondolkodók 3 (A cinikus és a megarai filozófia), Budapest, 1994
 HAMVAS BÉLA 33 esszéje (szerk. DÚL ANTAL), Budapest, 1987
 HEGEL, G.W.F.: Előadások a világtörténet filozófiájáról, Budapest, 1979
 HEIDEGGER, MARTIN: „... költőien lakozik az ember...”, Budapest, 1994
 HUME, DAVID: Tanulmány az erkölcs alapelveiről, Budapest, 2003
 JAMES, WILLIAM: Pragmatizmus – In: Pragmatizmus (szerk. SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY), Budapest, 1981
 JASPERS, KARL: Bevezetés a filozófiába, Budapest, 1987
 KANT, IMMANUEL: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája, Budapest, 1991
 KIERKEGAARD, SØREN: Vagy-vagy, Budapest, 1978
 KIERKEGAARD, SØREN: A halálos betegség, Budapest, 1993
 KUHN, THOMAS: A tudományos forradalmak szerkezete, Budapest, 2000
 LEIBNIZ G.W. válogatott filozófiai írásai, Budapest, 1986
 LOCKE, JOHN: Értekezés az emberi értelemről, Budapest, 2003
 MACHIAVELLI, NICCOLO művei I-II., Budapest, 1978
 MILL, JOHN STUART: A szabadságról – Haszonelvűség, Budapest, 1980
 MONTAIGNE, MICHEL DE: Esszék, Pécs, 2003
 NAGEL, THOMAS: Az utolsó szó, Budapest, 1998
 NIETZSCHE, FRIEDRICH: A vidám tudomány, Budapest, 1997
 PASCAL, BLAISE: Gondolatok, Budapest, 1983
 PLATÓN: A lakoma – Phaidrosz, Budapest, 1994
 POPPER, KARL: Tudás és tudatlanság, 2000, 1996/november
 Reneszánsz etikai antológia (szerk. VAJDA MIHÁLY), Budapest, 1984
 RICOEUR, PAUL: A rossz mint filozófiai és teológiai kihívás, Magyar Filozófiai Szemle, 1997/5-6
 RORTY, RICHARD: Pragmatizmus, pluralizmus és posztmodernizmus, 2000, 2003/október
 ROUSSEAU, JEAN-JACQUES: A társadalmi szerződés, Bibliotheca, h.n., é.n.
 SADE márki: Justine avagy az erény meghurcoltatása. Budapest, 1989
 SARTRE, JEAN-PAUL: Exisztencializmus, Budapest, 1991
 SCHLICK, MORITZ: A filozófia fordulata – In: A Bécsi Kör filozófiája (szerk. ALTRICHTER FERENC), Budapest, 1972
 SCHOPENHAUER, ARTHUR: Serelem, élet, halál, Életbölcseesség, Budapest, é.n.
 SHUSTERMAN, RICHARD: Pragmatista esztétika, Budapest, 2003
Szent István király intelmei Imre herceghez – In: Árpád-kori legendák és intelmek (szerk. ÉRSZEGI GÉZA), Budapest, 1983
 VOLTAIRE: Filozófiai Ábécé, Budapest, 1983
 WITTGENSTEIN, LUDWIG: Etikai előadás, Nappali ház, 1990/1
 WITTGENSTEIN, LUDWIG: Filozófiai vizsgálódások, Budapest, 1992