**BEVEZETÉS A FILOZÓFIÁBA**

*Turgonyi Zoltán*

<<<(((olvasói megjegyzések -FÁ)))>>>

<<<(((A személy fogalmának felvetése röviden megfogalmazható. De mit értsünk „személy” alatt (és a többi definiáló fogalom alatt)? Például személy-személyiség különbségtétel, majd tovább „visszafelé”. -FÁ)))>>>

Tartalom

[ELŐSZÓ 3](#_Toc9884814)

[ELSŐ RÉSZ : A FILOZÓFIA TÁRGYA, NÉHÁNY JELLEGZETES PROBLÉMÁJA, FONTOSABB ALAPFOGALMAI ÉS RÉSZTERÜLETEI 4](#_Toc9884815)

[„A ceruza nem más, mint elektronok őrült tánca”? — avagy a létezőről és a fogalmakról 4](#_Toc9884816)

[A szubsztancia 4](#_Toc9884817)

[Anyag és forma 5](#_Toc9884818)

[A járulékok 5](#_Toc9884819)

[Elsődleges és másodlagos szubsztanciák 6](#_Toc9884820)

[Fajok és nemek. A kategóriák 6](#_Toc9884821)

[A létezők egyes szintjei között valóságos lényegi különbségek vannak 8](#_Toc9884822)

[Az ellentmondás elve 8](#_Toc9884823)

[Aktus és potencia 8](#_Toc9884824)

[Képzet és fogalom 9](#_Toc9884825)

[A meghatározás 10](#_Toc9884826)

[Nominalizmus és realizmus 10](#_Toc9884827)

[Szenzualizmus és innátizmus 11](#_Toc9884828)

[ítélet és következtetés 12](#_Toc9884829)

[A logika, az ontológia és az ismeretelmélet 12](#_Toc9884830)

[Gondolkodásunk egyik területeként választhatjuk a kétértékű logika világát, 12](#_Toc9884831)

[A görögökre visszavezethető módszeres, axiomatikus gondolkodás-technika tehát egy eszközrendszer 13](#_Toc9884832)

[<<<(((lásd az ismeretelméleti táblázatomat a megismerő és a megismerhető viszonyáról -FÁ)))>>> 13](#_Toc9884833)

[„Csak az biztos, hogy semmi se biztos"? avagy a kételyről és a bizonyosságról 13](#_Toc9884834)

[Ismereteink valóságalapja 13](#_Toc9884835)

[Igazság és sikeresség 15](#_Toc9884836)

[A józan ész 16](#_Toc9884837)

[Realizmus, szkepticizmus, idealizmus 16](#_Toc9884838)

[A szolipszizmus 17](#_Toc9884839)

[A filozófia és résztudományai 19](#_Toc9884840)

[„A társas állat”, avagy ember és társadalom 21](#_Toc9884841)

[Rész és egész 21](#_Toc9884842)

[Társadalom és kultúra 21](#_Toc9884843)

[A szocializáció 22](#_Toc9884844)

[A társadalom szerepe nyelvünk és gondolkodásunk kialakulásában 22](#_Toc9884845)

[Az ember mint értelmes és társas élőlény 24](#_Toc9884846)

[„A természet leigázása”? avagy a céltudatos tevékenységről és a természet fogalmáról 25](#_Toc9884847)

[A lélek mint az ember lényegadó formája 25](#_Toc9884848)

[Az emberi szükségletek konfliktusának lehetősége 26](#_Toc9884849)

[Az emberi természet 27](#_Toc9884850)

[Természetünk egyszerre „adott” és „feladott” 28](#_Toc9884851)

[Az erkölcsi normák alapja az emberi természet 29](#_Toc9884852)

[A boldogság és az erény 31](#_Toc9884853)

[A lelkiismeret 32](#_Toc9884854)

[Etika és metafizika kapcsolata 33](#_Toc9884855)

[Érdemes-e bekötött szemmel futballozni? — avagy még egyszer a szabadságról 33](#_Toc9884856)

[Szükségszerűség és szabadság 33](#_Toc9884857)

[Determinizmus és erkölcsi felelősség 34](#_Toc9884858)

[Szabadság-e a véletlen, a körülményektől való függetlenség és az „ok nélküliség”? 35](#_Toc9884859)

[MÁSODIK RÉSZ: A FILOZÓFIA TÖRTÉNETÉNEK FŐ ÁRAMLATAI 35](#_Toc9884860)

[Az ontológia és az ismeretelmélet kezdetei 36](#_Toc9884861)

[A milétoszi bölcselők 36](#_Toc9884862)

[Az antik etika 49](#_Toc9884863)

[Etika és metafizika 49](#_Toc9884864)

[A kereszténység 54](#_Toc9884865)

[A) A kereszténység általános jellemzése 54](#_Toc9884866)

[Kereszténység és katolicizmus 54](#_Toc9884867)

[A metafizika sorsa az újkorban 68](#_Toc9884868)

[A reneszánsz és a platonizmus 69](#_Toc9884869)

[A modern gondolkodás bizonyos jellegzetességeinek felbukkanása a reneszánszban 69](#_Toc9884870)

[A humanizmus 70](#_Toc9884871)

[A reformáció 71](#_Toc9884872)

[A deizmus 72](#_Toc9884873)

[A felvilágosodás (tág értelemben vett) racionalizmusa 73](#_Toc9884874)

[A(szoros értelemben vett) racionalizmus I. Descartes 75](#_Toc9884875)

[A(szoros értelemben vett} racionalizmus H. Kísérletek a dualizmus okozta nehézségek leküzdésére 76](#_Toc9884876)

[Brit próbálkozások a kartéziánus dualizmus feloldására 77](#_Toc9884877)

[Az empirizmus 78](#_Toc9884878)

[A racionalizmus sorsa a XVIII. századi francia filozófiában A mechanikus materializmus 80](#_Toc9884879)

[Kant 82](#_Toc9884880)

[Fichte és Schelling 83](#_Toc9884881)

[Hegel 83](#_Toc9884882)

[A pozitivizmus 85](#_Toc9884883)

[A többi metafizikaellenes irányzat 86](#_Toc9884884)

[Próbálkozások a realista metafizika régi formáinak felélesztésére vagy új formák keresésére 87](#_Toc9884885)

[A módszertani kérdések és a „filozófiáról való filozofálás” előtérbe kerülése 88](#_Toc9884886)

[Ember és társadalom az újkori filozófiában 89](#_Toc9884887)

[Egyén és világ viszonyának megváltozása 89](#_Toc9884888)

[Az újkori szemlélet és nominalista előzményei 90](#_Toc9884889)

[Természetjog és természettörvény az újkorban. A társadalmi szerződés 91](#_Toc9884890)

[A brit empirizmus szakítása a természetjoggal Az erkölcs megfosztása racionálisan vizsgálható alapjaitól 94](#_Toc9884891)

[Az emberi jogok amerikai és francia koncepciója 95](#_Toc9884892)

[Ateizmus, materializmus és erkölcs a XVI11. századi francia gondolkodásban 96](#_Toc9884893)

[Rousseau és Kant szembeszállása a hedonizmussal 97](#_Toc9884894)

[Az utilitarizmus 99](#_Toc9884895)

[A liberalizmus 100](#_Toc9884896)

[A korszakváltásra adott filozófiai válaszok főbb típusai 102](#_Toc9884897)

[A marxizmus 103](#_Toc9884898)

[Kísérletek az emberrel foglalkozó tudományok nem-pozitivista alapokra helyezésére 107](#_Toc9884899)

[Az utolsó biztos pontok megkérdőjelezése A relativizmus teljessé válása 111](#_Toc9884900)

[Az individualizmus és a relativizmus uralmának következményei 114](#_Toc9884901)

[Liberalizmus és metafizika 116](#_Toc9884902)

## ELŐSZÓ

E kötetet elsősorban középiskolai filozófia tankönyvnek szántam, de, úgy vélem, nemcsak a diákok forgathatják haszonnal, hanem mindazon „laikus” olvasók, akik érdeklődnek a bölcselet iránt. A filozófiai „tolvajnyelv" használatát a lehetséges mértékben elkerülve igyekeztem közérthetően fogalmazni, úgy azonban, hogy ezzel ne hamisítsam meg és ne egyszerűsítsem le a közölni kívánt gondolatokat.

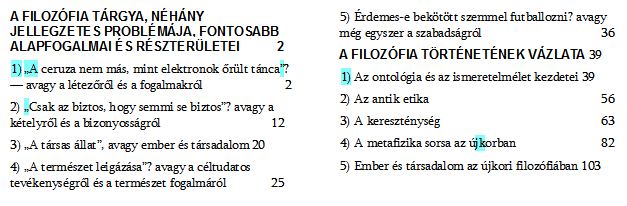
A könyv használatára vonatkozólag itt csupán egyetlen tanácsot szeretnék adni az olvasónak: az apróbetűs bekezdéseket ne tekintse átugorható szövegrészeknek! A kétféle szedés csupán arra szolgál, hogy a gondolatmenet fő vonalát elválassza azon „kitérőktől”, amelyek az előbbit fontos többletismeretekkel egészítik ki, értelmezik, egy-egy sajátos részterületét alaposabban szemügyre veszik stb., tehát korántsem feleslegesek. Az első olvasásnál kár lenne kihagyni e részeket. (Ismétléskor, a főbb összefüggések újbóli áttekintésekor persze már más a helyzet.) Ugyanez vonatkozik a lábjegyzetekre is.

Az efféle könyveket általában tárgyuk pontos meghatározásával szokás kezdeni. Ezt az utat azonban nem tartottam járhatónak. Ha a filozófia valamely köznyelvi meghatározásával kezdeném (például így: „A filozófia a világ legáltalánosabb törvényeinek tudománya.”), ez a semminél is kevesebbet mondana. Ha úgy kerülném meg e nehézséget, hogy már magát a meghatározást is filozófiai problémának nyilvánítanám (kijelentve: „Ahány filozófus, annyi filozófia-definíció.”), ezzel könnyen ama relativizmus vádját vonhatnám magamra, amelynek „fedőnevéül” napjainkban gyakran az ún. „világnézeti semlegesség” szolgál, márpedig könyvem szellemétől ennél mi sem áll távolabb. Az általam is elfogadott, már nem köznyelvi, hanem „szakmai” definíció („A filozófia a dolgok végső okait az értelem természetes fényénél vizsgáló tudomány.”) megértéséhez viszont már legalább a könyv első néhány fejezetét ismerni kell. Ezért döntöttem úgy, hogy „in médiás rés” kezdem könyvemet, amelynek tárgya fokozatosan, a filozófia különböző részterületeinek és -problémáinak megismerése során válik majd, remélhetőleg, világossá az olvasó számára. Mindezzel a kötet első része foglalkozik. A második rész a nyugati filozófia történetét foglalja össze röviden, a fejlődés fő vonalaira, legalapvetőbb tendenciáira összpontosítva a figyelmet. Igyekszik ugyan minél több adatot közölni az egyes filozófusokról is, de a teljesség igénye nélkül, mert a szélesebb összefüggéseket kívánja érzékeltetni, nem pedig egy filozófus-lexikont helyettesíteni.

A világnézeti semlegességtől való iménti elhatárolódásom talán okot adhat félreértésekre. E semlegesség lehetőségének tagadói ugyanis sokszor úgy vélik, „hinni kell valamiben”, ám azt, hogy miben, végső soron szinte mellékesnek tartják: szerintük kinek-kinek megvan a maga „hittel” választott világnézete, nem dönthető el észérvekkel, hogy ezek közül melyik az igaz, ezért mindenki kapjon a maga világnézetének megfelelő filozófiai, etikai stb. oktatást. Ez a felfogás azonban burkoltan mégis tartalmazza a relativizmust és a világnézeti semlegességet, mert tagadja, hogy objektív érvényű rangsort lehetne megállapítani az egyes világnézetek közt, s végső soron minden világnézeti választást esetlegessé tesz, megfoszt komolyságától. A legteljesebb mértékben semleges a tudomány számára legfontosabb értékkel, az igazsággal szemben. E felfogás teljesen idegen tőlem. E könyv hangsúlyozottan mindenkihez kíván szólni, abból kiindulva, hogy a filozófia a minden emberben közös természetes értelmen alapul, s szándéka szerint objektíve igaz ismereteket keres.

Könyvem bizonyára nem hibátlan, de fogyatékosságait talán menti az a körülmény, hogy járatlan úton kellett haladnom: tudomásom szerint a rendszerváltozás után a hazai szerzők közül elsőként kezdtem új filozófia tankönyv írásába. A bírálatokat, észrevételeket szívesen fogadom, és művem újabb kiadásánál igyekszem figyelembe venni.

Budapest, 1993. november Turgonyi Zoltán



# ELSŐ RÉSZ : A FILOZÓFIA TÁRGYA, NÉHÁNY JELLEGZETES PROBLÉMÁJA, FONTOSABB ALAPFOGALMAI ÉS RÉSZTERÜLETEI

## „A ceruza nem más, mint elektronok őrült tánca”? — avagy a létezőről és a fogalmakról

### A szubsztancia

A ceruza fenti meghatározása Stuart Chase amerikai társadalomtudóstól származik. Lehet, hogy van, aki első hallásra egyet is ért vele, hiszen bizonyos értelemben „tulajdonképpen” igaza van. Gondolatmenetét követve a ceruzával a papírra való írást így fejezhetnénk ki: „Elektronok őrült táncának táncoltatása elektronok őrült táncán.” Miért van az, hogy mégsem így beszélünk? Talán mert az elektronokat nem látjuk, és sokáig azt sem tudtuk, hogy léteznek? De azt sem mondjuk, hogy „itt repül ennyi és ennyi toll, csont, bőr és hús”, hanem mindezeket együtt madárnak nevezzük, holott a tollat és a bőrt (valamint, ha netán felboncoljuk a madarat, a csontokat és a húst) látjuk, s a madár „tényleg” csak „ebből van” (s persze ugyanígy „tényleg” csak molekulákból, vagy csak atomokból, vagy „tényleg” csak elektronokból és az általuk „körültáncolt” atommagokból van, s ki tudja, meddig lehetne még folytatni a sort). Hát nem azzal azonos egy dolog, „amiből van”? Miért nevezzük önkényesen a végső soron ugyanazon „részecskékre” „visszavezethető” dolgokat más-más néven? S milyen „jogcímen” húzunk önkényesen határokat az anyagi részecskék kuszán kavargó világába?

Nos, e határok azért talán mégsem annyira önkényesek. Az olyan szavakat, mint „ceruza”, „papír”, „madár”, vagy, hogy ne ragadjunk le a fenti példáknál, „ember”, „állat”, „fa”, „kő” stb., értelmesen tudom használni; ha kimondom őket, mindenki pontosan tudja, mire gondolok. (Míg ha mindezek helyett mondjuk „molekulacsoportot” emlegetnék, senki sem tudná, hogy a sok közül éppen melyikről beszélek, hiszen „végső soron” igazam lenne ugyan, de a dolgok olyan általános vonását ragadnám meg, amely a környezetünkben található minden fizikai testre igaz.) Mindennapi tevékenységem során e szavak alapján „tagolom” a valóságot, s így egészen jól „elboldogulok” benne. Kézenfekvő tehát, hogy abban az „anyaghalmazban”, amit a „ceruza” névvel jelölök, valóságosan van „valami”, ami egységbe foglalja „részecskéit” (s egyben elhatárolja azokat más, a ceruzához nem tartozó „részecskéktől”): az a tény, hogy én sikeresen használom mint egységet, arra utal, hogy valóban egységet képez. (Arra, hogy egy szó vagy fogalom „sikeres” használata miért és milyen körülmények között bizonyíthatja a szó ill. fogalom valóságos alapjának létezését, hamarosan visszatérünk.) Ez az egység több, mint a részek puszta „számtani” összege, hiszen, mint láttuk, nem is tudunk róla értelmesen beszélni, ha csak a részeit vagy csak anyagát nevezzük meg. Az ilyen önálló egységekként kezelhető konkrét, egyedi dolgokat a továbbiakban szubsztanciáknak fogjuk nevezni.

Egy-egy szubsztancia már csak azért sem azonosítható minden további nélkül alkotórészeivel, mert ez utóbbiak változhatnak: egy-egy élőlény testének anyaga például egész élete során állandóan cserélődik, mégse mondjuk bizonyos idő elteltével azt, hogy most már egy másik élőlényről van szó. A teljes változatlanság különben sem tulajdonsága minden szubsztanciának! Gondoljunk csak arra, mekkora változásokon mehet át az ember születésétől haláláig, s eközben mégis mindig ugyanannak az embernek tekintjük. A szubsztancia tehát állandóság és változás egységének tekinthető: állandó valami, aminek tulajdonságai változhatnak, miközben maga ugyanaz marad, ám történhetik vele olyan változás is, amelynek folytán megszűnik az lenni, ami addig volt (ez következik be pl. egy élőlény halálakor).

### Anyag és forma

A szubsztancia tehát nem „alkotórészei”, nem „anyaga” által az, ami, hanem formája alapján. A forma a filozófiában nem a köznapi értelemben vett „alakot” jelenti, hanem a részek bizonyos elrendeződéséből adódó „struktúrát”, „felépítést”, lényegi szerkezetet, „lételvet”, egész egyszerűen szólva a dolog „mibenlétét”, amely nem érzékelhető közvetlenül, csak fogalmilag ragadható meg. Filozófiai értelemben egy vasdarabnak nem gömbölyűsége, szögletessége vagy egyéb szemmel látható külső alakja jelenti a formáját, hanem az a tény, hogy vas; egy növény formája sem magas vagy alacsony, vékony vagy vastag stb. „növését” jelenti, hanem „lételvét”, hogy ti. környezetével anyagcserét folytat, táplálkozik, szaporodik, s mindezt helyváltoztatás nélkül teszi stb.

A környezetünkben található testi szubsztanciák formái önmagukban nem léteznek (nincs az egyes vasdaraboktól független „vasság”, az egyes lovakon „kívül” létező „lóság” stb.), hanem bizonyos mennyiségű anyaggal együtt, ennek formájaként alkotják a szubsztanciákat. Ám ez az — itt szintén filozófiai értelemben vett! — anyag („ősanyag”, matéria príma) ugyanúgy nem létezik önmagában, „tiszta” állapotban, mint a formák: lényegében nem más, mint a különböző köznapi vagy természettudományos értelemben vett anyagfajtákból gondolatilag képzett elvonatkoztatás, absztrakció. (Hiszen ha nincs formája, akkor „semmilyen”', akkor nincsenek tulajdonságai sem, márpedig minden, ami van, szükségképpen „valamilyen” is.) Bármelyik ténylegesen létező anyagfajtára gondolok, rögtön formával együtt gondolom el.

Az általam közvetlenül, érzékeim útján tapasztalt világban nincs más, mint a szubsztanciák, azaz nem létezik benne egyéb, mint a különböző konkrét formákban fennálló anyag. Ha van „legkisebb” anyagi „építőköve” a világnak (ennek eldöntése nem a filozófia, hanem a természettudomány feladata), ez sem azonosítható az anyaggal, hanem annak már egy bizonyos formáját jelenti.

Anyag és forma csak gondolatban választható szét. Ha egy szubsztancia lényegadó formája megszűnik, nem a „tiszta” anyagot, nem az „ősanyagot” kapjuk, hanem rögtön egy másik formában létező anyagot. Egy élőlény halálakor addigi (pl. „kutyaságát”, „lóságát” stb. adó) formája, amely teste anyagát szerves egységbe foglalta, megszűnik, s helyette csak egy halom bomló fehérjemolekulát találunk, de ekkor ez, ti. a „fehérjemolekulaság” lesz az új lényegi forma (persze már nem az egésznek, hanem külön-külön az egyes fehérjemolekuláknak a formája). Hasonlóképpen, ha a vizet felbontjuk oxigénre és hidrogénre, a „víz” mint forma megszűnik, de helyébe lép, külön-külön, az oxigén és a hidrogén formája. E példákból is látszik, hogy a több önálló formával bíró szubsztancia összetételéből keletkező szubsztanciának csak egy új formája van, a korábban különálló formákat mintegy „magába olvasztja”, azok „alárendelődnek” az új, egységes struktúrának, a továbbiakban egyetlen szubsztanciát alkotnak. (Noha természetesen „eredeti”, „külön” tulajdonságaiknak is részük van abban, hogy az új, egységes forma éppen olyan, amilyen; e tulajdonságok továbbra is hathatnak, hozzájárulva az új, nagyobb egység működéséhez, de most már magasabb összefüggésekbe illeszkedve, amelyek pusztán belőlük nem magyarázhatóak; láttuk, hogy a szubsztancia nem a korábban is meglévő „valamik” puszta egymásmellettisége, hanem lényegileg „több”; <<<(((a rendszer fogalma hasonló mint a részekre bontható szubsztanciáé? -FÁ)))>>> mindez persze nem zárja ki, hogy pl. egy természettudós az emberi sejtek fehérjeanyagát mint fehérjemolekulákat vizsgálja, „önmagukban” tekintve, ám filozófiai értelemben e fehérjemolekulák ilyenkor nem önálló szubsztanciák, nincs saját lényegi formájuk, hanem más molekulákkal együtt részét képezik az embernek, s az egész embert egyetlen lényegadó forma foglalja egységbe.

Az „anyag” szó más értelemben is szerepelhet a filozófiában: jelentheti azt a már megformált dolgot, amelyből lesz valami, azaz amely a változás „nyersanyaga”. így pl. egy márványtömb már eleve anyag és forma egysége (ti. az „ősanyagé” és a „márványságé”), de egyúttal a maga egészében anyaga is a belőle készítendő márványszobornak.

### A járulékok

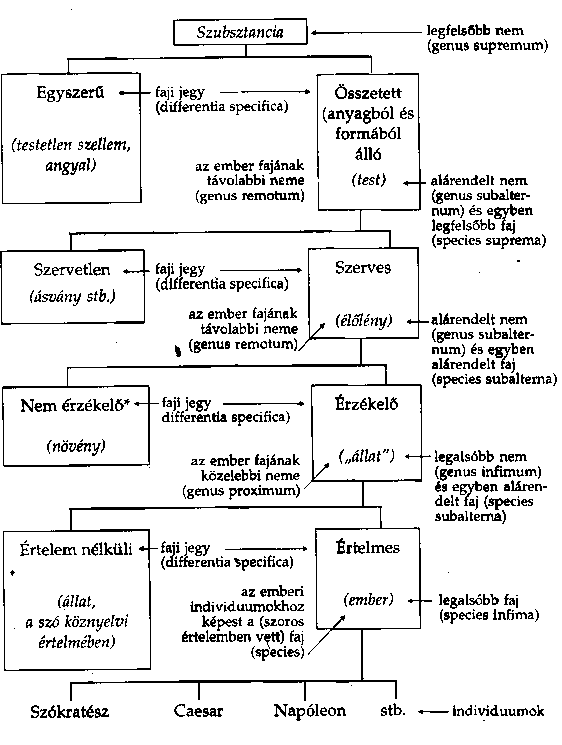
Egy szubsztancia nemcsak keletkezhetik vagy pusztulhat, azaz nemcsak a lényegadó formája változhatik meg. Érheti olyan változás is, amely a „mibenlétét” nem befolyásolja. Nyilvánvaló, hogy X.Y. akkor is ember (sőt ugyanaz az ember) marad, ha ültéből feláll, ha lefekszik, ha járkál, ha nevet, ha sír, ha szakállat növeszt, ha megöregszik stb. Ez és ez az asztal ugyanaz marad akkor is, ha átfestem, vagy ha a szoba közepéről a sarokba állítom. A szubsztancia mibenlétét nem érintő jellemzőit (pl. a minőséget, a mennyiséget, a helyzetet, a helyet, a cselekvést stb.) akcidenseknek vagy járulékoknak nevezzük, s ennek megfelelően az eddig említett **lényegadó, azaz „szubsztanciális”-forma mellett** beszélünk járulékos, „akcidentális” formákról is; ezeknek már lehet közük a hétköznapi értelemben vett „alakhoz”, így pl. a fent említett vasdarabnak lehet gömb, kocka stb. a járulékos formája. A lényegadó formával szemben a járulékos formából egyszerre több is lehet egy szubsztanciában, hiszen egy ember egyszerre lehet szőke, magas, magyar, becsületes, s mindezekkel egyidőben azt is állíthatom róla, hogy éppen itt és itt tartózkodik, ül, beszél stb. Az akcidens leginkább abban különbözik a szubsztanciától, hogy önmagában nem létezik, szüksége van a szubsztanciára mint „hordozóra”, de ebben valóságosan jelen lehet (a „pirosság” önmagában nincs, de a piros tárgyak valóságos, róluk állítható tulajdonsága; a „járás” sincs önmagában, de valóságosan vannak járó emberek stb.)

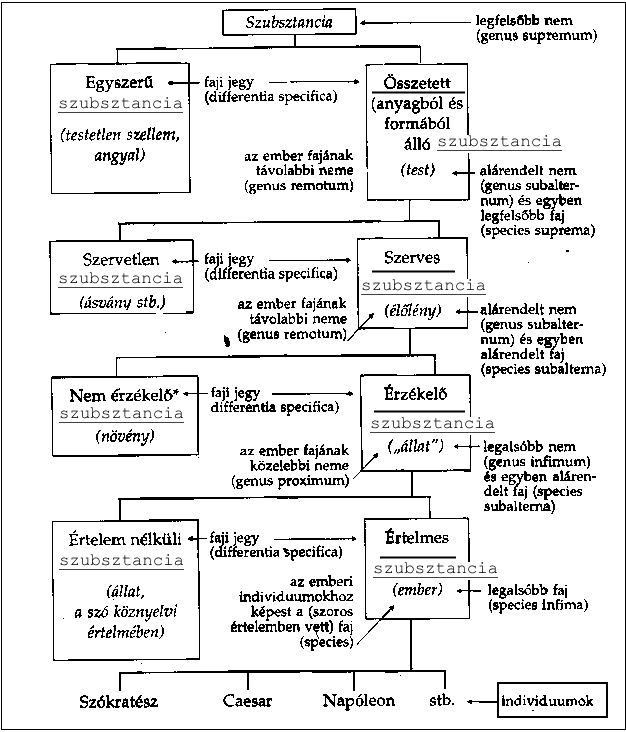
### Elsődleges és másodlagos szubsztanciák

Az akcidenseken kívül van még valami, ami szintén nem létezik önállóan, csak az egyes konkrét szubsztanciákban, de bennük ugyancsak valóságos vonást képez: ez a valami nem más, mint az ún. másodlagos szubsztancia. E névvel az eddig emlegetett, szoros értelemben vett szubsztanciák (az elsődleges szubsztanciák; a konkrét egyedi valóságos „dolgok”) bizonyos „osztályait” jelöljük. Egy-egy szubsztancia ugyanis nemcsak elkülönül környezetétől, nemcsak egységet képez, hanem bizonyos rokonságot is mutat más szubsztanciákkal, hiszen a fenti „ember”, „fa”, „madár” stb. szavakkal nemcsak egy-egy dolgot jelölünk, hanem dolgok egész csoportját, mégpedig azon az alapon, hogy valami közös lényeg van bennük (nevezetesen a fent említett lényeg adó forma), ami azzá teszi őket, amik. A másodlagos szubsztancia „mint ilyen”, a hozzá sorolt elsődleges szubsztanciákon „kívül” nem létezik <<<(((a személy tehát „másodlagos szubsztancia”, az emberekben levő közös lényeg volna fogalom típusként? -FÁ)))>>> (AZ ember, A ló, A fa stb. „általánosságban” nincs), de bennük valami nagyon is valóságos közös mozzanatot fejez ki. Ha nem így volna, nem tudnánk értelmesen beszélni róluk közös nevüket használva, sőt valószínűleg egyáltalán nem tudnánk beszélni. (Gondoljuk csak el, lehetséges volna-e olyan nyelv, amelyben nincs „ember” szó, hanem csak az egyes emberek személynevei, nincs „asztal” szó, hanem minden egyes asztalnak külön „tulajdonneve” van, akárcsak az, embereknek, s így tovább. Ez az ellenkező végletet jelentené a fejezetünk címében is jelzett szélsőséggel szemben, amikor is semminek nincs külön sajátos „mivolta”, minden csak „elektronok őrült tánca”.)

### Fajok és nemek. A kategóriák

A másodlagos szubsztanciák az elsődlegesek fajai és nemei: azok a szűkebb és tágabb csoportok, amelyekbe egy-egy elsődleges szubsztancia besorolható. Rendszerezésük klasszikus eszköze a „porphürioszi fa”, amelyet azért neveznek így, mert legrégibb változata az Arisztotelész logikai műveihez kommentárt készítő görög neoplatonista filozófustól, Porphüriosztól (232 - 301) származik. Nézzük, hogyan juthatunk el a szubsztancia általános fogalmától pl. a konkrét emberekhez a porphürioszi fa alapján!





\* A mai természettudomány hajlik arra, hogy bizonyos (noha nem állati) értelemben vett érzékelést tulajdonítson a növényeknek. Ez esetben lehet más különbséget keresni, ám a mi szempontunkból ez itt lényegtelen: csupán a felosztás módját kívántuk érzékeltetni.

Az egyes emberi individuumok faját (latinul species) az *ember* képezi, amely az állathoz mint *nemhez* (genus) tartozik (természetesen a nem és a faj itt nem biológiai értelemben veendő). Ugyanakkor az *emberhez* képest az *állat* jelenti a *fajt* és az *élőlény a nemet*, és így tovább, tehát a fajok egyben nemek is, és viszont, a szubsztancia mint legfelsőbb nem (genus supremum) és az ember mint legalsóbb faj (species infima) kivételével. Az egyes nemeken belül a fajókat a *faji jegy* (differentia specifica) alapján választjuk el egymástól. <<<(((a nem a tágabb halmaz, a faj a nemen belül a részhalmaz -FÁ)))>>>

(Ilyen faji jegy az „értelmes” és az „értelem nélküli”, a „szerves” és a „szervetlen” stb.) Természetesen az értelem nélküli állatok, a nem érzékelő élőlények, a szervetlen testek is hasonlóképpen tovább osztályozhatóak.

A szubsztancia és a járulékok együtt képezik a kategóriákat, amelyek egyszerre jelentik mind a valóságos létezők, mind a fogalmak lehetséges alapformáit. Arisztotelész a következőképpen sorolja fel ezeket: „Kapcsolat nélkül mondott szavak mindegyike vagy *szubsztanciát* jelöl, vagy *mennyiséget;* vagy *minőséget,* vagy *viszonyt,* vagy *helyet,* vagy *időt,* vagy *helyzetet,* vagy *birtoklást* [valamivel való ellátottságot], vagy cselekvést, vagy elszenvedést. Szubsztancia — röviden szólva — pl. ember, ló; mennyiség pl. *kétkönyöknyi, háromkönyöknyi;* minőség pl. *fehér, írásművekkel foglalkozó;* viszony pl. *kétszeres, fél, nagyobb;* hely pl. a *Lykeionban, a főtéren;* idő pl. *tegnap, tavaly;* helyzet pl. fekszik, ül; birtoklás pl. lábbelit hord, fel van öltözve; cselekvés pl. *vág, éget;* szenvedés pl. *vágatik, égettetik.”*

### A létezők egyes szintjei között valóságos lényegi különbségek vannak

A fentiekben már utaltunk rá, hogy egy szubsztanciának csak egy lényegadó formája van, ám ez gyakran „magába olvaszt”, a maga működésének alárendelve, más, eredetileg önálló lényegadó formákat is. Ennek megértése különösen fontos, amikor különböző szintű és bonyolultságú szubsztanciákat hasonlítunk össze, vagy általánosságban az élettelen, az élő és az emberi világ egymáshoz való viszonyát vizsgáljuk. Aki a ceruzát a címben szereplő módon „határozná meg”, az arra is hajlamos lenne, hogy az e három létszint közötti különbségtételt pusztán „emberi konvenciónak” nyilvánítsa, mondván, hogy valóságos különbségek a szubsztanciák egyes szintjei között nincsenek, a látszólag bonyolultabbak működése visszavezethető az egyszerűbbekére, s végső soron minden a „legalsóbb” szinten, a „legelemibb” létezők törvényszerűségeivel magyarázható, ezért egyedül ezek tekinthetők a szó szoros értelmében valóságosaknak. Az efféle — a latin „reductio” (visszavezetés) szó alapján *redukcionizmusnak* nevezett — álláspont meglehetősen gyakran visszatér a filozófia történetében. Ám alapos okunk van feltételezni, hogy az egyes szintek közötti formabeli, azaz lényegi különbségek nagyon is valóságosak, s nem „találomra” vagy „önkényesen” jelöltük ki az egyszerűbb és bonyolultabb létezők közötti határokat. Hasonlítsuk össze például a szervetlen testeket és az élőlényeket! Mondhatom-e az utóbbiakra, hogy „valójában” csupán rendkívül bonyolult mechanikus szerkezetek (esetleg számítógéppel kombinálva), azaz egyszerűen csak anyagi szubsztanciák? Egy gépet tarthatok akár évekig használaton kívül, egy kamrában elzárva, anélkül, hogy hozzányúlnék, bekapcsolnám, üzemanyagot töltenék vagy áramot vezetnék bele. Hosszú idő múltán elővehetem, s legfeljebb a rozsdától kell megtisztogatnom, majd minden további nélkül ismét használhatom. Ugyanezt a kutyámmal nem tehetem meg. Mint élőlény, csakis a külvilággal való folytonos anyagcsere által létezik, ez biztosítja azt is, hogy mint egységet képező anyagi szubsztancia fennmarad egyáltalán. Ha nem adok neki enni és nem sétáltatom, előbb-utóbb persze valóban nem lesz több, mint anyaghalmaz, hiszen kimúlik (s persze ezzel mint egységes anyagi test is megszűnik, oszlásnak indul); ám addig számos kétségbevonhatatlan tanújelét fogja adni annak; hogy több, mint gép: keservesen vonít, az ajtót kaparja, sőt, ha módja lesz rá, esetleg meg is harap, s így szó szerint a bőrömön fogom érezni, mennyire valóságos, lényegi különbség van élő és élettelen között. Mindezzel persze nem tagadjuk, hogy a kutya anyagi test is, s hogy a szervetlen világ törvényei is érvényesek rá, de működését nem lehet ezekre maradéktalanul „visszavezetni” (így pl. természetesen van súlya, érvényes rá a gravitáció, ha elejtem, leesik a földre; teste molekulákból ill. atomokból áll, ezek is fizikai és kémiai törvények szerint működnek, ám olyan magasabb szerveződési formába, olyan struktúrába rendeződve, amely egyedül belőlük már nem magyarázható meg). S persze nem kevésbé valóságos különbségeket találhatunk az ember és a többi élőlény között.

### Az ellentmondás elve

A forma — legyen szó akár lényegadó, akár járulékos formáról — csupán annyit „árul el” a szubsztanciáról, hogy éppen most, amikor beszélek róla, „micsoda” és milyen vonások jellemzik, azaz „tényleges”, „aktuális” létét fejezi ki. Ezzel persze azt is „megmondja” a szubsztanciáról, hogy mi nem. Ami lényegadó formája szerint e pillanatban egy kődarab, az ugyanakkor nem lehet más, e kődarabtól különböző valami (pl. madár, fa, ember stb.), nem lehet azonos semmi tőle különbözővel. Ha valaki ebben a pillanatban ül, akkor ebben a vonatkozásban (ti. testhelyzetével kapcsolatban) nem állíthatok róla semmi olyat, ami az üléssel nem azonos (pl. hogy áll, jár vagy fekszik). Egy bizonyos valami ugyanabban a vonatkozásban nem lehet egyszerre azonos és nem azonos önmagával. Ezt a közvetlenül nyilvánvaló törvényszerűséget az ellentmondás elvének nevezzük, s egyszerre alapelve magának a létnek és gondolkodásunknak.

Többnyire együtt szokás emlegetni két másik alapelvvel, az azonosság elvével („Ez és ez a valami azonos önmagával.”) és a kizárt harmadik elvével („Minden, ami van, vagy azonos ezzel és ezzel a valamivel, vagy nem, s harmadik lehetőség nincs.”), de nyilvánvaló, hogy az ellentmondás elve voltaképpen a másik két elvet is tartalmazza.

### Aktus és potencia

Tapasztaljuk, hogy a dolgok változnak, mozgást végeznek, átalakulnak stb. Egy-egy szubsztancia akár lényegét tekintve, akár csupán valamilyen szempontból más lesz, mint ami most, azonos lesz azzal, amivel most nem azonos. Az ülő ember feláll, az alvó felébred, az oxigénből és a hidrogénből víz lesz, a tojásból csirke. Ha a változás csupán annyiból állna, hogy valami azzá lesz, ami most nem, akkor aligha állapíthatnánk meg törvényszerűségeket a világban, hiszen szinte végtelen sok olyasmit állíthatok egy dologról, ami nem. Melyikké lesz e sok közül? S hasonlóképpen: amiből keletkezik valami, az sem ez a valami, hanem tőle különböző; ám itt is szinte végtelen sok tőle különböző más dolog létezik: melyikből fog keletkezni? Egy darab kő épp úgy nem azonos a csirkével, mint ahogy nem azonos a csirkével a tojás sem. Abból állna a változás, hogy bármiből bármi vele nem azonos létrejöhet? Nyilvánvalóan nem erről van szó. A dolgok bizonyos „irányokban” mozdulhatnak el abból, amik. Azon kívül, ami egy dolgot „aktuálisan”, „ténylegesen” jellemez, vannak benne „potenciálisan”, azaz „lehetőség szerint”, „képességileg” adott vonások is. Egy tyúktojás lehetőség szerint csirke (s persze lehetőség szerint rántotta is), noha aktuálisan egyik sem, ugyanakkor sem lehetőség szerint, sem aktuálisan nem elefánt. Egy kődarab aktuálisan épp úgy nem csirke, mint a tojás, de, szemben a tojással, potenciálisan sem csirke. A dolgokban rejlő „képességek”, potenciák épp úgy felhasználhatóak a dolgok jellemzésére, mint az éppen ténylegesen adott vonások. A potencia sajátos „létmódot” jelent. „Több”, mint az egyszerű „nemlét”, de „kevesebb”, mint az „aktuális”, a tényleges lét. Egy-egy létező annak alapján szenved el változást, végez mozgást, ami potenciálisan, lehetőség szerint megvan benne. (A változás tehát filozófiai nyelven úgy fejezhető ki, mint „potenciából” „aktusba” történő átmenet. Az aktus persze itt nem köznapi értelemben veendő, nem „cselekedetet” jelent, hanem egy bizonyos — akár lényegadó, akár járulékos — forma tényleges meglétét.)

A potencia rendkívül lényeges oldala egy-egy létezőnek. Ha azon kívül, ami „aktuálisan”, ténylegesen „éppen” igaz egy szubsztanciáról, minden más egyaránt „hamis” volna róla, akkor azt mondhatnánk, hogy mindenből minden lehet. Teljesen esetlegesek lennének a változások, nem pedig a dolgokban már benne rejlő sajátosságokból következnének, s így egyebek között maga az emberi gyakorlat is lehetetlenné válnék, hiszen azt sem tudnánk, mit mire lehet felhasználni, mi mivé alakítható. De ugyanígy pl. azt se tudnánk fogalmilag leírni, miért értelmetlenség a „fából vaskarika”, s miért nem az a „vasból vaskarika”, hiszen önmagában véve egy „még nem” karika alakú vasdarab épp úgy nem vaskarika, mint egy fadarab. Tehát, noha a potenciák a „nemlétnek” egy sajátos formáját jelentik, mégis ugyanúgy felhasználhatók egy-egy létező pontosabb leírásához, mint azok a vonások, amelyeknek léte már adott, már megvalósult, tényleges, „aktuális”. Ha minden létezőről csak aktuális vonásait állíthatnánk, mutat rá Arisztotelész, az aktus-potencia fogalompár megalkotója, akkor ugyanazt az embert hol látónak, hol vaknak kellene mondanunk, aszerint, hogy használja-e éppen a látását vagy csukva van a szeme, s az építőmestert sem mondhatnánk építésre képesnek, amikor éppen nem épít házat.

A potencia lehet aktív és passzív. Az előbbi az aktus létrehozásának, az utóbbi az aktus befogadásának képessége. Ha pl. ki akarok nyitni egy ajtót, akkor én képviselem a nyitás aktív potenciáját, míg az ajtó a nyithatóságot mint passzív potenciát.

### Képzet és fogalom

Az érzékeink számára adott tapasztalati valóságban csupán az egyes elsődleges szubsztanciák léteznek a maguk járulékaival együtt, ám gondolatban képesek vagyunk valóságos közös vonásaikat mintegy „különválasztani” tőlük, s ennek alapján *általános* lényegüket megragadni, így pl. egyaránt embernek nevezem azt, aki szőke, magas, kékszemű, sovány stb., s azt, aki barna, alacsony, feketeszemű, kövér stb. Nyilvánvaló tehát, hogy ilyenkor „eltekintek”, elvonatkoztatok az egyes konkrét emberek egyedi vonásaitól, *absztrakciót* végzek, azt ragadom meg, ami valamennyiükben közös, ami lényegi, s így jutok el a *fogalomhoz.* Ez már „érzékfeletti”, abban az értelemben, hogy nem tudom elképzelni. Egy bizonyos emberről lehet képzetem, láthatom „lelki szemeimmel” a „képét”, érzékelhető vonásait akkor is, ha valóságosan nincs jelen; magam elé tudom képzelni testalkatát, arcvonásait, szeme és haja színét, hangját stb. De AZ *emberről* mint olyanról már csak fogalmam lehet: e fogalom ugyanis azt tartalmazza, ami minden emberben közös, ami *egyaránt* igaz magasak és alacsonyak, férfiak és nők, fehérek, feketék és sárgák, kövérek és soványak stb. esetében, s épp ezért nem lehet képzetem róla; ha ugyanis megpróbálom egy ember képét magam elé idézni, az *vagy* férfi lesz, *vagy* nő, *vagy* fehér, *vagy* színesbőrű, a haja *vagy* szőke, *vagy* barna, *vagy* fekete, *vagy* vörös lesz stb., de mindezek *egyszerre* nem jellemezhetik. (Az így nyert fogalom tulajdonképpen a *másodlagos szubsztancia* fogalma, amelyről az imént már beszéltünk, s amely önállóan, a dolgokról „leválasztva” éppen csakis így, fogalomként, a tudatunkban létezik, <<<(((általános fogalomként -FÁ)))>>> noha, ismét hangsúlyozzuk, *magukban a dolgokban valóságosan jelenlévő közös vonást fejez ki,* másként nem volna lehetséges, hogy értelmesen tudjuk beszédünkben használni e fogalmakat egymástól érzékileg annyira különböző dolgok vonatkozásában is.)

Ugyanilyen lényegesek az *akcidensekről* alkotott általános fogalmak is: el tudjuk gondolni a pirosságot, anélkül, hogy magunk elé képzelnénk valamilyen piros színű tárgyat; esetleg itt valaki azt az ellenvetést tehetné, hogy a pirosság önmagában véve is még valami „érzéki”, s hogy a pirosság „fogalma” valami nagy piros „folt” *képzete* lenne valójában; ám ha nem egy konkrét színt, hanem a „színességet” tekintjük, rögtön világossá válik a képzet és a fogalom közötti különbség: a színesség maga már nem lehet sem piros, sem zöld, sem más egyéb színű, mert egyszerre jelentheti mindezek bármelyikét. Hasonlóképpen lehet fogalmunk pl. a mozgásról, anélkül, hogy felidéznénk magunkban valamely mozgó tárgy képét stb.

Az — akcidensekről, ill. másodlagos szubsztanciákról kialakított — *általános* fogalmak mellett az egyes elsődleges szubsztanciákról *egyedi* fogalmat is alkothatunk: AZ ember mellett pl. lehet fogalmam Kovács Jánosról, Szabó Istvánról, Szókratészről, Napóleonról stb., s ez éppen olyan nélkülözhetetlen, mint az általános fogalom, hiszen egyebek között beszélni sem tudnánk másképp a konkrét szubsztanciákról (ugyanúgy, ahogyan, mint láttuk, a **másodlagos szubsztanciák fogalmai** nélkül se volna elképzelhető a nyelv): hiába volna az egyes **elsődleges szubsztanciákról érzéki képzetünk** (feltéve, hogy láttuk őket valaha), ezt nem tudnánk másokkal közölni (hacsak nem hordanánk magunkkal a zsebünkben annyi rajzot vagy fényképet, ahány embert csak ismerünk); szükségünk van tehát a konkrét szubsztanciát mintegy „sűrítve” tartalmazó szóra illetve az ettől elválaszthatatlan fogalomra.

Az egyedi fogalom éppen úgy érzékfeletti, mint az általános, ugyanúgy a lényeget ragadja meg: ha pl. egy bizonyos személy fogalmára gondolok, e fogalom egyaránt érvényes rá öregen és fiatalon, kopaszon és dús hajjal, vidám vagy szomorú arccal, mozgás közben, állva, fekve stb., azaz itt is eltekintek a konkrét érzéki képtől, amely a felsoroltakat *egyszerre* nem tartalmazhatja.

Az egyedi fogalmakat nemcsak egy, hanem több általános fogalom alá is besorolhatjuk. így Szókratész *ember,* de egyúttal *élőlény,* kiterjedéssel bíró test, *szubsztancia* és *létező* is. A létezők képezik azt a legáltalánosabb csoportot, ahová egy dolog besorolható: Ez természetesen nem úgy értendő, hogy a szóban forgó szubsztancia *jelenleg,* amikor éppen beszélek róla, feltétlenül „megvan” (pl. hogy Szókratész most is él). A fogalom ugyanis csak egy dolog lényegének „megragadása”, „elgondolása”, de még *nem állít* semmit a szóban forgó dologról, így arról sem beszél, hogy egy bizonyos létező itt és most létezik-e, csak annyit fejez ki róla, hogy egy a „dolgok” közül, amelyek fogalmai állításokban szerepelnek. Az, hogy *milyen* állításokban, már teljesen más kérdés. Nyugodtan mondhatom pl., hogy ez és ez a létező *már nem létezik,* ez épp olyan értelmes kijelentés lesz, mint az, hogy ez és ez az élőlény már meghalt.

### A meghatározás

A mindennapi életben „rutinosan”, mint „maguktól értetődőeket” használjuk a fogalmakat. Ám nagyon gyakran szükség lehet tudatosan végrehajtott pontos meghatározásukra (nemcsak filozófiai vagy más tudományos vizsgálódás céljából, hanem a gyakorlati életben is; különösen nagy szerepe lehet pl. a jogban: gondoljunk pl. a „jogos önvédelem” fogalmára; igaz, „körülbelül” mindenki tudja, mit jelent, ám ahhoz, hogy mondjuk egy konkrét esetben *egyértelműen vagy* elítéljenek, vagy felmentsenek egy támadójával szemben erőszakot alkalmazó embert, „hajszálpontosan” meg kell határozni e fogalmat, s világosan megmondani, egyebek mellett, hogy hol a határ közte és az önbíráskodás vagy a bosszú között). A meghatározásban az adott fogalomhoz: sorolandó dolgoknak nemcsak a közös, hanem az őket más dolgoktól *megkülönböztető* vonásait is figyelembe kell venni, másképp olyan meghatározást kapunk, amely igaz ugyan, de túl általános marad, s ha ebben a formában rögzítjük, téves következtetésekre vezethet. így pl. a halat nem lehet „vízben élő gerinces állatként”, meghatározni, mert ez igaz ugyan, de önmagában még nem különbözteti meg a halakat a delfinektől és a bálnáktól. (Ha csak a közös vonásokat vennénk figyelembe, akkor *minden* dolog „meghatározása” egyszerűen így szólna: „létező”.)

A definíció legismertebb hagyományos módja a definiálandó dolog „legközelebbi nemének” (genus proximum) és „faji jegyének” (differentia specifica) megadása. Pl.: „Az élőlény szerves test.” Itt a „test” a genus proximum, s a „szerves” a differentia specifica. E meghatározáshoz nyújt segítséget az imént bemutatott „porphürioszi fa”, amely azonban nem osztályozza az emberalkotta szubsztanciákat valamint a járulélokat. Ezek definiálása kissé bonyolultabb, de a módszer lényege itt sem lehet más, mint egy általánosabb osztályban szűkítéssel kijelölni a kérdéses dolog pontosabb helyét. Megjegyzendő, hogy a konkrét egyedekről (Szókratészról, Kovács Jánosról, *erről és erről* a konkrét fáról, asztalról stb.) nem adható a fenti értelemben vett definíció.

### Nominalizmus és realizmus

A hibás általánosítás persze nemcsak úgy képzelhető el, hogy valaki a létezőknek csak valamely *közös* vonását hajlandó valóságosnak elismerni, hanem úgy is, hogy *különbségeik* jelentőségét túlozza el. (Egyébként az utóbbi akár az előbbi egyik „aleseteként” is felfogható: a dolgoknak azt a közös vonását ragadja ki, hogy mindegyik *más, mint a többi.* Ez önmagában „végső soron” megint csak igaz, hiszen nincs két *tökéletesen egyforma* létező. Ám *lényegi* vonásait tekintve már találhatunk azonosságot két konkrét dolog között.) E felfogás szerint valóságosan csakis az egyedi dolgok vannak, s így **általános fogalmaink pusztán önkényes, konvencionális nevek**, amelyeknek semmi *valóságos* alapjuk nincs a dolgokban. Ezt a nézetet ***nominalizmusnak*** nevezzük (a latin „nomen”, „név” szó nyomán). A nominalisták szerint pl.: az „ember” általános fogalma „üres szó”, mert az egyes konkrét emberekben nincs semmi valóságosan közös vonás, amelynek alapján e fogalmat valamennyiükre alkalmazhatnánk.

A nominalizmus ellentéte a ***realizmus****,* amely szerint a közös vonások, közös lényegek valóságosan, „reálisan” léteznek. Ám a realisták is túlzásba eshetnek, s azt állíthatják, hogy a közös lényegek nemcsak az egyes konkrét létezőkben, hanem ezektől és az ezeket megismerő emberektől *függetlenül,* önálló „dolgokként” léteznek „valahol” (Platón szerint például egy téridőn kívüli, tisztán szellemi, érzékfeletti világban, ***ideák*** formájában), <<<(((Platón tehát nem az ember „alkotta” ideákra gondolt, bár az ideák „műfaját” maradandóan alkotta meg (hagyta ránk) … Szókratész nyomán -FÁ)))>>> azaz nemcsak az egyes emberek, lovak, asztalok stb. léteznek valóságosan, hanem az „emberség”, a „lóság”, az „asztalság” *mint olyan,* önmagában véve „megvan” valahol, a konkrét dolgokon „kívül” sőt azok „előtt”.

E *túlzó realizmus* és a nominalizmus között a helyes középutat az elsőként Arisztotelész által képviselt ún. **mérsékelt realizmus** jelenti, amelynek szellemében fejezetünk is készült:

általános fogalmaink a létezők valóságos tulajdonságait ill. lényegi jegyeit ragadják meg, amelyek azonban a létezőktől elkülönülten, érzékfelettien csupán tudatunkban, fogalom formájában találhatóak meg.

A nominalizmus történelmileg korábbi formája megelégedett annak kijelentésével, hogy az általános nevek (pl. az „ember” szó) önkényes emberi konstrukciók, amelyeknek semmi sem felel meg a valóságban. A nominalizmus késő-középkori válfaja, a latin „conceptus” (fogalom) szóról elnevezett *konceptualizmus* némileg árnyaltabban fogalmaz. A konceptualisták szerint általános *szavainknak* vannak valóságos megfelelőik, nevezetesen az általános fogalmak. Ám *ezek is tudatunkban találhatóak, s a tudaton kívüli* valóságban épp úgy nem felel meg nekik semmi, mint az általános szavaknak a nominalizmus egyszerűbb formájában. Végeredményben tehát a nominalizmus mindkét fajtája tagadja, hogy az objektív valóságban léteznék általánosság, s számunkra itt csupán ez a lényeges, ezért a továbbiakban nem fogunk különbséget tenni e két szemléletmód között.

### Szenzualizmus és innátizmus

A nominalizmus gyakran a ***szenzualizmus*** velejárójaként jelentkezik. Ez utóbbi szerint nemcsak hogy minden fogalmunk az érzéki képzetekből ered, hanem nincs is lényeges különbség fogalom és képzet, gondolkodás és érzékelés között: tudásunk lényegében abból áll, amit közvetlen, érzéki formában tapasztalunk. Mármost nyilvánvaló, hogy közvetlen érzéki tapasztalatunk csak *egyedi* jelenségekről vagy „dolgokról” lehet (sőt még az utóbbiakról sem, ha szubsztanciákat értünk rajtuk, hiszen magát a szubsztanciát *mint ilyet* nem érzékeljük, *közvetlenül* csak járulékaival találkozunk; a narancsról mint ilyenről nincs közvetlen tapasztalatunk, hanem látunk egy narancssárga gömböt, érezzük a jellegzetes illatot, tapintjuk a héjat stb., s ezekből már gondolati műveletekkel lépünk tovább, az érzékektől elszakadva, az adott narancshoz mint szubsztanciához). Minthogy az általánosról nincs „képünk”; róla való tudásunkat a szenzualista ellenőrizhetetlennek, bizonytalannak vagy kifejezetten hamisnak tekinti, s így jut arra a nominalista következtetésre, hogy az általánost kifejező szó merőben szubjektív elmeszülemény.

A szenzualistákéval ellenkező végletbe eső filozófusok viszont azt állítják, hogy a fogalom és a gondolkodás olyan gyökeresen eltér a képzettől és az érzékeléstől, hogy az előbbiek nem is származhatnak az utóbbiakból, tehát nyilvánvalóan más forrásuk van. E forrást különböző módokon határozzák meg, de a leggyakoribb az a válasz, hogy általános fogalmaink velünk születnek. E felfogást a latin „innatus”, „veleszületett” szó nyomán ***innátizmusnak*** nevezzük. (Innátista volt Platón is, akinek személye tehát arra példa, hogy nemcsak szenzualizmus és nominalizmus állhat rokonságban egymással, hanem, „a ló másik oldalán”, innátizmus és túlzó realizmus is, noha, mint látni fogjuk, ez az egybeesés nem szükségszerű, számos kivétellel is találkozunk majd.)

A helyes középutat itt is Arisztotelész képviseli:

fogalmaink az érzékelés útján nyert képzetekből származnak,

ám ezeket tudatunk nem passzívan fogadja be vagy „tükrözi”, hanem önállóan *feldolgozza*, s *absztrakció* útján, azaz az általános vonások kiemelésével, az érzéki „képmásoktól” illetve jelenségektől való „eloldozásukkal” jönnek létre a fogalmak, amelyekkel azután már önállóan, érzéki „képek” nélkül is tudunk gondolati műveleteket végezni.

(Így pl. az absztrakt fogalmakból magukból is tudunk további, még absztraktabb, még elvontabb fogalmakat képezni: a „ló”, a „kutya”, a „macska” stb. már eleve absztrakcióval nyert általános fogalmaiból kialakíthatjuk a még általánosabb „emlősállat” fogalmat, ebből és a halakéból, madarakéból stb., a „gerinces” fogalmát, és így tovább, egészen a „létező” fentebb már említett fogalmáig; ha magukat a fogalmakat nem tudnánk így, *egymással* összevetve továbbfejleszteni, akkor nyelvünk megrekedne a *legkevésbé általános,* csakis érzékelhető vonásokat megragadó fogalmaknál, s aligha juthatna el pl. a dolgok egymáshoz való *viszonyait* vagy bizonyos nem érzéki tulajdonságokat, pl. a becsületességet vagy az igazságosságot kifejező fogalmakhoz.)

Bármennyire ellentétes is a szenzualizmus az innátizmussal és a vele rokon irányzatokkal, vannak közös elemeik. Ilyen pl. az az előfeltevésük, hogy az érzéki szintjéről nem vezet út „felfelé”, az érzékin „túlra”. <<<((( ! -FÁ)))>>>

A különbség csupán annyi, hogy a szenzualizmus ezzel be is éri, míg az innátizmus *más utat keres,* ti. az érzékfeletti lényegek *közvetlen,* az érzéki tapasztalat „megkerülésével” való megközelítését és megragadását. <<<(((talán ezt nevezik misztikának, ami nem irreális, hanem a fogalom alkotás egy másik útja, a kétértékű logika útján való előrehaladás helyett a lényegre való „közvetlen” ráérzéssel próbálkozik. -FÁ)))>>> További rokonságot jelent, hogy mindkét felfogás hajlamos a megismerést a tárgy passzív (szinte „tükrözésszerű”) *szemlélésének* tekinteni: mind a szenzualista, mind az innátista *közvetlenül* „képezi le” a számára *készen adott* tárgyat (az előbbi a maga testi érzékszerveivel a fizikai dolgokat, az utóbbi „lelki szemeivel” a dolgok közvetlenül adott érzékfeletti lényegeit), <<<(((misztikus -FÁ)))>>> míg az Arisztotelész nyomdokain haladó felfogás a tudat aktivitását hangsúlyozza, az elme sajátos *tevékenységének* tekinti az érzéki képeket érzékfeletti fogalmakká feldolgozó absztrakciós folyamatot.

<<<(((azt hiszem ezen a ponton téves az ismertetés. Ugyanis az Arisztotelesz által fémjelezhető fogalom alkotás nem lényegében, nem eredendően más, hanem mondhatni csupán mértékében. Hiszen Arisztotelesztnél is ott vannak azok a bizonyos axiómák, mégha sokszor alig felismerhetően. Továbbá ott vannak az elégséges alapok. És általában ott van a belátás evidenciája. A különbség az, hogy ezekre támaszkodva Arisztotelesz bonyolult logikai építményeket tornyoz, szemben a többivel. Hasonlatként, párhuzamként lehetne felhozni az építészetet. Az építészet sosem fogja tudni a természeti alapokat helyettesíteni. Az érintetlen természeti táj és a beépített táj között nem az alapok jelentik a különbséget, hanem az alapokra való támaszkodás, az alapokhoz való viszonyulás módja. Az egyik lépked a tájban, letör ágakat, gyalogösvényt tapos ki, a másik pedig várost emel, utcákat alakít és azokat tisztán tartja, koptatja . olykor az eredeti természetet elképzelhetetlenné téve eltakarva. De az alapok ettől még ugyanazok. -FÁ)))>>>

### 

### ítélet és következtetés

A fogalmakat

az általuk kifejezett létezőkről szóló kijelentésekké, ítéletekké kapcsoljuk össze, <<<(((tehát logikai értelmében az ítélet és kijelentés megfelel egymásnak? -FÁ)))>>>

az ítéletekből pedig következtetéseket vonhatunk le. Ezek legismertebb formája a szillogizmus, amelyben két állítás (az ún. premisszák, „előzmények”) alapján jutunk el egy harmadikhoz (a konklúzióhoz vagy következményhez).

Például:

Minden ember halandó.

Szókratész ember,

Szókratész halandó.

### A logika, az ontológia és az ismeretelmélet

<<<(((**1) a logika** -FÁ)))>>>

A fogalomalkotást, az ítéletet, a következtetést és gondolkodásunk egyéb műveleteit valamint alapelveit a filozófia egyik legfontosabb résztudománya, a *logika* tanulmányozza. Csupán arra ügyel azonban, hogy gondolkodásunk megfeleljen ***a szabályoknak***, s kijelentéseink egymással összhangban legyenek.

<<<(((ez itt nem teljes fogalmazás.

#### Gondolkodásunk egyik területeként választhatjuk a kétértékű logika világát,

amelyben mint egy raktárban lehet az oda bevitt dolgokat rendszerezni. Eme rendszerezésben lehet eljutni az axiomatikához.

De szó sincsen arról, hogy gondolkodásunk egésze „feleljen meg” … ***„a szabályoknak”.*** Hiszen akkor minden spontaneitás, életszerűség elveszne.

Itt már korábban (jelen Turgonyi tanulmányban vagy Anzenbachernál) szó volt arról, hogy a formális logika, és egyáltalán a formalizált fogalmi rendszerek sosem érhetik utol a köznapi gondolkodás fogalmi szertelenségét, gazdagságát, érzékenységét. Mert ha így volna, akkor életszerűségét veszíteni el. Végső soron a gondolkodás csak spontán lehet, hiszen nem algoritmus-vezérelt, valamint végső soron a gpndpolkodás irányát, erejét végső soron az érzelmek irányítják. És ez „érinthetetlen”. \_A módszeres gondolkodásnak bizonyos területen nagy hatékonysága van, például gépek építésében, kezelésében, tágabban gépszerűségek felismerésében, kezelésében, befolyásolásában. De nem több!

#### A görögökre visszavezethető módszeres, axiomatikus gondolkodás-technika tehát egy eszközrendszer

– amely hozzánk nőtt szinte mint egy jó implantátum, protézis, de nem léphet a helyünkbe még gondolati ösztönösségünk ügyében sem.

A görög filozófiában elkezdett építkezés a véges és végtelen létezők alapvető felosztásoktól kezdve apró részletekig tehát nem az emberi gondolkodás teljességét fogják jellemezni, hanem csupán annak axiomatikus természetű fogalmi eszközrendszerének létrehozhatóságához, kezelhetőségéhez kellettek.

Azt is lehet mondani, hogy a „köznapi szóhasználatban” vagy a „megszokott szakzsargonban” általában nem szükséges az elégséges alap elvén a fogalmi rendszer tárgyalásában a kétértékű logikáig mint fogalmi eszközrendszerig elmenni, és ott is jelezni, hogy a természetes, a tulajdonképpeni emberi, az élettel járó gondolkodás azon túl van, ……… illetve a művelt, modern ember gondolkodásában mind a kettő egymást kiegészítő alrendszerként fogható fel valamely átfogóbb, teljesebb gondolkodási képességen belül. A tudományterületek, kérdéskörök paradigmatikus jellemzője lehet, hogy azt a bizonyos elégséges alapot hol jelölik ki a maguk számára. -FÁ)))>>>

Azt, hogy e kijelentések *igazaké,* nem a logika hivatott eldönteni.

Nézzük például a következő szillogizmust:

Minden Mars-lakó háromfejű.

Napóleon Mars-lakó,

Napóleon háromfejű.

E következtetés logikailag teljesen kifogástalan, noha az egyik premissza csupán fantáziánk szüleménye, a másik és a konklúzió pedig nyilvánvalóan hamis. Arról, hogy a fogalmaink által kifejezett létezők ténylegesen vannak-e, s hogy milyenek valójában, hogyan viselkednek, milyen kapcsolatok vannak közöttük stb., a filozófiának egy másik résztudománya, az **(2) *ontológia* vagy *lételmélet*** beszél. <<<(((tehát nem a logika hanem az ontológia, lételmélet. -FÁ)))>>>

E tudomány a létezőkkel *mint létezőkkel* foglalkozik: legáltalánosabb vonásaikat kutatja.

Az is külön tudomány **(3) az *ismeretelmélet***, idegen szóval gnoszeológia vagy episztemológia) tárgyát képezi, hogy megismerhetjük-e egyáltalán a létezőket, és ha igen, hogyan.

#### <<<(((lásd az ismeretelméleti táblázatomat a megismerő és a megismerhető viszonyáról -FÁ)))>>>

Az ismeretelméletet *kritériológiának* vagy *kritikának* is szokás nevezni. Ezzel összefüggésben viseli

a ***kriticizmus*** nevet az olyan filozófia (mindenekelőtt a kanti rendszer), amely a maga fő feladatát a világ *megismerése* helyett e megismerés *feltételeinek* vizsgálatában látja.

A szenzualizmus, az innátizmus és az arisztotelészi felfogás már említett vitája is ismeretelméleti probléma.

Ezzel szemben a nominalizmus-realizmus vita arról szól, hogy vannak-e a létezőkben objektíve, valóságosan közös jegyek; ez tehát ontológiai probléma, akárcsak az, hogy melyek azok a közös, lényegi vonások, amelyek a létezők egyes csoportjait jellemzik.

Az ontológia pontosabb meghatározására, az ugyancsak a létezőkkel foglalkozó szaktudományoktól való megkülönböztetésére, és magának a filozófiának a definiálására a következő fejezet végén kerül majd sor.

## „Csak az biztos, hogy semmi se biztos"? avagy a kételyről és a bizonyosságról

### Ismereteink valóságalapja

Kijelentéseinkben, ítéleteinkben a létezőkről, a valóságról állítunk valamit, amit (többnyire) igaznak tartunk. De vajon tényleg a valóságról beszélünk-e? Olyan-e a rajtunk kívül létező világ szerkezete, amilyennek ítéleteinkben ábrázoljuk? Nem arról van-e szó valójában, hogy csak egyedi, konkrét dolgokat ill. jelenségeket tapasztalunk, s csupán ezekről szerezhetünk bizonyosságot, de nem állapíthatunk meg általánosan érvényes, szükségszerű összefüggéseket, sőt azt sem tudhatjuk, léteznek-e ilyenek egyáltalán? Nem lehetséges-e, hogy a világ csak érzéki jelenségek vagy egyedi létezők kusza halmaza, s csupán mi képzeljük azt, hogy mindezek között törvényszerű rend, oksági kapcsolatok uralkodnak, s hogy bizonyos általunk szorosan összetartozónak tekintett tulajdonságok „mögött” egy-egy *valóban* létező szubsztancia áll „hordozóként”? Számos gondolkodónak ez a véleménye. \*

\* A kriticizmus a maga ellentétét „dogmatizmusként” bélyegzi meg. E szó itt nem köznyelvi jelentésében használatos, hanem azok felfogását jelöli, akik a megismerés feltételeinek (a kriticista által kívánt formában történt) előzetes vizsgálata nélkül tesznek ontológiai kijelentéseket.

Arra a kézenfekvő ellenvetésre, hogy ha nézeteiket komolyan vennénk, megállna az élet, mert még abban sem lehetnénk biztosak, hogy föl fog-e kelni minden reggel a Nap, vagy hogy egy kezünkből kiengedett tárgy lefelé vagy fölfelé fog-e esni, s így lehetetlenné válnék mindenféle céltudatos, tervszerű emberi tevékenység, azt felelik, hogy egy percig sem vitatják: *gyakorlati* szempontból elegendő az a *valószínű* tudás, amellyel rendelkezünk; sokszor tapasztaltuk, hogy A eseményt B esemény követte időben, „mintha” A lenne B oka, vagy hogy C dolog D tulajdonsággal rendelkezik, „mintha” D C-nek lényegi, szükségszerű vonása volna. A mindennapi életben való eligazodásra ez bőségesen elegendő,

ám objektív érvényre igényt tartó tudományos kijelentést csakis akkor tehetnénk, ha az *indukciót* (azaz az ismeretszerzésnek azt a módját, amelyben az egyesről következtetünk az általánosra) a szóban forgó összefüggés, törvényszerűség előfordulásának *minden egyes* esetére kiterjesztenénk, azaz teljes indukciót alkalmaznánk, így pl. mielőtt kijelentenénk, hogy „Minden ember halandó”, a világ *összes* emberét (természetesen a még meg sem születetteket is beleértve) *egyenként* végig kellene vizsgálnunk, s csakis így juthatnánk szükségszerű, biztosan igaz kijelentéshez.

Minthogy pedig ez nyilvánvalóan lehetetlen, bele kell törődnünk, hogy

nem láthatunk a jelenségek „mögé”,

nem tudhatjuk, hogy tudatunktól függetlenül léteznek-e az oksági összefüggések,

sem pedig, hogy a szubsztanciák általunk lényeginek tekintett tulajdonságai valóban lényegiek-e,

sőt még azt sem, hogy a szubsztanciák léteznek-e egyáltalán, vagy az érzékeinkkel felfogott akcidensek hordozó nélkül „lebegnek”.

Az, hogy B időben mindig követi, látszólag okozatként, A-t, hogy C dolognak mindig tulajdonsága D, hogy E, F, G tulajdonságok mindig együtt jelentkeznek, mintha szorosan egymáshoz és egy őket „hordozó” (ám általunk közvetlenül, érzékileg nem tapasztalt) H dologhoz, szubsztanciához tartoznának, lehet merő véletlenség is. (így pl. véletlennel, nem pedig az élőlény valóságos tulajdonságaival lehetne magyarázni az előző fejezetbeli példában szereplő kutya viselkedését is.) Első pillantásra támadhatatlan gondolatmenet, ám rögtön látni fogjuk, hogy könnyebben cáfolható, mint hinnénk.

Abban teljesen igaza van ennek a felfogásnak, hogy az ítéleteink alapjául szolgáló fogalmaink egyedüli forrása az érzéki jelenségekből merített tapasztalatunk. <<<(((meg az ítélő-képességünk, amellyel az evidenst, a magától értetődőt képesek vagyunk elkülöníteni, megjelölni -FÁ)))>>> Ám egy lényeges körülményről nem szabad megfeledkeznünk:

**az ember nem egyszerűen passzív szemlélője** a világnak, nem csupán a világ *leírására* állítja elő fogalmait és ítéleteit, hanem *ezek alapján* ***cselekszik is****,*

E cselekvésen nem kell feltétlenül valami látványos, nagyszabású aktivitást érteni, mert vannak olyan egészen „prózai”, mindennapos tevékenységek, amelyeket még az is gyakran megtesz, akit környezete „passzívnak”, „szemlélődőnek”, „befelé fordulónak” tart: enni, inni, öltözködni, közlekedni stb. mindenki szokott. Eközben *adottnak*, ismertnek veszünk bizonyos oksági kapcsolatokat, létezőnek tartunk szubsztanciákat s ezek lényegi vonásait stb., még ha természetesen nem is fogalmazzuk meg ezt ilyen formában. Néhány egyszerű példa: ha szomjasak vagyunk, abban a tudatban isszuk a vizet, hogy az lényegéből adódóan oltja a szomjat; úgy gondoljuk, hogy a tűznek valódi tulajdonsága a melegség és a melegíteni-tudás, s ezért melegszik fel az étel, amelyet rárakunk; amikor fát vágunk, feltételezzük, hogy a fejszecsapás az oka annak, hogy a fahasáb két darabra hullik szét. Mindezen cselekvéseket (és megszámlálhatatlanul sok más, hasonlóan egyszerű, hétköznapi aktust) ezerszámra végezzük életünk során, teljes biztonsággal és sikerrel, amit az is jelez, hogy élünk, létezünk, hiszen bármilyen „banális” cselekedetekről van szó, puszta létünk is lehetetlen volna nélkülük. Mármost elképzelhető-e józan ésszel, hogy a víz „valójában” nem oltja a szomjat, s csak „véletlenül” szűnik meg a szomjúságunk *mindig* éppen azután, hogy vizet ittunk? Elképzelhető-e, \*

\* Az indukcióval ellentétes irányú művelet a dedukció, az általánosból a különösre vagy egyesre való következtetés. Az előző fejezet végén bemutatott szillogizmusok egyúttal a dedukció példái is lehetnek.

hogy a tűz „valójában” nem oka az étel felmelegedésének, s csupán a „véletlen műve”, hogy az étel *mindig* felmelegszik, ha a tűzre rakjuk? Lehetséges-e, hogy a fejszecsapásnak „valójában” semmi köze a fa széthasadásához, s ez csupán „merő véletlenségből” történik *mindig* azután, hogy lesújtottunk a fejszével? <<<(((keveri a spontán gondolkodási mechanizmust és a kétértékű logikára alapozó tudatos-tudományos igényű fogalom használatot -FÁ)))>>>

Ha számításba veszünk *minden* efféle egyszerű, de nélkülözhetetlen cselekvést, akkor így véletlenek egészen hihetetlen, fantasztikus összjátékának volna köszönhető, hogy még élünk egyáltalán! Nem sokkal kézenfekvőbb-e inkább arra a következtetésre jutnunk, hogy a külvilágban *valóban* léteznek oksági összefüggések, valamint szubsztanciák, lényeges és kevésbé lényeges tulajdonságokkal stb., s nem csupán mi „magyarázzuk bele” a jelenségvilágba ezeket? Nem nyilvánvaló-e, hogy a világnak önmagában véve is van saját lényegi, értelmünk számára hozzáférhető szerkezete, valódi renddel, törvényszerűségekkel, amelyek egyáltalán lehetővé teszik értelmes cselekvésünket? Ráadásul nem is csupán arról van szó, hogy az egyén a maga életében sikerrel végzi ezeket az alapvető tevékenységeket. Ezt teszi az egész emberiség is, évezredek óta, ami azt jelenti, hogy, ha a véletlen siker már az egyénnel kapcsolatban is hihetetlennek látszott, az egész emberiséget tekintve *többmilliárdszor* hihetetlenebb. Az emberiség is létezik, nem halt ki, tehát mégiscsak *valódi* oksági stb. összefüggéseket kellett, hogy találjon cselekvése alapjául! <<<(((azért a probléma létezik, és klasszikusan az elégséges alapig terjeszkedő okoskodás tárgya, mint jelen esetben is -FÁ)))>>>

Éppen az emberiség eddigi „sikereinek” köszönhető különben az is, hogy én, mint egyén viszonylagos biztonsággal mozgok a világban. Igaz, hogy magam is végzek absztrakciót, indukciót stb., magam is állapítok meg saját tapasztalatom alapján új, eddig nem ismert összefüggéseket, de tudásom nagy részét készen kapom: nem szükséges *mindent* személyesen végigpróbálnom, kikísérleteznem; hétköznapi ismereteim zömét *tanulom,* az absztrakciót és indukciót már elvégezték az eddig élt nemzedékek. <<<(((de „valóságos”, eleven tudást csak a saját élmények horgonyainak bizonyságával lehet elérni. -FÁ)))>>> Természetesen nem szabad valami zökkenőmentes; sima, egyenesvonalú ismeretgyarapodásra gondolni: voltak kudarcok, melléfogások, amelyeket sokszor igen keserves tapasztalatok hatására helyesbítettek. (Nyilván igen sokan belehaltak például abba az „indukcióba”, amelynek eredményeként megszületett a „Minden galóca mérgező” ítélet.) De a buktatók ellenére sikerült szert tennünk megszámlálhatatlanul sok végérvényesnek tekinthető ismeretre, amelyeknek a valóságban megalapozott voltát, ismételjük, egyértelműen jelzi, hogy az emberiségnek sikerült fenntartania magát, ami nem lehet a véletlen műve.

Ellenvetésként esetleg arra hivatkozhatna a valódi összefüggések létezésének kétségbe vonója, hogy ismerünk példákat vélt (valójában nem létező) oksági összefüggésbe vetett hit alapján végzett sikeres tevékenységet. Ha az ősember vadászat előtt mágikus rítus keretében lándzsájával döfködte az elejtendő állat képét, s ezt követően vadászata sikeres volt, ez aligha jelentheti azt, hogy a mágia valódi oksági kapcsolatokon alapul! Nos, valóban nem is jelenti. Ám e mágikus cselekményt nem szemlélhetjük önmagában, csak az ősember egyéb tetteivel összefüggésben. Az állat képének szúrkálása valóban nem oka a sikeres vadászatnak (ehhez egymagában kevés, noha annyi hatása valóban lehet, hogy a mágia erejébe vetett hit növeli a vadászok lelkierejét, elszántságát; az efféle hitnek rendkívül nagy szerepe lehet, de ha *elégséges* feltétele volna a sikernek, nem eshetnék meg pl. annyiszor a történelemben, hogy az ügye igazának tudatában harcoló alulmarad a küzdelemben); ha a vadász csak ennyit tenne, aligha laknék jól; ám a rítus elvégeztével „mellesleg” még ténylegesen elmegy vadászni is, s eközben már nagyon is konkrét, kézzelfogható, valóságos oksági összefüggéseket használ fel.

### Igazság és sikeresség

Abból a megállapításból azonban, hogy a siker „igazolja” a világról alkotott ismereteinket, könnyen adódhatik kétféle hibás következtetés.

**Az egyik** az lenne, ha kijelentenénk, hogy egy bizonyos állítás csak azért igaz, *mert* sikeres. Ez ugyanis végső soron visszatér a korábbiakban jellemzett, a valóságosan létező oksági összefüggéseket, törvényszerűségeket kétségbe vonó felfogáshoz, hiszen semmit sem mond arról, hogy *mi volt az alapja a* sikernek;

ráadásul helytelen meghatározást ad az *igazságról*, amikor azt egészen egyszerűen azonosítja a sikerességgel, hiszen ilyen alapon egy *hamis* feltételezést, amelynek alapján cselekedve *egyszer, véletlenül* sikert érek el, ugyanúgy *igaznak* kellene tartanom; mint esetleg az *ellenkezőjét,* amelynek alapján viszont *rendszeresen* sikeres a gyakorlatom.

Valójában a siker nem „oka”, hanem csak következménye, s így *jele az igazságnak,* amely nem más, mint ismereteink *megfelelése* a valóságos tényeknek, a dolgok létének, annak a módnak, ahogyan a dolgok *vannak.*

*Az igazság oka, alapja, ismereteink végső mércéje tehát maga a valóság. <<<(((de a valóságot mi befolyásolni tudjuk cselekedeteinkkel, azaz gellert kap az ügy, kissé bonyolultabb, és felmerül a vallott, elismert igazság lehetősége is!? -FÁ)))>>>*

**A másik hibás következtetés** az volna, ha úgy vélnénk, hogy a „gyakorlat” *mindig* azonnal, közvetlenül, vagy legalábbis belátható időn belül igazolja vagy cáfolja tudásunkat.

Ahogy mondottuk, ez az emberiség által végzett „indukció” nem mentes buktatóktól, tévedésektől, amelyek olykor igen tartósak is lehetnek. Bizonyára mai ismereteink között is számos téves van, és talán sosem fogunk *mindent* tudni a bennünket körülvevő világról.

Am itt nem annyira *ismereteink* tökéletes vagy tökéletlen voltáról beszéltünk, mint inkább arról, hogy a *világban magában* vannak-e valóságos szabályszerűségek, törvények, összefüggések. Gyakorlatunk sikerességéből „mindössze” arra következtettünk; hogy *vannak* ilyenek, hogy tehát a világ nem teljesen véletlenszerű események és dolgok kavargása, hanem bizonyos szerkezettel bír, bizonyos rendet találunk benne, s ez *elvileg hozzáférhető* az emberi értelem számára, s ennek *mércéjük* kell, hogy szolgáljon.

### A józan ész

Amikor egyáltalán elkezdünk filozofálni, a fenti példákban említett mindennapos cselekvések nyomán már rendelkezünk egy sereg bizonyossággal, még ha nem fogalmazzuk is meg ezeket mindig magunknak. Ilyenek pl.

az okság létezése,

a szubsztanciák létezése,

a dolgok közötti hasonlóságok és különbözőségek létezése, vagy

az a kétségbevonhatatlan tapasztalatunk, hogy érzékeink a dolgok mozgásáról, változásáról, sokféleségéről tudósítanak;

hosszasan lehetne még folytatni a felsorolást.

De vigyázzunk! Itt nem arról van szó, hogy *minden egyes* oksági összefüggést ismernénk (vagy akár csak hogy az ismerteket feltétlenül helyesen ismernénk), sem arról, hogy minden szubsztanciát helyesen definiáltunk, s arról sem, hogy létezők egy-egy csoportjának közös, általános vonásait helyesen ismertük fel, stb. Amit tudunk, az az, hogy

*egyáltalán vannak* szubsztanciák,

*vannak* valóságos ok-okozati összefüggések,

*vannak* általános vonások a különböző dolgokban;

*van* mozgás és változás a világban stb.

Mindezen (sokszor ki sem mondott, de minden cselekedetünk által előfeltételezett) állítások egyszerűen a „józan ész” *bizonyosságai.*

*(Az egyes* létezők sajátos vonásainak, lényegének megállapításában tévedhetünk. De akár azt gondoljuk pl., hogy a testek anyagát csupán az ókorban ismert négy „elem”, a levegő, a tűz, a víz és a föld különböző arányú keverékei alkotják, akár tudunk a periódusos rendszer összes eddig felfedezett eleméről, s ezek kombinációival magyarázzuk a különböző érzékelhető anyagokat, mindkét esetben abból a meggyőződésből indultunk ki, hogy a dolgok sokféleségének oka van, s ezt meg lehet találni.)

Minthogy a „józan ész” bizonyosságai azért alakulhattak ki, mert (amint azt létezésünk, fennmaradásunk bizonyítja) *vannak* igaz, valódi, lényegi vonásokon és oksági összefüggéseken alapuló ismereteink, képletesen úgy fogalmazhatunk, hogy a „józan észen” keresztül *maga a valóság* „szól hozzánk”, tudomásunkra hozza, hogy objektíve létezik és valóságos, értelmünkkel feltárható szerkezettel rendelkezik. <<<(((és a józan ész a tapasztalatból ered vagy a mi képességünk, adottságunk? -FÁ)))>>>

Hangsúlyoznunk kell, hogy ezeket a bizonyosságokat *értelmünkkel* látjuk be; a józan ész tehát itt mást jelent, mint Thomas Reid (1710-1796) skót filozófus és követői számára: szerintük a „józan ész” (common sense) valamiféle vak, irracionális *ösztönként* működik.

### Realizmus, szkepticizmus, idealizmus

A filozófusok egy része elfogadja a józan ész tanúságát, adottnak tekinti a megismerő embertől függetlenül létező valóságot, s ehhez, tehát valami önmagán mint egyénen kívülihez igazodik kutatása során, ezt tekinti kritériumnak: célja annak megismerése, ami *ténylegesen van,* „odakint”, a „külvilágban”; tehát nem elégszik meg azzal, ha tudása „önmagában” ellentmondásmentes, logikus, az egyes tételek összhangban vannak *egymással,* sem azzal, ha egy-egy tételt *gyakorlatilag* hasznosítani tud, de azzal sem, ha csupán a *maga számára érvényes módon* rendszerezi a jelenségeket. Azt az irányzatot, amely ***a rajtunk kívüli valóságot adottnak, megismerhető lényegi szerkezettel bírónak*** és megismerendőnek tartja, realizmusnak nevezzük. <<<(((**ismeretelméleti realizmus** -FÁ)))>>>

Ez az **ismeretelméleti realizmus** nem tévesztendő össze azzal a realizmussal, amelyről mint a nominalizmus <<<(((…” *vannak-e a létezőkben objektíve, valóságosan közös jegyek; ez tehát* ***ontológiai*** *probléma*” de tőle független kérdés sem lehet, mert ***a létező valóság egyik közös jegyének kell tekinteni a megismerhető lényegi szerkezetet is.***-FÁ)))>>> ellentétéről beszéltünk, noha persze nyilvánvaló, hogy a kettőnek van köze egymáshoz. Ugyancsak megkülönböztetendő a „**naív realizmustól**”, <<<(((mindig a szocialista realizmus jut eszembe -FÁ)))>>> amely szerint a dolgok pontosan olyanok, amilyeneknek érzékszerveink mutatják, tehát nincs szükség különösebb értelmi erőfeszítésre, elvonatkoztatásra, gondolati műveletekre a lényegük megismeréséhez.

A realizmus a józan ész bizonyosságaira támaszkodik, de azokat tudományos formába önti, rendszerezi, s következtetéseket is levon belőlük, s összeveti velük egyéb ismereteit, miközben nem feledkezik meg arról, hogy mindezek forrása a tapasztalat, ezen keresztül pedig végső soron a valóságos létezők, a maguk lényegi vonásaival és összefüggéseivel. <<<(((valamint eredendően az emberi megismerő képesség és érdeklődés! -FÁ)))>>>

A realizmussal szemben áll a görög eredetű „szkepszis”, „kétely” szóból képzett kifejezéssel szkepticizmusnak nevezett felfogás, amelyet e fejezet első felében mutattunk be, s amely tehát kétségbe vonja az objektív valóság megismerhetőségét (esetleg létezését is); mivel a szkeptikus nem rendelkezik külső mércével, hajlamos *relativizálni,* azaz viszonylagossá tenni az igazságot; nem az lesz az igaz, ami megfelel a megismerő embertől függetlenül létező valóságnak, hanem amit az ember igaznak tart, sőt esetleg annyiféle igazság lehetséges, ahány ember van. E „relativizmus”, noha filozófusok dolgozták ki, következetesen végiggondolva a filozófia öngyilkosságát jelenti, hiszen lemondunk mindenfajta általános érvényű kijelentésről, a létezők lényegére vonatkozó állításról.

A szenzualista és nominalista típusú irányzatok előbb-utóbb szinte szükségszerűen szkepticizmusba torkollnak, hiszen ha valóságosan csak az egyedi, a konkrét létezik, illetve ha megismerésem lényegében az érzéki tapasztalásban merül ki, akkor az ennek meg nem felelő tudattartalmakat (az általánosra illetve az érzékfelettire utaló fogalmat vagy szót) illúziónak, hamisnak, hibás gondolkodásból eredő tévedésnek, koholmánynak stb. fogom tartani, ám ítéleteim így szükségképpen megrekednek a közvetlenül, tapasztalatilag adott konkrétság szintjén; s nem lehetnek egyebek, mint egyedi jelenségek puszta *leírásai,* mindennemű általános érvényre igényt tartó következtetés nélkül.

A szkepticizmus mellett az *idealizmust* is szokás szembeállítani a realizmussal.

Az idealisták nem csupán kételkednek a szubjektumtól független dolgok és objektív összefüggések létezésében, hanem kifejezetten *tagadják* azt, s a szubjektumon kívüli világot részben vagy egészben a szubjektum „alkotásának” nyilvánítják. <<<(((ez egy modern kori útvesztés -FÁ)))>>>

A szóban forgó szubjektum egyes gondolkodóknál azonos az egyéni emberi énnel (ez vezethet a következőkben tárgyalandó *szolipszizmus* bizonyos formáihoz), másoknál valamiféle „egyetemes szubjektum” az egyetlen valóságos létező, s az egyéni ének pusztán „jelenségek” (pl. a hegeli filozófiában). Így, szemben a közkeletű szóhasználattal, a kereszténység nem tekinthető „idealizmusnak”, hiszen elismeri a téridőbeli anyagi világ (s benne az emberek) valóságos, Istentől (s persze az egyes emberektől is) független, önálló létezését. Abban az értelemben természetesen Isten, tehát, ha úgy tetszik, egy egyetemes szubjektum az „elsődleges”, hogy ő teremti a világot, ennyiben tehát az nem független Tőle. Ám a filozófiai szóhasználat szerinti idealizmus az *előző* értelemben vett függetlenséget is tagadja, puszta illúziónak vagy jelenségnek tartva a szubjektumon kívüli létezőket.

### A szolipszizmus

A tudatomon kívüli dolgok, összefüggések létezésének kétségbevonása vagy kifejezett tagadása olykor egészen szélsőséges formát is ölthet. Ez történik a ***szolipszizmus*** esetében. E név a latin „solus ipse” ( = „egyedül sajátmaga”) kifejezésből származik, s azt a nézetet jelöli, amely szerint csak saját létezésemben lehetek bizonyos, *minden* egyébről, a *teljes* külvilágról (beleértve a többi embert is) feltételezhetem, hogy csupán illúzió, „álom” vagy képzelet: rajtam (pontosabban tudatomon) kívül csak az létezik bizonyosan, amit éppen érzékelek, s csak annyiban, amennyiben érzékelem, tehát végső soron lehetséges, hogy születésem egyben a világ keletkezése, halálom pedig a világ vége is.

Első pillantásra ez is tartható álláspontnak látszik, ám mégis vannak okok, amelyek arra késztetnek, hogy feltételezzem magamon kívüli dolgok létezését is. Mindenekelőtt felmerül bennem a kérdés, *honnan* bukkannak elő érzékleteim, hiszen világos, *hogy nem én „találom ki”* őket; tudok ugyan kitalálni, elképzelni is dolgokat, de világos számomra a különbség érzékelés ill. elképzelés és kitalálás között. Arra sem tudom a választ, hogy miért éppen ebben és ebben az adott, sok szempontból szabályosságokat, ismétlődéseket, rendet mutató formában jelentkeznek; ugyancsak rejtély, hogy én *magam* hogyan keletkezhettem mindezzel a bonyolult érzéklet-összességgel együtt hirtelen, minden átmenet nélkül a „semmiből”. Hiába hiszek továbbá abban, hogy az érzékelt dolgok velem együtt születtek s korábban nem léteztek, nyilvánvalóan *nem teljesen tetszésemtől függ,* hogy éppen mit érzékelek. Akaratom *is* befolyásolja (különféle változtatások, elmozdulások kieszközlésére bírva a „testemnek” tekintett valamit), hogy milyen benyomások érjenek, s ezeket ugyanígy meg is tudom — részben — változtatni, de mindezek során csak akaratomtól függetlenül *már létező,* „készen talált” érzékietek között választhatok, s csak ezeket módosíthatom. *Valamilyen* értelemben tehát mindenképpen *független* tőlem az érzéki világ, nem vagyok teljesen „ura”, még ha tőlem származónak hiszem is.

Az a mód, ahogyan az érzékietek „előjönnek” bennem, szintén alapjuk tőlem független létezéséré utal. Ha egész életemben ágyban feküdném és magatehetetlen volnék, esetleg gondolhatnám azt, hogy valamiféle érzékelő „központ” vagyok, amely körül időről-időre „valahonnan” (a semmiből vagy saját énem tudattalan részéből?)/elbukkannak bizonyos érzékietek, benyomások, kellemes vagy kellemetlen érzések stb. Ám mozgok, járok, helyzetet és helyet változtatok. A járást, a mozgást, az utazást stb. persze tekinthetném ügy, hogy nem én mozdulok el a (nem is létező) térben, hanem amikor „azt hiszem”, hogy járok, akaratommal e képzeletbeli teret mozgatom magam „körül”, magamhoz képest (mintha pl. a valóságos versenyautó helyett egy autóversenyt „szimuláló” játékautomata volánjánál ülnék). Ám azt tapasztalom, hogy nemcsak *én* mozgatom a térbeli érzéki világot magamhoz képest, hanem abban az érzékietek *egymáshoz képest* is mozgásokat végeznek, s e mozgó valamik között számos olyan is van, amely nagyon hasonlít arra, amit *testemnek* nevezek.

Kézenfekvőbb tehát azt gondolni, hogy én is *csak egy* vagyok a térben mozgó dolgok közül, s nem hozzám képest mozdul el minden egyéb. Ráadásul képes vagyok kommunikálni is ezekkel a testemhez hasonló dolgokkal, s nagyon „úgy festenek”, mintha „bennük” is valami olyasmi lenne, mint az *én* én-em. Közülük számosán azt állítják, hogy már jóval az én létezésem előtt is léteztek.

Hosszasan lehetne még sorolni a külvilág létezésére utaló jeleket, ám úgy véljük, sokkal inkább *ennek az ellenkezője* szorulna bizonyításra. Ha netán mégis „illúzió” a külvilág, akkor tökéletes illúzió, mert valójában *semmiféle* olyan jel nincs, amely arra utalna, hogy ne *lenne* valóságos. Semmi okunk sincs azt gondolni, hogy az érzékelt dolgok viselkedé-\*

\* Megjegyzendő, hogy az „idealizmus” szót a filozófiában más értelemben is szokás használni, így pl. jelentheti egyszerűen a platóni ideatant is.

sét lehetne más, egyszerűbb módon magyarázni, mint énünktől független létezésük feltételezésével. A hétköznapi élet során fel sem merül a külvilág létezésének kétségbe vonása; ez csupán jól meghatározható filozófiai irányzatokban jelenik meg, bonyolult spekuláció eredményeképpen. Eközben, akárcsak a szkepszis előbbi formájának esetében, a filozófus elvonatkoztat „filozofálás előtti” énjétől, korábbi gyakorlata során kialakult „józan eszétől”; s az élet helyett a puszta *szemléletet* tekinti önnön igazi létezési módjának.

Ám ha „el akarok boldogulni” ebben az érzéki világban, mégiscsak akaratomtól *függetlenül* létező szabályaihoz, törvényeihez kell alkalmazkodnom, hiába tekintem közben illúziónak az egészet. Ha illúzió is a síneken közeledő vonat, nem fogok eléje lépni. Ha létezik is filozófus, aki a szolipszista felfogást komolyan gondolja, <<<(((egy magába fordult, misztikus élményt fogalmaz meg vagy annak felszínesebb ezoterikus (leginkább titkosnak színlelt) utat jár -FÁ)))>>> valóságos életében mégis úgy fog viselkedni, mint a többiek. (Am általában nincs is *következetes* szolipszista, hiszen „álomképeknek” tekintett emberek számára aligha akarna írni valaki filozófiai műveket. Látni fogjuk, hogy, ha többeknél felmerül is a gondolat, hogy közvetlenül csak saját énjük létezése bizonyos a számukra, különböző okoskodásokkal végül is „igazolják” a külvilág vagy legalább az én-hez hasonló más szellemi lények létezését.)

Lehetséges persze, hogy a szolipszista a fentiek olvastán így szól: „Elismerem, hogy a külvilág illúzió-volta sokkal kevésbé valószínű, mint ennek az ellenkezője, ám 100%osan azért mégsem cáfolható!” Nos, ha cáfolaton valamiféle „hézagmentes” levezetést értünk, mint mondjuk a geometriában egy tétel hamisságának kimutatását, akkor a szolipszizmus hívének igaza van. Ám kérdés, hogy szükség van-e mindig és feltétlenül efféle „geometriai” bizonyosságú érvelésre. Az ugyanis, hogy egy tételt nem tudunk „100%osan” megcáfolni, még nem jelenti azt, hogy a tétel ne lehetne mindenki számára nyilvánvalóan hamis, abszurd. Tetszés szerint gyárthatok gyakorlatilag cáfolhatatlan tételeket, amelyek hamisságában egyetlen épelméjű ember se fog kételkedni. Állíthatom pl., hogy egy távoli tejútrendszer valamelyik bolygóján egy folyóparton hétfejű sárkányok napoznak, akik jobb mancsukkal óránként megvakarják a középső fejüket, miközben a többi hattal kánonban eléneklik a Boci, boci tarkát. Aligha akadna, aki ezt az állítást komolyan venné, noha 100%-os, teljesen biztos cáfolatának lehetősége gyakorlatilag (sőt elvileg is) kizárt.

### A filozófia és résztudományai

Fejezetünk végén most már megpróbálhatjuk közelebbről meghatározni, mi is a filozófia. Maga a szó a görög „philia tész szophiasz”, „a bölcsesség kedvelése” kifejezésből ered. Az első görög gondolkodók még egyszerűen csak „bölcseknek” nevezték magukat, Püthagorasz választotta először, szerénységből; a „filozófus” azaz „bölcsességkedvelő”, „bölcsességre törekvő” nevet, jelezvén, hogy nincs birtokában a bölcsességnek, csak keresi azt. A filozófia eredetileg az összes tudományt magában foglalta, <<<(((ez marhaság illetve igen félrehordó szóhasználat. Szabó Árpád fogalmazásában a számolás nem matematika, hanem amikor a bizonyítások, levezetések logikája önállóvá tudott válni, tehát amikor önjáróvá vált az axiomatikus matematika (geometria), elszakadván a közvetlen élményektől, tapasztalástól, akkortól lehet tudománynak nevezni. Ebben az értelemben a fizika is csak az alkímiát követően vált tudománnyá (axiomatikus tudománnyá). Más szóval az egzakt tudományok a sikeresen axiomatizált tudományok, amelyekben egyértelműen lehet kezelni a saját természetében a tapasztalatot, elméletet, matematikát-logikát, feltevést és igazolást stb. ehhez képest viszont minden egzakt tudománynak tisztázott filozófiai alapokkal kell rendelkeznie. -FÁ)))>>> de a különböző szaktudományok (mindenekelőtt a természettudományok) az idők során fokozatosan önállósultak. Am már az ókorban megkülönböztették a többi tudománytól a *szorosabb értelemben vett* filozófiát, amelyet Arisztotelész „első filozófiának” nevezett. Erről szóló könyvének az arisztotelészi hagyaték egy ókori rendszerezője adta a *Metafizika* címet, ami eredetileg egyszerűen arra utalt, hogy ez az írás a művek sorában a Fizika után következik. Később azonban a „metafizika” szó a szűkebb értelemben vett filozófia nevévé vált, kiszorítva az „első filozófia” elnevezést.

A *metafizika <<<(((későbbi nevén ontológia? -FÁ)))>>> tárgyát a létezők” mint olyanok” képezik.* <<<(((emellett van a logika (fogalmaink rendszerezésének módja) és ismeretelmélet (hogy megismerhetjük-e a valóságot) -FÁ)))>>>

Az ugyancsak a létezőkkel foglalkozó szaktudományoktól való különbségét a következő példával lehet megvilágítani: annak eldöntése, hogy az „A víz 100 °C-on forr” tétel *igaz-e*, természettudományos kérdés; ám az, hogy az „igaz” szón mit is kell itt érteni (tehát pl. hogy *realista* igazságfogalmat alkalmazva úgy gondoljuk, hogy a tétellel a víz egy valóságos, lényegi vonását ragadtuk meg, vagy pedig szkeptikusak vagyunk, s megelégszünk annyival, hogy „gyakorlatilag” biztos ismerethez jutottunk), már filozófiai, metafizikai probléma.

Metafizika és szaktudomány e szétválaszthatósága teszi lehetővé, hogy minden további nélkül elfogadhassuk egy-egy ó- vagy középkori gondolkodó *filozófiai* nézeteit, miközben nem azonosulunk kora természettudományos felfogásán alapuló világképének egészével; magunkévá tehetjük pl. anyag és forma, aktus és potencia arisztotelészi szemléletét, de nem kell elfogadnunk az Arisztotelész által igaznak tartott geocentrikus világképet stb.

<<<(((tehát a szaktudományok általános hátterében a szaktudományok közvetlen tételeitől függetlenül szinte lehet foglalkozni ismeretelmélettel (hol a világ megismerhetőségének határa), logikával (az átrendezések, következtetések módszereivel) valamint ontológiával, lételmélettel (végső soron a véges és végtelen megkülönböztetésével). -FÁ)))>>>

**A metafizika** tehát foglalkozhatik mindazon létezőkkel, amelyekkel az egyes szaktudományok, de ezt *sajátos szempontból* teszi:

* a létezőkkel mint létezőkkel,
* mint lényegi, általános vonások hordozóival,
* egymással ok-okozati kapcsolatban állókkal,
* mint igaz tételek lehetséges tárgyaival stb. foglalkozik.

A metafizikán belül megkülönböztetünk **általános és speciális metafizikát.**

Az előbbi nem más, mint az első fejezetben már említett ontológia. Ez a létezőkét mint létezőket úgy tanulmányozza, hogy közben a valóság legáltalánosabb, az összes szaktudomány tárgyaiban közös elemeit igyekszik megragadni (pl. az okságot mint olyat).

A speciális metafizika viszont a létezők egy-egy meghatározott területének szentel megkülönböztetett figyelmet, ám ilyenkor sem tévesztendő össze a szaktudományokkal, csak mintegy módszertani vezérfonalul szolgál a számukra, megóvja őket a logikai ellenmondásoktól, s főként arról gondoskodik, hogy helyesen határozzák meg a tárgyukat képező létezőket, s ne kövessenek el „határsértést”: ne próbálják pl. egyedül a biológia törvényeivel magyarázni az embert, vagy a szervetlen testek törvényeiből „levezetni” az élőlények működését (ahogyan azt az első fejezetben láttuk a kutya példa kapcsán).

A speciális metafizikához soroljuk az ember „ontológiáját”, a *filozófiai antropológiát* (ez sem tévesztendő össze az emberről szóló szaktudományokkal — a történelemmel, a szociológiával, a pszichológiával, a közgazdaságtannal stb. — mert az embert ez is mint létezőt vizsgálja, lényegét igyekszik meghatározni, azon általános vonásait, amelyek alapján egyáltalán képes mindazon tevékenységekre, amelyek az emberrel foglalkozó szaktudományok tárgyát alkotják; <<<(((tehát jó kifejezés volna a „szabályozás ontológiája” abban az értelemben, hogy a szabályozandó jelenség és a szabályozó eszközök mögött azonosítani kívánja a szabályozót? -FÁ)))>>>

a további két fejezetben éppen az antropológia problémaköréből kísérlünk meg ízelítőt adni), a kozmológiát vagy természetfilozófiát, valamint a természetes teológiát, amely, mintegy továbbgondolva azt, amit a filozófia egyéb ágai a világban fellelhető törvényszerűségekről, a valóság értelemmel megragadható szerkezetéről, rendjéről megállapítanak, arra következtet, hogy mindezek előfeltételezik értelmes alkotójuk, Isten létezését; tárgya Isten létezésének észérvekkel történő bizonyítása (ezekről az ún. istenérvekről a II. rész 3. fejezetében fogunk bővebben szólni), valamint Isten mibenlétének, tulajdonságainak, a világ egészéhez és az emberhez való viszonyának vizsgálata.\* \*

* A természetes teológia tárgyát képező Isten ontológiai értelemben szintén szubsztancia, de, szemben az általunk tapasztalatilag ismert más szubsztanciákkal, nem anyag és forma egysége, hanem **tiszta forma**. <<<(((mint minden idea, eszme? -FÁ)))>>>
* Abban is különbözik a többi szubsztanciától, hogy létének okát önmagában bírja, szükségszerűen létezik, szemben az általa teremtett dolgokkal, amelyek képesek volnának nem lenni is. Ezzel összefüggésben Abszolútumnak (latin „absolutum” = „feltétlen”) is nevezik. <<<(((a személy nem ezt a határminőséget közelíti? -FÁ)))>>>
* Isten a világhoz képest *transzcendens*, azaz nem része a tér-időbeli érzéki valóságnak, az immanens világnak, hanem téren és időn kívüli és érzékfeletti, s így tapasztalatilag nem ismerhető meg, csupán metafizikai következtetés útján.

A filozófiához tartozik még

* **a (speciális és általános) metafizikán kívül** az első fejezetben már említett
* logika
* és ismeretelmélet is,
* valamint az etika vagy erkölcstan (amelyről szintén szó lesz az antropológia kapcsán) és
* az esztétika, amelynek tárgya elsősorban a művészet, de foglalkozik a szépség, a rútság, a fenségesség és a többi ún. esztétikai minőség természeti előfordulásaival is.

A természetes teológiát egyes szerzők teodiceának is nevezik, ám e kifejezés eredeti értelme más. A szó megalkotója, Leibniz teodiceán annak magyarázatát értette, hogyan egyeztethető össze Isten mindenhatóságával és gondviselésével a világban található rossz. A teodicea tehát itt csupán a természetes teológia egyik — igen fontos — fejezete.

\*Az „immanens-transzcendens” fogalompár könyvünkben mindi a fenti értelemben szerepel, de a filozófiában másféle használata is szokásos. így pl. az ismeretelméletben az immanens jelentheti a tudattól függőt, a transzcendens pedig a tudattól függetlent.

Az **etikát és az esztétikát** a metafizikával és az ismeretelmélettel, mint „spekulatív filozófiával” szembeállítva

**gyakorlati filozófiának** is szokás nevezni, mert tárgyukat az emberi tevékenység (az erkölcsi szempontból tekintett cselekvés illetve az alkotás) képzi.

<<<(((tehát nem az alkotással magával foglalkozik általánosságban egyik sem, mint kreativitással, amely megnyilvánulhat fogalmi világban valamint a reális világban, valóságban egyaránt…. -FÁ)))>>>

A „természetes teológia” fent említett fogalma némi magyarázatot igényel. A mai közvélemény többnyire úgy tartja, hogy Isten létezésének feltételezése „hit kérdése”, s hiten általában valami értelmileg megalapozatlan, esetleg kifejezetten „ésszerűtlen”, érzelmi indíttatásból vagy „ösztönösen” választott, esetleg egyszerűen a hagyományt követve elfogadott meggyőződést ért, s e kérdést a racionális tudomány számára megközelíthetetlennek véli. Az európai filozófiának azonban a XVIII. századig szerves részét képezte (sőt a katolikus bölcseletnek ma is része) Isten létezésének észérvekkel történő bizonyítása. <<<(((tehát a fogalmi gondolkodás kupolájának mintegy záróköve, határfogalma, sarokpontja Isten. -FÁ)))>>> **A „természetes teológia” kifejezésben a jelző arra utal,** hogy, szemben a szűkebb értelemben vett teológiával, e metafizikához tartozó tudományág nem az isteni kinyilatkoztatás forrásaira — tehát a Bibliára, illetve emellett, katolikusok esetében, az Egyház által közvetített hagyományra — támaszkodik, hanem **a minden ember által egyaránt birtokolt természetes emberi értelemre; amely a világ működéséből,** rendjéből, ésszel megragadható szerkezetéből képes következtetni annak okára, mozgatójára, alkotójára.\*

Ám korunkban tömegesen fordulnak elő magukat ateistáknak valló emberek, akiket, úgy látszik, az istenérvek nem győztek meg. Most ne firtassuk, hogy ez az érvek elégtelenségéből, vagy a szóban forgó egyének hibás gondolkodásából, metafizika iránti érzéketlenségéből fakad-e. Az ateizmus létezése, vagy így, vagy úgy, de tény, amelynek különösen etikai következményei lényegesek, ezért az I. rész 4. fejezetében még visszatérünk e problémára.

A filozófia részei

LOGIKA①

SPEKULATÍV FILOZÓFIA:

Metafizika②

Általános metafizika (ontológia)

Speciális metafizika:

*Kozmológia*

*Antropológia*

*Természetes teológia*

Ismeretelmélet*:③*

GYAKORLATI FILOZÓFIA:

Etika

Esztétika

# „A társas állat”, avagy ember és társadalom

### Rész és egész

Térjünk vissza a szubsztanciákhoz! Láttuk, hogy egy-egy szubsztancián belül a részek olyan egészet alkotnak, amely nem azonosítható puszta egymásmellettiségükkel, számtani összegükkel. Ugyanez „magasabb szinten” is igaz: maguk a szubsztanciák is részei lehetnek még nagyobb egységeknek, amelyek önálló szerkezettel bírnak. (Mindkét szinten érvényes tehát az a már Arisztotelész által is vallott elv, hogy az egész nem egyszerűen a részek összege, hanem ezeknek, többletként, valamiféle rendezett, strukturált egységet ad.) Ilyen nagyobb egész

\* A természetes teológiát művelő keresztény azonban mindehhez hozzáteszi, hogy az így nyert tudáson kívül természetfeletti eredetű ismeretekkel is rendelkezünk Istenről a Kinyilatkoztatáson keresztül. Ez utóbbi tagadása a naturalizmus (a latin „natura”, „természet” szóból), amely szerint Istenről csak természetes eredetű ismeretekkel rendelkezhetünk. — E teológiai naturalizmus egyébként nem tévesztendő össze a filozófiai naturalizmussal, amely tagadja, hogy az ember és a többi élőlény között valódi lényegi különbség lenne, végső soron tehát a már említett redukcionizmus egyik megjelenési formájának tekinthető.

pl. a Föld élővilága, amely a szervetlen természettel (vizek, légkör stb.) együtt hihetetlenül bonyolult önszabályozó rendszert képez (melynek az emberi beavatkozás következtében megbomlott egyensúlyáról, s ennek kapcsán az ökológiai katasztrófa lehetőségéről sok szó esik manapság). S ilyen magasabb egységet alkot az emberi társadalom is (amely egyébként természetesen szintén a létezők közé tartozik).

### Társadalom és kultúra

Mi a társadalom? A legtöbb ember nyilván azt felelné: egyének összessége. Ez *bizonyos értelemben igaz* is, ugyanúgy, ahogyan az is igaz, hogy a ceruza „elektronok őrült tánca”. Ám annak, hogy nem egyszerűen azt mondjuk: „ennyi és ennyi egyén egymás mellett”, hanem külön szót használunk jelölésükre, az az oka, hogy ezeket a konkrét egyéneket valami olyasmi kapcsolja össze szerves egységgé, ami *hosszabb életű,* mint az itt és most létező egyének, ugyanakkor *mindig* csak egyének tarthatják fenn, nélkülük nem létezhetnék. Ez a valami a *kultúra.* <<<(((és a nemzet például, tehát az élő közösségek? -FÁ)))>>> Kultúrán a köznyelv általában a „szellemi javakat” (különösen a művészeteket és tudományokat) szokta érteni, mi azonban a továbbiakban mindazon dolgok rendszerét nevezzük kultúrának, amelyek az ember „alkotásai” vagy „termékei”, a legtágabb értelemben véve. Ide tartoznak természetesen a műalkotások is; de a hétköznapi élet tárgyai is: szerszámaink, ruháink, épületeink stb. Ám a kultúra nem csupán, és nem is elsősorban *fizikai* tárgyakból áll, hanem mindenekelőtt egyrészt az emberek e tárgyakkal és egymással kapcsolatos magatartására vonatkozó „mintákból”, vagy, ha úgy tetszik, „használati utasításokból”: munkamódszerekből, illemszabályokból, erkölcsi normákból és értékekből, a művészi ízléssel kapcsolatos szabályokból, világnézeti elvekből stb., valamint a nyelvből, amely a felsoroltaknak mintegy a „hordozója” és „közvetítője”, másrészt a mindezek rendszerbe foglalására, működésük összehangolására hivatott intézményekből (amilyen pl. az állam). Noha fizikai értelemben véve csak az első csoportban felsoroltak „tárgyak”, a kultúra egyéb összetevőit is „tárgyiasulásoknak” vagy „objektivációknak” nevezhetjük, arra utalva ezzel, hogy emberalkotta dolgokról van szó, amelyek mintegy „önálló életre kelnek”: alkotójukat túlélve a kultúra részeivé válnak, gazdagítják, módosítják azt, természetesen csakis oly módon, hogy mintegy „beépülnek” a következő nemzedékek tudatába, hiszen nyilvánvaló, hogy pl. a nyelv nem létezhetik az azt beszélő emberek nélkül.

De nemcsak a *szellemi* objektivációk létezése feltételezi, hogy vannak őket használó eleven emberek. A *fizikai* objektivációk is csak akkor léteznek *mint ilyenek,* ha van ember, aki „rendeltetésszerűen” tudja használni őket: egy analfabéta számára a könyv nem több, mint néhány összefűzött, vászonba csomagolt és festékkel összepettyezett papírdarab, *ugyanúgy* viszonyul hozzá, mint egy *természeti tárgyhoz,* mondjuk egy kődarabhoz. Fi. Pieron francia pszichológus érdekes gondolatkísérlettel szemlélteti a kétféle objektiváció közötti különbséget. Tételezzük fel, mondja, hogy valamilyen természeti katasztrófa következtében a Föld teljes felnőtt lakossága kipusztul, csak a kisgyermekek maradnak életben. Ez esetben hiába vészelné át minden emberalkotta fizikai tárgy épségben a katasztrófát, a gyerekek nem tudnának mit kezdeni velük, mert nem volna, aki megtaníthatná nekik, mit kell csinálni a gépekkel, hogyan kell látni egy műalkotást stb. Voltaképpen szinte elölről kellene kezdődnie az egész történelemnek. (Az ellenkező esetre, amikor elvesznek emberalkotta fizikai tárgyaink, de hatalmas mennyiségű szellemi objektivációval, nemzedékek során felhalmozott tudással stb. rendelkezünk, s ez önmagában elegendő ahhoz, hogy a fizikai tárgyakat is újraalkossuk, jó példa lehet Verne Gyula *Rejtelmes sziget* c. regénye, amelynek hősei ruhájukon kívül úgyszólván semmiféle fizikai objektivációval sem rendelkeznek, amikor a lakatlan szigetre kerülnek, viszont fejükben olyan mennyiségű szellemi objektivációt, tapasztalatot, munkamódszert, tudományos törvényszerűséget hordoznak, hogy gyakorlatilag a semmiből képesek reprodukálni a modern civilizáció számos vívmányát; még elektromos távírót is szerkesztenek.)

### A szocializáció

Az emberi egyén mindig egy meghatározott hagyományokkal rendelkező, meghatározott fejlődési fokon álló kultúrába születik bele, s ebben felnőve „tanul meg ember lenni”. A kultúra objektivációi „sűrítve” tartalmazzák a társadalom addig megtett útját, felhalmozott tapasztalatait. Ezért van az embernek, az állattal szemben, történelme. Az állati egyed élete során, ösztöneitől vezérelve, szülei életét ismétli meg. Az ember, ezzel szemben, ott folytatja, ahol az előző nemzedék abbahagyta: <<<(((bizonyos esetekben. A személyeknél ez evidencia. -FÁ)))>>> az objektivációknak köszönhetően néhány év alatt sajátíthat el olyan ismereteket, módszereket, viselkedésmintákat stb., amelyek akár többezer éves, lassú fejlődés eredményei is lehetnek. (Az ember és az állat e különbsége azzal is összefügg, hogy az ember az összes többi fajnál összehasonlíthatatlanul „nyitottabb”, kevésbé meghatározott biológiailag. Testi felépítése nem köti egy meghatározott környezethez, éghajlathoz stb., s olyan szervekkel is rendelkezik, amelyek *nem specializálódtak* tevékenységek szűk körének végzésére; különösen kezének szerepét kell kiemelni.) Azt a folyamatot, amelynek során az ember elsajátítja az objektivációkat és mintegy megtanul ember lenni, *szocializációnak* nevezzük. Tulajdonképpen mondhatnánk nevelésnek vagy még inkább nevelődésnek is, de lényegesen tágabb értelmű annál, amit a hétköznapi nyelvben nevelésen értünk. Egyrészt nemcsak a tudatos, szándékos, „pedagógiai” célzatú hatásgyakorlást tartalmazza: bármiféle emberi viselkedés, ha akarjuk, ha nem, szocializáló hatású; magatartásmintákat, értékrendeket, szokásokat stb. „kínál fel” követésre. Másrészt nemcsak gyermekkorban folyhat, hiszen előfordulhat pl., hogy valaki felnőtt fejjel teljesen új környezetbe kerül, amelyhez esetleg azután én-je is alkalmazkodik, új szokásokat, viselkedéseket, sőt néha egészen új szemléletmódot véve fel.

### A társadalom szerepe nyelvünk és gondolkodásunk kialakulásában

De nem egyszerűen „ismereteket” vagy „technikákat” tanulunk a társadalomtól, hanem a *nyelvet,* vagy, ami ugyanaz: magát a fogalmi a *gondolkodást* is. E kettő azonosítása talán meglepően hangzik, s nem is minden filozófus értene vele egyet. Sokak szerint a gyermek fejlődése során előbb tud elvont fogalmakban gondolkodni, s utána tanulja meg a nyelvet, amelynek szavai *egyezményes jelek,* hozzárendelve egy-egy fogalomhoz. Hogyan történhetik azonban ez a hozzárendelés? Első pillantásra a „mutogatás” látszik a legkézenfekvőbb megoldásnak: ujjammal rábökök az asztalra, s közben az „asztal” szót mondom a gyereknek. Ám felmerül a kérdés: *honnan tudja* a gyerek, hogy gesztusommal az adott *szubsztanciát,* ti. az asztalt kapcsolom az „asztal” névhez, nem pedig mondjuk a barnaságot, keménységet, simaságot, négylábúságot, fából-levőséget, vagy az asztal bármely egyéb tulajdonságát? S egyáltalán: honnan tudja, hogy az ujjal mutogatás gesztusa azt jelenti, hogy a közben kimondott szó annak a valaminek (akár szubsztanciának, akár járuléknak) a neve, amire rámutattam? S ha tudná is: hogyan adhatnám meg e módszerrel például az „és”, a „hogy”, a „vagy”, a „de” stb. szavak jelentését? Hogyan tudnék ilyenkor bármire is *rámutatni*? A definíció sem segít, mert ahhoz először a definícióban szereplő szavakat kell definiálnom, és így tovább, a végtelenségig. Hogyan tudom áthidalni a gondolkodás és a nyelv közötti szakadékot? S ha már áthidaltam: hogyan kapcsolódnak a „fejemben” a szavak a már korábban létező fogalmakhoz? Körülbelül úgy, mintha a fogalom egy „doboz” volna, amelyre most „címkeként” ráragasztom a nyelvi jelet, a szót? De mi volt *eddig* ebben a „dobozban”? Mi a fogalom *önmagában, szó nélkül?* Nem sokkal inkább arról van-e szó, hogy a fogalmat eleve *csakis valamely meghatározott nyelven* tudom elgondolni? Próbáljuk csak meg pl. az „ember” fogalmat úgy felidézni (nem *elképzelni egy embert,* mert itt nem képzetről, hanem érzékfeletti, elvont fogalomról van szó), hogy közben nem gondolunk sem az „ember”, sem a „homo”, sem az „hőmmé”, sem a „mán” stb. szavakra (de olyasféle „körülírásra” sem, mint „értelmes lény”, „társas lény” stb., hiszen ez is szavakkal történnék)! Aligha fog sikerülni! De akkor talán mindazt vissza kell vonnunk, amit fogalmaink általánosságáról mondottunk? Az „emberinek és minden egyébnek annyi *különböző* fogalma van, ahány nyelv létezik? Távolról sem! *Van* valami *közös* az „ember”, „hőmmé,” „mán” stb. szavakban: *ugyanazon* helyzetben, *ugyanazon* „szerep” betöltésére *használjuk* magyar nyelvi közegben az „ember”, francia nyelvi közegben az „hőmmé”, angol nyelvi közegben a „mán” szót stb., ti. mindig olyankor alkalmazzuk, amikor az egyes konkrét, valóságos emberek közös (a nyelvtől *függetlenül* , valóságosan létező) lényegével kapcsolatban akarunk valamit mondani. A fogalom tehát csak a különböző szavakon „keresztül” létezik és gondolható el, ám mégis egy, mivel mindezen szavak funkciója azonos. <<<(((kivéve amikor nem, azaz a szavak nem csereszabatosak a végtelenségig, mert a nyelvi szerkezetben használjuk őket és a nyelvi szerkezet jelentés módosító. -FÁ)))>>> Nyugodtan használhatjuk tehát a fogalom „szerepében” bármelyiket, az absztrakció ettől még absztrakció marad.

Egyébként a probléma már *egy nyelven belül* is felmerülhet: az „eb” és a „kutya” szavak használata, ha eltekintünk a stilisztikai különbségektől és bizonyos állandósult kifejezésektől, mint amilyen pl. az „ebek harmincadján”, lényegében azonos, de nincs a kettő „fölött” még külön valami, amire mint fogalomra úgy tudok gondolni, hogy közben ne gondoljak se az „eb”, se a „kutya” *szóra. <<<(((hányszor van, hogy keressük a szót?! -FÁ)))>>>*

A fogalmakról mondottakat sem érvényteleníti az a körülmény, hogy szavak nélkül nem gondolhatóak el. <<<(((ez nem igaz. Igen sokszor van, hogy nem találunk szavakat valami okból, de van határozott elképzelésünk, intuíciónk. -FÁ)))>>> A fontos az, hogy *van valami közös lényegi mozzanat* pl. a szubsztanciák egy-egy meghatározott csoportjában, s ehhez képest mellékes, hogy ennek kifejezésére éppen melyik nyelv *erre alkalmas* szavát használjuk. Nem az a lényeg, hogy hány ilyen szó van, hanem hogy ezen szavak *bármelyike az összes* szóban forgó szubsztancia objektív közös lényegét ragadja meg.

A gondolkodás és a nyelv azonosítása természetesen nem azt jelenti, hogy csak akkor gondolkodunk, amikor éppen beszélünk! Arról van szó csupán, hogy, ha éppen hallgatunk is, fogalmi gondolkodásunk mindig csakis valamely nyelv szavaival megy végbe. (Mindezeket különösen az tudja belátni, aki jól beszél több nyelven, s akitől gyakran hallhatunk efféle kijelentést: „Most már olyan jól tudok angolul, hogy ha angolul beszélek, közben angolul is gondolkodom.” Az ilyen mondatnak semmi értelme nem volna, ha léteznék az angol, a magyar és a többi nyelv „felett” egy valamennyiüktől különböző önálló fogalomrendszer, mert akkor mindig ezen gondolkodnánk, s *erről* „fordítanánk le” mondandónkat hol anyanyelvűnkre, hol valamely idegen nyelvre. Az angolul *rosszul beszélő* magyar sem *erről* a (nem létező) fogalomrendszerről, hanem *magyarról* fordítja „apránként” angolra beszéd közben a gondolatait. <<<(((ezt nem ragoznám ennyire. A sejtelem, a kép, az érzések, reflexek világát kizárná? -FÁ)))>>>

A szavak használata, egészen pontosan szólva „használati módja” központi fogalom Ludwig Wittgenstein osztrák filozófus nyelvelméletében is, aki a nyelvet és a gondolkodást azonosító, szemléletmód legnagyobb képviselője. <<<(((Wittgenstein kedvéért nem kellett volna a fogalom és szó összetartozását abszolutizálni általánosságban. -FÁ)))>>> A nyelvtanulás fent említett „rámutatásos” elméletének nehézségeit felismerve ő úgy látja, hogy a gyerek nem a tudatában már előzetesen meglévő valamikhez kapcsolja hozzá utólag a szavakat, hanem egyszerűen „begyakorolja” használatukat konkrét példákon, annak alapján, ahogyan azt a felnőttek szóhasználatában tapasztalja. Egy-egy szót nem önmagában, hanem rögtön konkrét használati módjaiban tanulunk meg, először szinte „ösztönösen” ismételve a másoknál megfigyelt lehetséges alkalmazásokat. Ugyanúgy nincs ehhez szükségünk előzetes magyarázatra, a szabályok részletes ismertetésére vagy definícióra, ahogyan pl. egy kalapács vagy fúró használatát is „elleshetjük” másoktól, pusztán megfigyelve, mit csinálnak vele, és utánozva őket (anélkül, hogy előre, vagy akár közben feltétlenül tisztáznánk és pontosan megfogalmaznánk, hogy *micsoda* is „önmagában” egy kalapács vagy egy a fúró), hiszen végső soron szavaink is sajátos értelemben vett „szerszámok”. A tudatos nyelvhasználat, a szabályok megfogalmazása, a szavak (azaz, ami e felfogás szerint ugyanaz: a fogalmak) definiálása természetesen lehetséges, de csak *utólag,* hiszen ahhoz, hogy valamit egyáltalán *megfogalmazhassak,* már rendelkeznem kell jónéhány szóval, amelyeket használni tudok! *(Több szóval,* amelyeket egymásra vonatkoztatok!) Wittgenstein szerint nemcsak fogalmainkat, azaz szavainkat nyerjük a már előttünk is létező kultúrából, hanem ítéleteinket is: a gyermek rengeteg állítást úgy tanul meg, hogy egyszerűen „elhiszi” a felnőtteknek, készen átveszi tőlük. (Már csak azért sem kételkedhetik, mert ehhez először tisztába kell jönnie az olyan szavak használati módjával, mint „bizonyosság”, „tudás”, „hit”, „kétely” stb., s mindezek használata már feltételezi, hogy korábban elfogadtunk néhány ítéletet; kijelentést, amelyekre alkalmazhatjuk őket.) Ám később természetesen itt is lehetségessé válik a tudatos viszonyulás, az ítéletek összevetése egymással és a tapasztalattal, az esetleges ellentmondások felfedezése, kiküszöbölésük megkísérlése, ugyanúgy, ahogyan az egyes szavakat is elkezdhetjük tudatosan használni, szabályaikat megfogalmazni. Ezért tehát nem arról van szó, hogy az egyén csupán paszszív „függeléke” vagy mechanikus „lenyomata” volna annak a kultúrának, amelybe beleszületett. Ha már kellőképpen ura nyelvének, képes a szabályokat módosítani, a használati módokat bővíteni, nyelvi eszközeivel a saját élete során szerzett új tapasztalatokat feldolgozni és rögzíteni. Mindezzel *visszahat* arra a nyelvre és kultúrára, amelynek neveltje, de amely persze már őelőtte sem volt merev, statikus valami, hiszen a korábbi nemzedékek emberei is ugyanígy alakítgatták, csiszolták. (Az igazság kedvéért meg kell jegyezni, hogy maga Wittgenstein alábecsülte a változások, módosítások jelentőségét, s különösen a nyelv illetve a kultúra *tudatos, racionális* megváltoztatásáét, ám mindezek lehetősége végső soron összeegyeztethető felfogásával.)

A nyelv és a gondolkodás egységének s mindkettő társadalmiságának Wittgenstein és más szerzők által képviselt koncepciójával szemben áll az ún. „privátnyelvi” szemlélet. (Ennek egyik lehetséges megfogalmazása az imént ismertetett „rámutatásos” nyelvtanulás-elmélet.) A privátnyelv gondolatának egyik klasszikus képviselője a szenzualista Locke, de találkozhatunk vele az innátisták körében is.\* \*

Vajon a gondolkodás „tanult” voltának feltételezésével nem veszti-e érvényét mindaz, amit korábban az absztrakcióról vagy az indukcióról, mint az emberi elme *önálló* tevékenységéről mondottunk? Korántsem. Azon fogalmaink és a külvilágra vonatkozó azon ítéleteink, amelyeket „készen kapunk” nevelkedésünk során a társadalomtól, *nem öröktől fogva* léteznek s szállnak „apáról fiúra”, hanem valaki vagy valakik korábbi absztrakciójának Ül. indukciójának eredményei. (Mint ahogy mi is képesek vagyunk magunktól is új fogalmakat, ítéleteket, következtetéseket alkotni.) Itt csupán „átörökítésük” és esetleges módosulásaik „mechanizmusának” egy lehetséges leírásaként hivatkozunk a wittgensteini elméletre, amely különösen alkalmas annak hangsúlyozására, milyen mértékben társadalomra utalt az ember. S azt is még egyszer aláhúzzuk: bárhogyan jöttek is létre fogalmaink és ítéleteink, *adottak*, és általuk képesek vagyunk megismerni a valóságot, amelynek szerkezetét valóban a szubsztanciákra tagoltság, a köztük fennálló lényegi összefüggések stb. jellemzik, mindezt nem csupán mi „vetítjük bele”.

### Az ember mint értelmes és társas élőlény

Mindezek kapcsán még valamit nyomatékosan hangsúlyozni kell. Egyfelől tény, hogy még gondolkodni is csak társadalomban tudunk megtanulni (számos példa bizonyítja, hogy a csecsemőkorukban lakatlan helyen, pl. őserdőben elhagyott gyermekek, ha egyáltalán túlélik a puszta biológiai létükhöz is szükséges szülői gondoskodás hiányát, gyakorlatilag állati szinten maradnak), s az ember igazi emberré, klasszikus meghatározása szerint „értelmes élőlénnyé” voltaképpen csak társadalomban válhatik. Másfelől azonban semmi alapunk nincs arra, hogy a fent említett, őserdőben felnövő gyerekeket, vagy akár az emberré még nem nevelt újszülötteket vagy magzatokat ne tekintsük embernek. Aki biológiai értelemben az emberi fajhoz tartozik, az fogantatása pillanatától hordoz magában valami „többletet”, amely egyáltalán képessé teszi arra, hogy társadalomban nevelkedve kibontakoztassa értelmét. (Egy ku-

\* Az innátizmusnak egy sajátos változatát hirdeti Noam Chomsky (1928-) amerikai nyelvész. Szerinte minden ember rendelkezik egy bizonyos veleszületett, biológiailag meghatározott, s az egész emberi fajra jellemző általános grammatikai rendszerrel, s ez teszi lehetővé, hogy ki-ki megtanulja a maga anyanyelvét.

\* Pontosabban, ha az előző fejezetben bemutatott porphürioszi fa sémáját követjük, értelmes állatot kell mondanunk, ám lévén, hogy az élőlények közül is egyedül az ember értelmes, nyugodtan használhatjuk, alkalmazkodva a köznyelvhez, az „értelmes élőlény” kifejezést.

tyát vagy lovat hiába próbálnánk emberi társadalomban nevelni, sosem válnék értelmes lénnyé.) E „többlet” mint a fejlődés lehetősége akkor is kezdettől megvan, ha e lehetőség szerencsétlen körülmények folytán nem válik valósággá. (S ebből a szempontból mindegy, hogy e „többletet” léleknek nevezzük-e, vagy valamilyen biológiai adottságai magyarázzuk; e kettő persze egymást sem zárja ki.) Az értelmes lénnyé (még vagy egyáltalán) nem fejlődött embertől tehát éppúgy nem tagadhatjuk meg az „ember” minősítést, mint az elmebetegtől, aki szintén nincs birtokában értelmének.

Az ember klasszikus meghatározását jelentő latin „animal rationale” kifejezést „eszes élőlénynek” is szokták fordítani, noha a magyar szóhasználatban az „értelmes élőlény” az elterjedtebb. A köznyelv nem tesz különbséget „ész” és „értelem” között, s e kötetben mi is a hétköznapi szóhasználathoz alkalmazkodtunk. De talán nem felesleges figyelmeztetni rá, hogy a filozófiában ugyan szokták szinonimákként is használni az „ész” és az „értelem” szavakat; ám előfordul, hogy az előbbivel a dolgokat összefüggéseikben, átfogóan megragadó, míg az utóbbival inkább az „analizáló”, a jelenségeket „felbontó”, részeire tagoltan tekintő gondolkodás képességét jelölik.

Most már jobban értjük azt a közismert (de valószínűleg ritkán végiggondolt) állítást, hogy „az ember társas lény” (pontosabban, Arisztotelész eredeti kifejezése szerint, „társas állat”, „zóon politikon”) s azt is beláthatjuk, hogy ez nem valami „ráadásként” járul „értelmes lényi” mivoltunkhoz, hanem a kettő kölcsönösen feltételezi egymást: társadalom nélkül az egyén sosem juthatna birtokába azon objektivációknak, amelyek elsajátításával egyáltalán kibontakoztathatja értelmét, másfelől a társadalom csakis értelmes egyéneken „keresztül” létezhetik egyáltalán, hiszen csak kultúrája által több puszta embertömegnél, márpedig e kultúra tudatos, értelmes emberi tevékenység eredménye.

# „A természet leigázása”? avagy a céltudatos tevékenységről és a természet fogalmáról

Az ember mint emberi és állati vonások közös hordozója

De miben is áll tulajdonképpen ez a tudatos, értelmes emberi tevékenység? Miben különbözik az állatok viselkedésétől? Az állat nem „tűz ki” maga elé térben és időben távoli célokat; *közvetlen* módon, ösztöneinek engedve elégíti ki szükségleteit. Az ember ezzel szemben szükségletei és azok kielégítése „közé” egyre bonyolultabb „közvetítőrendszert” iktat, a már említett objektivációkat (az egyik legkézenfekvőbb példát a biológiai szükségletek efféle kulturális „közvetítésére” a konyhaművészet és az étkezési illemszabályok szolgáltatják, amelyek késleltetik az éhség csillapítását, s egyben „emberiesítik”, humanizálják is azt; de ugyanúgy humanizáljuk a faj fenntartási ösztönt is: a kielégülés itt is eltolódik az időben, először udvarolunk, szellemi kapcsolatot teremtünk a másik nem képviselőjével, házasságra lépünk vele stb.); erre a közvetítésre az ad lehetőséget, hogy az ember, mint értelmes lény, képes tudatosan célt kitűzni, azaz ténylegesen nem adott dolgok, helyzetek; események stb. gondolati „modelljét” mintegy „megelőlegezni”, s azután ezt szem előtt tartva vezérelni cselekvését. Ennek során, támaszkodva azokra az ismeretekre, amelyekkel a szubsztanciák tulajdonságairól és az oksági összefüggésekről rendelkezik, képes kiválasztani a cél elérésére legalkalmasabbnak látszó eszközöket, módszereket.

Ezzel a közvetítéssel nemcsak az állatoknál is meglévő biológiai szükségletek öltenek sajátos emberi jelleget (amint azt az étkezés és a szexualitás példáin láttuk), hanem teljesen új, kizáró-

Az „animal” szó nemcsak „élőlényének, hanem „állat”-nak is fordítható. Vö. az előző lábjegyzettel!

lag az emberre jellemző szükségletek is keletkeznek; így vált például öncéllá és sajátosan emberi örömforrássá az igazság megismerése, a tudományos kíváncsiság, amely akkor is létezhetik, ha közben nem az a cél lebeg a szemünk előtt, hogy ismereteinket a biológiai létfenntartásban kamatoztassuk (noha a tudomány *eredetileg* nyilvánvalóan gyakorlati feladatok megoldására született, s ma is főként erre használják).

Ugyanakkor az új, sajátosan emberi mozzanatoknak is kialakulhat a maguk biológiai, fiziológiai oldala: a becsület megőrzésére való igény pl. nyilvánvalóan csak az emberre jellemző, de ha becsületünkön folt esik, és szégyenkezünk, ezt *testi* elváltozás, ti. elpirulás is kísérheti; hasonló példát jelenthet a meghatottságtól való könnyezés, az „idegeskedés” stb. Mindez arra figyelmeztet, hogy az embert nem lehet „kettévágni” egy merőben „állati” alapra és egy erre külsődlegesen, szerves kapcsolat nélkül rárakódott „emberi” rétegre.

Biológiai és szellemi vonásaink „átjárják” egymást, szerves egészet, egységet alkotnak, így, együtt adják azt, amit embernek nevezünk.

### A lélek mint az ember lényegadó formája

Klasszikus metafizikai „nyelven” a fentieket azzal az 1. fejezetben bemutatott tétellel lehet leírni, amely szerint egy szubsztanciának csakis egy lényegadó formája lehet.

Arisztotelész a *lelket* az élőlények formájaként (azaz „struktúrájaként” vagy „működési elveként”) határozza meg.

* A növénynek „tenyésző lelke” van, ami azt jelenti, hogy működése az ön- és fajfenntartásban merül ki;
* az állatnak „érző” vagy „gerjedő” lelke van, amely magában foglalja az érzékelés képességét, de egyben az ön- és fajfenntartásét is.
* Az ember *értelmes* lélekkel bír, azaz rendelkezik a gondolkodás képességével, de egyúttal az ön- és fajfenntartás és az érzékelés képességével is.

Az, hogy minden forma *magába olvasztva* tartalmazza az egyszerűbb formák működési elvét, arra utal, hogy az alacsonyabbrendű képességhez nem puszta „ráadásként”, külsődlegesen adódik hozzá a magasabbrendű, hanem az utóbbi visszahat az előbbire, meg is változtatja azt.

Nyilvánvaló pl. hogy egy érzékelni tudó élőlény táplálkozni és szaporodni is másképp fog, mint egy növény. (Mindebből az is kiderül, hogy az élőlény lelke Arisztotelész szerint nem valami önálló valóság, hanem csakis „anyagával”; a testtel együtt képzelhető el, a kettő közösen alkot egy szubsztanciát, s a halállal a lélek is megszűnik.

Ezt a növényekkel és állatokkal kapcsolatban Arisztotelész kifejezetten vallja, ám az emberi lelket illetően álláspontja nem egyértelmű, ezért e kérdésben követőinek, értelmezőinek véleménye is megoszlik. Sokan úgy vélik, hogy az anyag-forma elmélet logikájából az emberi lélek halandósága következnék. A legjelentősebb arisztoteliánus irányzat, a tomizmus viszont, a keresztény tanítással összhangban, az ember lelkét halála után, testétől függetlenül is fennmaradónak tekinti. E kérdésre a II. rész 1. fejezetében még visszatérünk.)

### Az emberi szükségletek konfliktusának lehetősége

Ahogyan nincs szó puszta egymásmellettiségről biológiai és szellemi „oldalunk” esetében, ugyanúgy nem beszélhetünk erről az egyes szükségletek egymáshoz való viszonyában sem. Itt azonban nem annyira az összefonódást, mint inkább a konfliktusok lehetőségét szeretnénk kiemelni. Nem úgy történik ugyanis az eredeti, biológiai (az állatoknál ösztönös közvetlenséggel kielégített) szükségletek körének „kibővülése” új, sajátosan emberi szükségletekkel, hogy az utóbbiak egyszerűen „felzárkóznak” az előbbiek mellé, hanem *el is nyomhatják,* háttérbe is szoríthatják ezeket (pl. egy „ügy”, egy „eszme” lehet számomra az életemnél is fontosabb, s így bizonyos helyzetben akár teljesen hatástalaníthatja létfenntartási ösztönöm működését), noha persze ennek fordítottja is megtörténhetik.

S nemcsak a „régi”, biológiai és az „új”, sajátosan emberi szükségletek rivalizálása során szorulhatnak háttérbe az eredeti biológiai mozzanatok; egy-egy biológiai funkciót betöltő ösztön „humanizálása” is gyakran „olyan jól sikerül”, hogy új formájában kifejezetten szembekerül eredeti szerepével.

Ezt a legkönnyebben a szexualitás példáján lehet érzékeltetni: amíg csupán arról van szó, hogy egyrészt a vágy és kielégítése közé „türelmi időszakot” iktatunk a lelki kapcsolat, a szerelem kibontakoztatására, másrészt a vágy felkeltése és kielégítése már maga is sajátosan emberi módon történik (gondoljunk a szépítőszerek vagy a divat szerepére, a szépségideál történelmi változásaira stb.), s mindezt követi a gyermekáldás, addig valóban csak a fajfenntartási ösztön humanizálásával állunk szemben; de előfordulhat, hogy ezt az utolsó mozzanatot tudatosan elhagyják, s a szerelmet vagy az erotikát (mint valóban sajátosan emberi produktumokat) öncélnak tekintik. Civilizációnkban egyre több olyan embert lehet találni, aki határozottan kijelenti, hogy egyszerűen nem érdekli, kihal-e a társadalom, s „Nem vagyunk állatok!” felkiáltással a nemiséget *kizárólag* örömszerzésnek tekintő felfogás mellett kötelezi el magát.

De felhozhatjuk példaként a *gazdaságot* is. Ez eredetileg a létfenntartás „humanizált formája”: az ember már nem egyszerűen csak „begyűjti” a természetben készen talált javakat, hanem megtermeli, tudatosan, tervszerűen állítja elő mindazt, amire életéhez szüksége van. Ám napjainkra a termelés fokozása (pontosabban az ebből eredő pénzbeli nyereség állandó növelése) öncéllá vált, nem *követi*, hanem *teremti* az árura való igényt (erre szolgálnak a reklámok, amelyekkel szinte „kényszerítenek” bennünket a fogyasztásra). Mindez egyrészt a nyersanyag és energiaforrások kimerülésére, másrészt egyre fokozódó környezetszennyeződésre vezet, ami akár az emberiség pusztulását is okozhatja, azaz az eredetileg az emberi lét *fenntartására* született gazdaság rövid távú anyagi érdekek miatt öncéllá válva az emberi lét *megszűntetését* eredményezi. <<<(((ennél tájékozottabban is fogalmazhatna -FÁ)))>>>

Amit a szexualitásról mondottunk, nem jelenti azt, hogy a társadalom csak akkor marad fenn, ha minden egyes egyén hozzájárul a fajfenntartáshoz; ám ha az itt bemutatott mentalitás tömegessé válik (esetleg azzal összefüggésben, hogy a fajfenntartásban részt nem vevő egyén nemcsak mint egyén viselkedik így, hanem magatartásából *általános szabályt* csinál, pl. „emberhez méltatlannak” minősítve a nemzést, s ugyanakkor valami nagyon „emberinek” az eredeti funkciójától elszakított nemi örömöt, pl. mert úgy véli, hogy minél „mesterségesebb” sőt „természetellenesebb” valami, annál emberibb), ez nyilvánvalóan a társadalom „elfogyására” vezethet (ami ma is tapasztalható, noha nem a társadalom mint olyan, hanem egyes konkrét társadalmak esetében).

### Az emberi természet

Mindez értelmes voltunk sajátos „kétarcúságáról” tanúskodik: értelmünk egyrészt *feltétele* annak, hogy egyáltalán emberek legyünk, kitörve az állati ösztönműködések „automatizmusából”, másrészt lehetőséget teremt *önnön létalapjának,* az emberi világnak, a társadalomnak a *megsemmisítésére.* <<<(((felelős szabadság kockázata -FÁ)))>>> Nem bizonyos, hogy e lehetőség meg is valósul, de esélye nem szűnik meg „magától”. A dolog kimenetelét immár nem határozhatják meg a tévedhetetlenül működő ösztönök, hanem emberek (mint „visszavonhatatlanul” értelmes, „humanizált” ösztöneikre és azok eredeti biológiai funkcióira igent vagy nemet mondani képes lények) tömegének döntéseitől függ: attól, milyen célokat, milyen értékeket választanak, mely szükségleteiket részesítik előnyben a sok lehetséges közül.

Az elmondottak fényében kell most megvizsgálnunk azt a valamit, amit *emberi természetnek* nevezünk.

A „természet” szót a mai köznyelv elsősorban az „emberalatti” és „emberelőtti” létformák, a szervetlen világ és a bioszféra megnevezésére használja,

de van egy másik jelentése is: beszélhetünk *valaminek* a természetéről, s akkor ezen a kérdéses dolog lényegi tulajdonságainak összességét, lényegi *működését,* sajátos szerkezetéből adódó megnyilvánulásait jelenti. (Az utóbbi értelemben vett természet tehát voltaképpen ugyanazt a valamit jelenti, mint a lényeg, de egy bizonyos sajátos nézőpontból: a természet a működés, a „mozgás” szempontjából tekintett lényeg.) <<<(((? -FÁ)))>>>

Ilyen értelemben mondhatom pl., hogy a mágnes természeténél fogva vonzza a vasat, vagy hogy az élőlény természetéhez tartozik halandósága stb. A bennünket körülvevő világ három egymástól jól elkülöníthető létformájához, a szervetlen, a szerves és az emberi világhoz más és más jellegű „természetek” kapcsolódnak. A szervetlen testek természetét a fizikai és kémiai törvények határozzák meg. E törvények ugyan hatnak az élőlényekben is, de nem önmagukban, hanem beépülve egy magasabb, általuk már nem magyarázható struktúrába, a növénybe vagy az állatba mint bonyolult önfenntartó-önszabályzó és magáról „másolatokat” készíteni képes rendszerbe, azaz az élőlénynek mint ilyennek a sajátos természetéhez tartozik az önés fajfenntartás (s persze fajonként még sok egyéb is). Az emberben is jelen vannak az „alatta” elhelyezkedő létformák törvényszerűségei (hiszen anyagi testek és élőlények is vagyunk), de ezek megint csak beépülnek egy még magasabbrendű, immár pusztán biológiai törvényekkel sem magyarázható struktúrába, ezért az ember természetéhez tartozik ugyan az ön- és fajfenntartás, de emellett természetünknél fogva értelmes, társas, objektiváló stb. lények is vagyunk.

Mármost, amikor a **szervetlen** testek vagy az élőlények természetéről beszélek, ezt egyszerűen *leírom. Tényként* állapítom meg, hogy „ez és ez a dolog így és így működik, ilyen a természete”, s tudom, hogy e szabályos *rendtől* való eltérést nem fogok tapasztalni, a dolog szükségszerűen működik úgy, ahogy működik.

Tulajdonképpen az emberi természet esetében is alkalmazhatok efféle leírást: „Az ember természeténél fogva értelmes élőlény; mint a szó teljes értelmében vett élőlényre, rá is érvényesek az ön- *és fajfenntartás* **biológiai** törvényei, s ezek egyúttal természete magasabbrendű vonásainak is elengedhetetlen előfeltételei, hiszen élő, biológiai értelemben létező emberek nélkül nincs sem emberi értelem, sem társadalom; mint értelmes lény egyrészt törekszik az *igazság* mind teljesebb megismerésére, <<<(((valahogy a képviseletet, alkotást, megélést kerüli -FÁ)))>>> s így szerzett tudását arra is felhasználja, hogy a dolgok lényegi vonásainak és oksági összefüggéseinek ismeretében céltudatosan irányítsa, egyre szélesebb távlatokba illessze cselekvését, másrészt ***társadalomban*** él, ami egyfelől azt jelenti, hogy tudását részben a már létező hagyományból meríti, másfelől, együtt élve és -működve más emberekkel, cselekvését, céljait összehangolja ezekével, bizonyos együttélési szabályokat, erkölcsi normákat követ.” <<<(((mikor épül be a filozófiai tételek közé, hogy a megismerés helyett-mellett a létre, megnyilvánulásra, cselekedetre helyezze a fő hangsúlyt és a megismerést ennek eszközeként, részfunkciójaként kezelje? -FÁ)))>>>

**E leírást ugyanúgy „kijelentő módban” végeztem, mint a szervetlen és a biológiai létforma esetében.**

Egyszerűen bemutattam, hogy ez az emberi természet, ez az a sajátos „működés”, amely által az emberi társadalom létezik, s amely által a világ rendjébe illeszkedik, harmadikként csatlakozva a szervetlen és a biológiai létformához.

Ám az is nyilvánvaló, hogy fogalmazhattam volna „felszólító módban is” (nem úgy, mint a másik két létforma leírásakor), hiszen tudjuk, hogy a fenti vonások nem „automatikusan” érvényesülnek:

fentebb (a szexualitás és a gazdaság példáin) már láttuk, hogy az ember képes akár tudatosan is szembeszegülni az élőlény-voltából fakadó törvényekkel; de ugyanez a helyzet természetünknek az *értelemmel* összefüggő vonásaival is, hiszen nem *mindenkire jellemző* mindig az igazság kutatása és a távlatokra tekintő, céltudatos cselekvés, van, aki pillanatnyi „felindulásainak” enged vagy „megérzéseire” hagyatkozik (egy olyan világban, amely immár sokkal bonyolultabb annál, hogysem ezt megengedhetnénk magunknak), vagy hagyja magát „sodortatni” az események által, azaz nem (vagy legalább is nem a történelmileg lehetséges mértékben) iktatja be cselekvésébe azt az „objektivációk” általi közvetítettséget, amelyről beszéltünk; s végül, de nem utolsó sorban, az említett erkölcsi normákat sem tartja be mindenki mindig tökéletesen, maradéktalanul.

### Természetünk egyszerre „adott” és „feladott”

Mindebből az következik, hogy az emberi természet *nem úgy* adott, mint az „emberalatti” dolgok természete. Leírható, de egyben **feladat is, meg „kell” valósítani ahhoz, hogy az emberi világ működjék.** <<<(((ezt mondják az ember vagy valamely közösség, például a nemzet hivatásának?! -FÁ)))>>>

Ugyanakkor persze e természet *valamilyen mértékben,* legalább *lehetőségként,* minden említett vonatkozásban megvan minden egyes egészséges emberben. *Tökéletes* megvalósulásával ritkán találkozunk, de annyira azért „többé-kevésbé” érvényesült, hogy, legalább is eddig, biztosította a társadalom fennmaradását (ennek *teljesen harmonikus* működését már kevésbé, hiszen ehhez az kellene, hogy minden egyes ember egyszerre valósítsa meg tökéletesen legalább az említett erkölcsi normák betartását).

Sajátos „hasadás” van tehát a konkrét, valóságosan adott emberi létezés („egzisztencia”) és az emberi természet között. Ez utóbbi érvényesülése „rajtunk múlik”, képesek vagyunk mellette is, ellene is dönteni, de ezt semmiképpen nem tekinthetjük az emberi természet „tökéletlenségének”, hiszen éppen értelmes voltunk, az állati közvetlenségen, a szükségletek „rövidre zárt” kielégítésén való *túllépésünk* szükségszerű velejárója.

Ez a *szabadság* tehát voltaképpen *maga is része természetünknek:*

**természetünk csakis alternatív egyéni döntések láncolatán keresztül működhetik.**

Ám nyilvánvalóan *nem* arról van itt szó, hogy szabadságunk azt jelentené: e vonatkozásban két *egyenrangú* lehetőség közül választunk! Hiszen az egyik esetben igent mondunk saját természetünkre, a másik esetben nemet! Az emberi világ rendjének (sőt, ha az ökológiai katasztrófa lehetőségére gondolunk, azt mondhatjuk: a tágabb, az „emberalattit” is magában foglaló világ rendjének) működése szempontjából sem mindegy, hogy az emberek többsége melyik utat választja.

E szabadság tehát egyszerűen adottság, tény, van, akár akarjuk, akár nem, de nem lehet egyoldalúan abszolutizálni, öncéllá, az egyetlen vagy a legfőbb emberi értékké tenni, mondván: „Mindegy, mit választunk, hiszen a szabadság az ember lényege!”, mert ez természetünk egyéb, ugyanilyen alapvető tartozékainak „leépítésére” vezethet: ha a szabadság tartalmának közömbössége jegyében például a gazdaság és a technika minden áron történő, öncélú fejlesztését, mint a „természetet leigázó, átalakító ember uralmának” kifejezését választanánk tevékenységünk céljául, akkor lehet, hogy szabadságunkat megvalósítjuk, de olyan folyamatot indíthatunk el, amely mint láttuk, akár az egész emberi életet is elpusztíthatja; így természetünk egyik eleme érvényesülhet ugyan, de csak ideig-óráig, mert azután élet híján nem lesz sem ember, sem „uralom”, s így magának a szabadságnak se lesz többé alanya.

De nem is szükséges effajta kollektív katasztrófára gondolnunk: ha egy egyén mint egyén, a saját életvezetésében mond le szabadon a céltudatos, értelmes, távlatokba illeszkedő, felismert oksági kapcsolatokon alapuló cselekvésről, és pillanatnyi érzelmeinek vagy külső „lökéseknek”, vak, véletlenszerű folyamatoknak szolgáltatja ki magát, akkor szabadon cselekedett ugyan, de egy másik fontos természetes adottságának, értelmének a rovására, sőt voltaképpen szabadságát is korlátozta, hiszen értelmileg ellenőrizetlen viselkedésével olyan folyamatokat indíthat el, vagy olyan körülmények közé kerülhet, amelyeknek nem ura többé, s amelyekre nem is gondolt döntésekor; esetleg mindent „visszacsinálna”, de már késő: így voltaképpen szabadságát is elveszítette.

Nem lehet tehát természetünk *egyik* vonását tartósan a többi rovására érvényesíteni. Valamennyinek *együtt* kell érvényre jutnia. Különösen fontos, hogy ne feledkezzünk meg *társas* mivoltunkról, s értelmes cselekvésünk ne csupán azt jelentse, hogy a magunk *egyéni* céljait igyekszünk a lehető legésszerűbben és legkörültekintőbben, a lehető legnagyobb tudásra támaszkodva megvalósítani. Igaz ugyan, hogy a társadalom bizonyos értelemben hasonlítható egy élő szervezethez, s hogy részeit, a konkrét egyéneket túléli, azok puszta összességénél „több” és sajátos „önmozgással” rendelkezik, ám mégsem tekinthetjük valamiféle „szuperembernek”, mert nincs saját, az egyes emberekétől külön létező értelme, maga nem tűz ki *célokat.* Mozgása, folyamatai (ha bizonyos földrajzi, éghajlati stb. adottságoktól és körülményektől, pl. „elemi csapásoktól” eltekintünk), az egyes *egyének* döntéseinek „eredői”, nem „maga gondoskodik” saját javáról, a *közjóról,* ezt tehát az egyéneknek *külön* kell szem előtt tartaniuk, saját javuk mellett, cselekvésük során. Ahogyan a társadalom több, mint egyének puszta egymásmellettisége, ugyanúgy a közjó sem azonos az egyes emberek egyéni javának összegével. Ezt gyakran szem elől tévesztik azok, akik azt gondolják, hogy a társadalom harmonikus működéséhez elegendő, ha az egyének a maguk céljait csupán egymáséival hangolják össze értelmesen. Ebből ugyanis még nem lesz „magától” közjó. Hiszen minden nehézség nélkül el lehet gondolni pl. a társadalom összes éppen létező tagjának olyan „megállapodását”, melynek jegyében akár még segítik is egymást az emberiség rendelkezésére álló összes erőforrás rövidtávú felélésében, „rablógazdálkodással” történő kiaknázásában, s egyénileg minden akkor és ott élő egyén „jól jár”, csak éppen a közjó nem jut érvényre, hiszen lehetetlenné teszik a társadalom jövőjét. A társadalom egészének vonatkozásában tehát épp oly kevéssé valósul meg „automatikusan” az emberi természet működése, mint az egyének vonatkozásában.

Viselkedésünk alternativitása egyébként nem korlátozódik a természetünkre való igent vagy nemet mondás közötti választásra. Bármelyiket választjuk, számtalan újabb „aleset” lehetséges: (Gondoljunk pl. arra, hányféle különböző hivatást választva szolgálhatjuk a közjót!) S a természetünk vállalásának vagy elutasításának kérdésével közvetlen kapcsolatban nem álló, e szempontból önmagukban közömbös hétköznapi tevékenységeinkben is döntések egész sorát végezzük (pl. amikor egy munkafolyamatban két lehetséges eljárás közül választunk).

Sajátos kettősség jellemzi tehát emberi természetünket: egyszerre „van” és „kell”. Ám voltaképpen maga e kettősség is természetes, azaz része működésünknek, szükségszerűen jár együtt egyéb természetes vonásainkkal, s természetünk így nem kevésbé „természetes”, mint az „alattunk” álló létformáké; elvégre a szervetlen és a szerves között is olyasféle „ugrás” van, mint az „automatikusan” működő szerves, és az értelmesen-szabadón működő emberi között, azaz minden létformának megvan a gyökeres, lényegi, „visszavezethetetlen” újdonsága az előzőhöz képest. Korunk; azonban a „természetest” azonosítja azzal, ami „magától”, „szükségszerűen” olyan, amilyen; ami egyszerűen „tény”, „van”, s működésében nincs " szerepe a „kellésnek”.

A természet és a természetes fogalmának e leszűkítése az ember-értelmezésben kétféle jellegzetes hibát szokott eredményezni: vagy a természetessel *abszolúte szembeállítva* határozzák meg az embert, (fő vonásaként a „mesterségességet”, esetleg a folyton változó és változtatható „szokásokat”, vagy a *teljes* szabadságot tüntetve föl, s tagadva, hogy lenne állandó, a [valóban bekövetkező] változások ellenére is megmaradó lényege) *vagy* tagadják az emberalatti természettől való lényegi különbségét, s emberi vonásairól megkísérlik kimutatni, hogy „valójában” mindegyik mögött kérlelhetetlen szükségszerűséggel működő fizikai vagy biológiai törvényszerűségek állnak (pl. hogy a céltudatos emberi törekvések konfliktusai „valójában nem egyebek”, mint a „létért való küzdelem” megnyilvánulásai).

### Az erkölcsi normák alapja az emberi természet

A fentiek alapján válik érthetővé, hogyan alapulhat az antropológián az etika, a „kell” tudománya, hiszen látjuk, hogy emberi természetünk „felszólítást”, „parancsot” intéz hozzánk, bizonyos *normákat,* cselekvésünk „vezérfonalául” szolgáló szabályokat ad, amelyek figyelmen kívül hagyása nem csupán azt jelentheti, hogy nem „valósítjuk meg” önmagunk teljes értelemben vett emberségét, hanem súlyosabb esetekben akár a társadalom pusztulását is okozhatja. Azt, hogy *hány* ilyen norma „olvasható ki” a helyesen meghatározott emberi természetből, s hogy *milyen részletességgel* szabályozzák az emberi magatartást, mennyiben köteleznek minden egyes embert, s mennyiben csupán a *társadalom egészét,* s mekkora „játékteret” hagynak az *egyéni kezdeményezéseknek,* itt nem kívánjuk tárgyalni, ez inkább egy etikatankönyv témája lehetne. Most, az eddigi példák alapján, elégedjünk meg annyival, hogy *vannak* ilyen, természetünkből (biológiai mivoltunk „korlátáiból”, tevékenységünk nemösztönös, értelem által „közvetített”, s így „előrelátó”, de egyúttal „félresiklásra”, rossz döntésre is képes voltából stb.) következő, tudatosan szem előtt tartandó normák.

Minthogy természetünk már többször említett alapvonásai örök velejárói létünknek (elképzelhetetlen pl. biológiai test nélküli, vagy céltudatos-értelmes tevékenységet valamilyen szinten nem folytató vagy értelmét szocializáció nélkül kibontakoztató ember), e normáknak is örökérvényűeknek kell lenniük, noha alkalmazásuk konkrét módja változhatik. Nyilvánvaló pl., hogy a „Ne semmisítsd meg a következő nemzedék életfeltételeit!” szabály követése ma, az ökológiai válság korában, sokkal bonyolultabb, s más konkrét szempontok, összefüggések figyelembe vételét igényli, mint egy többszáz vagy többezer évvel ezelőtti zárt, helyhez kötött, önellátó földművelő közösségben. De a probléma akkor is létezett; tudatában voltak (talán sokkal inkább, mint ma) az ott és akkor számukra hozzáférhető javak és erőforrások végességének, korlátozott voltának, s ennek nyomán olyan magatartásmintákat alakítottak ki, mint a beosztás, a takarékosság, a mértékletesség stb.

Különbséget kell tenni azonban e szabályok *fennállása* és *felismerése* között. Pl. *ha* egy embercsoport „rablógazdálkodással” feléli a számára hozzáférhető összes javakat, akkor hamarosan kipusztul. Ez az oksági összefüggés fennáll, akár felismerik, akár nem. (Az utóbbi esetben persze könnyen áldozatául esnek.) Ilyen értelemben tehát e normák már felismerésük, tudatosulásuk, megfogalmazásuk előtt is létezhetnek. S nem is egyszerre tudatosulnak, valamikor „a történelem kezdetén”, hanem, amint az állítólag „történetietlen” tomizmus legnagyobb XX. századi képviselője, Jacques Markain rámutat, egy különböző próbálkozások, sikerek és kudarcok által jellemzett *tanulási folyamat* során, a *tapasztalat* által, meglehetősen rögös úton, mely nem mentes zsákutcáktól és tragikus tévedésektől. Vagyis éppen olyan felhalmozódó hagyományról, „objektivált” tudásról van szó, mint amelyről a 2. fejezetben beszéltünk; s történeti keletkezése is épp olyan természetes, mint amazé, hiszen éppen az volna a különös, a magyarázatra szoruló, ha mindenfajta érzéki tapasztalat nélkül megtalálhatná ki-ki „magába nézve” az összes ilyen normát.

S e történeti kialakulás magyarázza persze az egyes népek, kultúrák normái közötti különbségeket is. Nem minden norma annyira alapvető ugyanis, hogy fel nem ismerése az adott népcsoport azonnali pusztulását okozná, s hogy be nem tartásának következményei rögtön nyilvánvalóak lennének. Ma már pontosan tudjuk pl., hogy milyen nem kívánatos következményekkel járhat a rokonok egymással kötött házassága. E következmények azonban nem minden kor és kultúra számára világosak, olyannyira nem, hogy történészek és néprajztudósok számos példát ismernek az ún. endogámiára, azaz arra a szokásra, amely nemcsak megengedi, hanem egyenesen előírja, hogy az ember a maga rokonságának egy bizonyos meghatározott köréből válassza ki házastársát.

Vannak azonban egészen alapvető, elemi fontosságú normák, amelyek nélkül már a legegyszerűbb közösségek létezése is elképzelhetetlen. Ilyen pl. a hazugság tilalma. Alighanem mindenki számára nyilvánvaló, hogy ha egy társadalomban nem az volna a normális szituációkban előfeltételezhető eset, hogy az emberek igazat mondanak egymásnak, akkor lehetetlenné válnék a kommunikáció és mindenfajta együttműködés, hiszen az emberek örökös bizonytalanságban lennének a kapott ismeretek igazságértéke felől. Az ilyen és ehhez hasonló elemi normákat épp úgy a már említett „józan ész” ismeri fel, minden filozófiai segítség nélkül, mint az okság vagy a szubsztanciák létezését. Am ahogy a metafizika, úgy az etika sem fölösleges, hanem szükséges továbbfejlesztése a „józan ész” e bizonyosságainak. Ennek érzékeltetésére, valamint bemutatandó, hogy ezek az öröknek tekinthető elemi normák mennyiben függhetnek mégis esetleges körülményektől, történelmi feltételektől, vegyük jobban szemügyre a hazugság esetét, a már említett Maritain által felhozott példát továbbgondolva.

A „józan ész” alapján egyfelől pontosan tudom, hogy igazat mondani kötelező, de azt is tudom, hogy lehetséges olyan helyzet, amikor nem szabad megmondanom az igazat: pl. ha veszélyben forgó üldözöttet rejtegetek, s üldözői nálam keresik, le kell tagadnom, hogy ott van, mondja Maritain. Ehhez annyit tehetünk hozzá, hogy a „józan ész” ebből *nem relativista* következtetést von le, *nem* azt mondja egyszerűen, általánosságban, ; hogy *vannak* olyan esetek, amikor nem kell igazat mondanom, „tehát” nem tehető az igazmondás általános normává, hanem azt is tudja, legalább is „nagyjából”, hogy *melyek* ezek az esetek, mik a kivételek (amelyek „erősítik a szabályt”, tehát érvényben hagyják a hazugság *általános* tilalmát).

Mármost ez a „nagyjából” való tudás esetleg elegendő egy viszonylag egyszerű szerkezetűt áttekinthető kis közösségben, ahol szinte mindenki ismer mindenkit, viszont már korántsem ilyen világos a helyzet a bonyolult, az egyén számára gyakran zavarosnak látszó modern „tömegtársadalmakban”. Maradjunk a fenti példánál. Tegyük fel, hogy egy kis középkori faluban élek, s egy éjjel a szomszédasszony rémülten átrohan hozzám, mert részeg férje késsel kergeti, vagy mert a földesúr meg akarja erőszakolni. Józan ésszel világosan belátom, hogy kötelességem elrejteni, s ha üldözője keresi, letagadni, hogy nálam van. (Pontosan tudom tehát, hogy sem a „magánembernek”, ti. a férjnek, sem a „hatalomnak”, tehát a földesúrnak nincs joga mindent megtenni, akár erőszakkal is, amit pillanatnyi szeszélye, indulata vagy önző céljai diktálnak. Az egyszerű, áttekinthető viszonyok között könnyen fel tudom mérni, hogy a „hatalom” mikor lépi át hatáskörét. Ha pl. a földesúr *mint* a törvény őre üldözné a szóban forgó szomszédasszonyt, mondjuk méregkeverésért, világosan látnám, hogy jogosan jár el.)

De mi van, ha ugyanez a nő egy „tömegtársadalomban”, mondjuk a Kádár-kori Magyarországon csönget be hozzám éjszaka, ismeretlenül? Tegyük fel, hogy őszintén elmondja, ki és miért üldözi. Ha „magánügyről” van szó, tehát például a fent említett részeges férj „modern kiadásáról”, akkor persze talán ugyanolyan egyértelmű a helyzet. De mi van, ha a *rendőrség* keresi? Mondhatom-e általános szabályként, hogy akit a hatóság keres, az nyilván valami „törvénysértőt tett”, tehát „a társadalom ellensége”, s hogy ilyenkor nem szabad letagadnom üldözői előtt, hogy nálam van? Nem kell-e különbséget tennem legalább aszerint, hogy „köztörvényes” bűncselekményért üldözik, vagy „meggyőződéséért”? De igen, nyilvánvalóan. Sőt az sem mindegy, hogy milyen meggyőződésért; pl. hogy az Interpol körözése nyomán jönnek-e érte, mint tömeggyilkos terroristáért, mondjuk mint a Baader-Meinhof csoport tagjáért, vagy pedig maga a kommunista rendőrség keresi, pl. vallási közösségek szervezése miatt. (S persze még tovább is lehetne folytatni, mert mi van pl., ha a kérdéses vallási közösség nem keresztény, hanem mondjuk sátánista, s a szóban forgó üldözött épp az imént darabolta fel baltával az anyósát, áldozatként a Gonosznak?)

Nyilvánvaló, hogy mindezek eldöntéséhez szélesebb társadalmi összefüggések ismeretére, az emberi természet igényei és lehetőségei alapján kitűzhető vallási, társadalmi, politikai, gazdasági stb. célok értékelésére, az igazságos társadalomról alkotott fogalomra, az eléréséhez felhasználható eszközök definiálására (tehát pl. szabad-e erőszakot alkalmazni stb.) és más hasonlókra van szükség, s az is nyilvánvaló, hogy mindezeket az ismereteket a „józan ész” már nem tudja egyszerűen a közvetlen, egyén és egyén közötti kapcsolatok, a hétköznapi tapasztalatok alapján megszerezni, tehát szükség van az etikára mint külön tudományra, amely ugyan a „józan ész” bizonyosságain alapul, tehát nem üres spekuláció, hanem a valódi, tapasztalatból ismert emberi természet lényegi vonásaiból indul ki (ugyanúgy, ahogyan a metafizika esetében is láttuk), csakhogy e bizonyosságokat szélesebb társadalmi összefüggésekbe helyezi, következtetéseket von le belőlük, rendszerezi őket stb. (Egyébként ez a továbbgondolás is az emberi természet szükségleteinek és reális lehetőségeinek gondos számbavételével történik, s az eredménynek ebből következőnek kell lennie, épp úgy, csak áttételesebben, mint a hazugság tilalmának. Az a szabály viszont, hogy az üldözöttet „általában” be kell fogadni, megint csak inkább „elemi norma”, hiszen helyessége viszonylag könnyen belátható: elég pl., ha arra gondolok, hogy én magam is lehetek üldözött stb.)

*E természetünkből következő*, *értelmünkkel felismerhető és belátható normák alkotják a természetes erkölcsi törvényt vagy röviden természettörvényt* (amely persze nem tévesztendő össze a természettudományos értelemben vett természettörvénnyel: ez utóbbi pusztán „leírása” egy szükségszerűen „működő” összefüggésnek, nem normatív, nem „felszólító” jellegű). A természet-törvény normáinak való megfelelés vagy meg nem felelés határozza meg cselekedeteink objektív értékét: eszerint lesznek azok jók, rosszak, esetleg közömbösek.

### A boldogság és az erény

Előfordul, hogy a filozófusok a cselekvés erkölcsi értékét az ember céljának tekintett *boldogság* fogalmából kiindulva próbálják meghatározni. (Azt a felfogást, amely szerint az ember végcélja és legfőbb java a boldogság, *eudaimonizmusnak* nevezzük, a görög „eudaimonia”, „boldogság” szó nyomán.) A boldogságra törekvés önmagában véve teljesen természetes vonása az embernek. Kérdés azonban, hogy *mit értünk boldogságon,* s *ez miképpen viszonyul az erkölcsi normákhoz*. Nyilvánvaló ugyanis, hogy ha valaki következetesen igyekszik betartani a természettörvényt, ez önmagában még nem biztosíték arra, hogy élete tökéletesen kiegyensúlyozott, boldog, nehézségektől mentes lesz, hiszen nem csupán rajta múlik, miként alakul a sorsa. Számos *külső* tényezőtől is függ, mindenekelőtt attól, hogy a *többi* ember vajon ugyanígy betartja-e a normákat, továbbá anyagi javaktól, emberi kapcsolatoktól (pl. barátság), egészségtől stb., s mindez bármikor *elveszíthető* (a *halállal* mindenképp elvész). Ezért, ha létezik tökéletes boldogság, ez csak a több vallás tanaiban szereplő túlvilági életben lehetséges.

A természettörvény célja tehát nem lehet a földi boldogság maradéktalan megteremtése; hanem „csupán” annyi, hogy egyrészt *értelmet adjon* az egyén életének, megmutatva, miképpen tudja azt leélni természetének megfelelően, valóban emberi módon, másrészt így biztosítsa egyúttal a társadalom *rendjét,* működését, fennmaradását. Ez korántsem jelenti azt, hogy e világ örömtelen „siralomvölgy” lenne, pusztán átmeneti tartózkodási hely, ahonnan jobb minél előbb távozni. Hiszen maga a természettörvény is ennek a világnak a „működtetését” szolgálja, emberségemet ezen a világon általa valósítom meg, tehát *önértékkel bír.* S örömökre, földi boldogságra is törekedhetem, amennyiben ezek nem mondanak ellent a természettörvénynek.

Ám a *földi* boldogság nem lehet *maga* a normák *forrása,* cselekedeteim értékének *mércéje,* tehát nem válthatja fel e szerepben az emberi természetét. Nem mondhatom, hogy annál jobb, értékesebb, erkölcsösebb egy cselekedetem, minél inkább elősegíti *evilági* boldogságomat, minél több evilági örömöt ad. Ha ez lenne a mércém, akkor semmi biztosíték nem volna arra, hogy egyúttal mindig a természettörvénynek megfelelően *is* cselekszem, hiszen meglehet, hogy *közvetlenül,* „rövid távon” éppen egy a természettörvényt sértő cselekedet okoz örömet a számomra. (A fentebb már említett eudaimonizmus azon formáját, amely a boldogságot az evilági — akár testi, akár szellemi — örömben, „gyönyörben” látja, s a cselekedetek erkölcsi értékét azon méri le, mekkora gyönyört okoznak, *hedonizmusnak* nevezzük, a görög „hédoné”, „gyönyör” szó alapján.)

Ha a normám a saját egyéni boldogságom, akkor annál „jobb” egy cselekedetem, minél előnyösebb az én számomra, tekintet nélkül a többi — hasonló törekvésű — ember céljaira, akik legfeljebb „zavaró körülményt” jelentenek az én szempontomból. Ez nyilvánvalóan anarchiára vezetne, de az sem jobb, ha az ilyen, egyetlen normának a saját evilági boldogságuk keresését tekintő emberek merőben „célszerűségi” alapon „kompromisszumot” kötnek egymás *egyéni* javának tiszteletben tartására, hiszen a közjóról még ekkor sem történt gondoskodás (láttuk, hogy elvben lehetséges egyének efféle „szövetsége” a jövő kirablására). Ahhoz, hogy az egyes egyéneket túlélő (s persze újabb egyének létrejöttét lehetővé tevő) emberi világ tartós, zavartalan működését biztosítsuk, tudatosan tekintettel kell lennünk a természettörvény normáira, ezeknek, nem pedig az evilági boldogságnak mint célnak kell cselekedeteink közvetlen, gyakorlati „vezérfonalául” szolgálnia.

Mindez nem jelenti azt, hogy „összeszorított foggal”, állandó önmegtagadások, lemondások, belső küzdelmek közepette kell élnünk, legyőzve legelemibb vágyainkat, ösztöneinket, érzelmeinket. Ezek nem „kiirtandók”, hanem *irányítandók, nevelendők:* nem annál értékesebb egy cselekedet, minél nehezebb megtenni; ellenkezőleg, épp arra kell törekednünk, hogy minél könnyebben tegyük azt, ami erkölcsileg helyes; akár még jól is essék, bizonyos fajta „gyönyörűséget” okozzon (pl. a teljesítés adta „sikerélmény” örömét). Az ehhez szükséges, neveléssel kialakítható készségeket nevezzük *erényeknek* (ilyen pl. a mértékletesség, a belátás, a bátorság stb.). így, helyes neveléssel, *maga az erkölcsileg jó cselekvés* is a földi boldogság egyik tényezőjévé tehető. Szó sincs tehát arról, hogy merő önmegtagadás és örömtelenség az ember evilági sorsa. Az értelmesen leélt; a természetnek megfelelő elvek szerint formált élet maga is *lehet* földi boldogság forrása (csak éppen e boldogság sosem maradéktalan, teljes).

Már utaltunk rá, hogy a természetes teológia istenérvei nem mindenkire hatnak meggyőző erővel. Léteznek magukat ateistának valló emberek, akik nem tartják lehetségesnek az emberi boldogság halál utáni kiteljesedését. Ám a fejezetünkben bemutatott, értelmileg megragadható, leírható normatív emberi természetfogalom az ateista számára is felszólítást jelent. Életének valóban emberi volta, ha akarja, ha nem, az emberi természet kívánalmainak való megfelelésen múlik. Az antropológia (amennyiben csak az ember evilági létével foglalkozik) elvileg a természetes teológiától *függetlenül* is elfogadható. Az emberi világ fennmaradását, működését biztosító törvények, s emberi lényegünk határozottan felismerhető sajátosságai akkor is ugyanezek lennének, ha biztosak volnánk abban, hogy nincs Isten.

### A lelkiismeret

A természettörvény normáit szocializációnk során meg kell tanulnunk, magunkévá téve azt a tudásanyagot, amelyet a történelmi tapasztalatok alapján felhalmozódott erkölcsi ismeretek képeznek. Így alakul ki ún., erkölcsi tudatunk vagy erkölcsi tudásunk (scientia morális), amely ideális esetben a természettörvény normáit, az ezek helyességéről való „meggyőződést” tartalmazza. A köznyelv ezt a meggyőződést, a normák e „tárházát” nevezi *lelkiismeretnek,* ám az erkölcstanban a „lelkiismeret” (conscientia) szó nem egészen ezt jelenti, hanem egy következtetéssel nyert *ítéletet.* így pl. erkölcsi tudatomban szerepel az a tétel, hogy a lopás erkölcsileg rossz, tehát kerülendőnek tartom. Ha mármost az utcán sétálva egy kerítés mögött, tőlem karnyújtásnyira megpillantok egy fán csüngő almát, s felmerül bennem az ötlet, hogy leszakítsam, az is eszembe jut, hogy ez lopás lenne. Az *általánosságban* elfogadott „A lopás kerülendő” tétel és az itt és most belátott „Ennek az almának a letépése lopás” tétel mint premiszszák konklúziója az „Ennek az almának a letépése kerülendő” ítélet, s szűkebb értelemben ez utóbbit nevezzük lelkiismeretnek. **A lelkiismeret tehát nem azonos a köznapi értelemben vett „erkölcsi meggyőződéssel”, bizonyos elvekben való „hittel”, hanem inkább ezen elvek gyakorlati alkalmazása konkrét esetekre.** Ám természetesen ez az ítélet nagyrészt éppen attól függ, hogy mi a tartalma „erkölcsi tudásomnak”, milyen normákról gondolom azt, hogy helyesek, mely cselekedeteket tartok *általánosságban* kerülendőknek ill. megteendőknek, így az egyszerűség kedvéért a továbbiakban a „lelkiismeret” szót köznyelvi értelmében fogjuk használni (abban az értelemben, ahogyan pl. a politika vagy a jog beszél „lelkiismereti szabadságról”, azaz *általános* erkölcsi stb. vezérelveim megválasztásának jogáról).

Ha a természettörvényt objektívnek, az emberi világ működését szabályozó, biztosító normarendszernek tekintjük, amely az emberi természetből következik, <<<(((részletesen elmagyarázva követhető, de így röviden megnevezve nehezebb. -FÁ)))>>> akkor nyilvánvalóan úgy funkcionál „rendeltetésszerűen”, ha szabályait minél több ember (ideális esetben mindenki) követi, amihez persze az kell, hogy az egyes lelkiismeretek „parancsai” megegyezzenek a természettörvény általános normáival. Ezért az embernek törekednie kell e normák megismerésére, azaz lelkiismeretének a természettörvényhez való „hozzáigazítására”. <<<(((van itt egy konfliktus, amely mintha nem kerülne tárgyalásra. A modern társadalmi formák, rendszerek, intézmények átrendezték az emberek életviteli környezetét. Belefeledkeztek a hatalommal rendelkezők az intézményalapításba, intézményesítésbe, amit legtöbben nehezen követnek. A nem értett, a kényelmetlen intézmények nem szocializációt, hanem ellenállást váltanak ki. És a változás felgyorsult. Politikai téren a fegyveres, éles konfliktusok mérsékelhetőek a választások rendszerével (ha nem túl erősen hamisítják őket), mert legalább jelzik a hatalmat gyakorlók és a magukat alávetők közti összhangot, együttműködési készséget, lehetőséget. Azonban nagy általánosságban nem lehet az intézményeket úgy elfogadtatni, hogy az egyes emberek ember mivoltát kétségbe vonják. Márpedig ez a leegyszerűsítési út érvényesült a XX. századi diktatúrákban. -FÁ)))>>>

Ám előfordulhat, hogy lelkiismerete önhibáján kívül téves, nem azt parancsolja neki, ami az adott helyzetben a természettörvénynek megfelelne. Ekkor sem tehet mást, mint hogy lelkiismerete szavát tekinti kötelezőnek. Itt nem is annyira előírásról, mint ténymegállapításról van szó. Nem azt mondjuk, hogy az embernek téves lelkiismeretét is kötelezőnek *kell* tartania, hanem hogy ezt *fogja* kötelezőnek tartani (s így, ha nem követi, bűntudatot érezni), hiszen nem is tudja, hogy kötelezhetné őt más, nem tudja, hogy téved.

A „Tudom, hogy ebben és ebben a dologban tévedek” mondat értelmetlen, hiszen a tévedés éppen attól tévedés, hogy *ezt nem tudom róla.* (Más a helyzet a *bizonytalan* lelkiismeret esetében, amikor felmerül bennem a gyanú, hogy *talán* nem helyes az, amit lelkiismeretem diktál, de ennek vizsgálatába most nem kívánunk belebocsátkozni.) Az önhibáján kívül téves lelkiismeretét követő ember nyilvánvalóan nem bűnös, noha tette *objektíve,* valóságos tartalmát tekintve ellentmond a természettörvénynek. (Ez vonatkozik természetesen azokra a népekre, kultúrákra is, amelyek erkölcsi tapasztalatukban még nem jutottak el bizonyos normák felismeréséig.)

### Etika és metafizika kapcsolata

A fentiek érthetővé teszik, mennyire lényeges, mennyire elengedhetetlen az erkölcsi normák megfogalmazásához, hogy helyesen határozzuk meg és jellemezzük az emberi természetet, s az is nyilvánvaló, hogy az emberi természet e meghatározása

* egy bizonyos metafizikai felfogáson alapul; amely
* feltételezi a szubsztanciák és általános tulajdonságaik,
* oksági kapcsolataik
  + valóságos létezését és
  + mindezek ember általi megismerhetőségét,
* s így egyben azt is jelenti, hogy „optimista” álláspontot foglal el az emberi értelem lehetőségeit illetően,
* ami egyúttal persze már az emberi természet meghatározását is befolyásolja.

Metafizika és etika szorosan összefüggenek.

Hibás ismeretelméleti és/vagy ontológiai szemlélettel többnyire az emberi természet hibás meghatározása is jár, s így, ha egyáltalán elismerik a természetet mint normák forrását, e normák is elszakadnak a valóságtól, <<<(((amely valóság részének kell tekinteni az egyéni és közösségi hivatást, megélni vállalt, célszerűséget. A dolog mindennapos probléma, elég pld az állami gazdaságpolitikai törekvéseket említeni -FÁ)))>>> pl. túl sokat vagy túl keveset követelnek az embertől.

Ha pl. valaki (a modern korra különösen jellemző, fentebb már említett módon) csak azt tekinti természetesnek, ami *közvetlenül* adott, ami „magától” olyan, amilyen, tehát ami „leírható”, anélkül, hogy e leírásba „felszólítást”, „normatív” elemeket kevernénk, akkor hajlamos lesz arra, hogy az embertől túlságosan *keveset* (illetve, ha következetes, akkor éppenséggel *semmit se)* követeljen. Hiszen ha csak azt nézzük, ami adott, a maga „nyers”, közvetlen, tapasztalati valóságában, akkor mit látunk? Konkrét egyéneket, akik „olyanok, amilyenek”„, önszeretet hajtja őket, keresik a gyönyört, kerülik a fájdalmat stb. Ha valaki egyszerűen ezt tekinti természetesnek, akkor vagy egyszerűen belenyugszik abba, hogy az emberi társadalom nem egyéb, mint önző egyének érdekharca, vagy legfeljebb azzal próbál „rendet teremteni”, hogy feltételezi: az egymásnak feszülő önző törekvésekből „magától” mégiscsak összeáll valami harmónia; esetleg, ha nem hisz efféle automatizmusban, maga próbál olyan társadalmat konstruálni, amelyben az egyéni önzések „eredője” a harmónia lesz. A lényeg minden esetben az, hogy úgy vélik: az emberektől semmi egyéb nem várható el, mint az, hogy állandóan közvetlen önérdeküket kövessék. Normák betartása helyett itt az ember egyetlen „kötelessége” az, hogy a maga egyéni önzésének engedjen.

Ám azt is látjuk, hogy sok filozófus tisztában van a természet normatív jellegével, pontosan tudja, hogy az nem pusztán valami adottnak a leírása (legalább is az ember esetében), s mégis előfordulhat, hogy irreális követelményeket támaszt, pl. elvárja, hogy az egyén teljesen és feltétel nélkül vesse alá magát a közösségnek, vagy hogy a felismert erkölcsi törvényt pusztán e felismerés ereje által hajtva kövesse, *egyáltalán* nem törődve boldogságával, vagy tartsa magát teljesen „észlénynek”, tekintsen el biológiai voltától és társadalmiságától stb.

*Általában* a nominalista-szenzualista beállítottságú gondolkodók esnek az *előbbi* végletbe, míg a „platonisták”, az érzéki megismerést nem vagy alig becsülök, a „túlzó realisták” az *utóbbiba.* Ám akadnak kivételek is. Megeshetik pl. hogy az eredetileg túlságosan magas mércét (pl. testi mivoltunk teljes megtagadását) felállító gondolkodó belátja, hogy e mércének az emberek (esetleg néhány kiválasztott egyéntől eltekintve) nem képesek megfelelni, s ekkor csalódottan, rezignáltan lemond minden követelményről az „átlagember” vonatkozásában, ám ezáltal a tényleges emberi világot úgy hagyja, ahogyan az van: a „tökéletesek” kis csoportján kívüliek számára éppen úgy nem léteznek reális, követhető normák, mint azon gondolkodóknál, akik eleve csak az emberi önzéssel számoltak. Mindezekre fogunk példákat találni könyvünk második részében.

## Érdemes-e bekötött szemmel futballozni? — avagy még egyszer a szabadságról

### Szükségszerűség és szabadság

Az előző fejezetben sok szó esett a szabadságról mint az emberi, értelmes döntések képességéről. Ennek kapcsán bizonyára sok olvasóban felmerül az a filozófusokat is több mint kétezer éve foglalkoztató kérdés, mennyire „meghatározottak” ezek a döntések okságilag: vajon nincs-e igaza a *determinizmusnak,* azaz annak a nézetnek, amely szerint valójában nem döntünk szabadon, nincs igazi választásunk, hanem minden egyes cselekedetünk kérlelhetetlen szükségszerűséggel következik előzményeiből?

*Ha* determinizmuson azt a felfogást értjük, amely szerint minden cselekvésünk „mechanikusan” vagy „ösztönösen” történik, s a tudatos, mérlegelésen, elhatározáson stb. alapuló döntés csupán „illúzió”, vagy a „valójában” tőle függetlenül, „alsóbb” szinten vak szükségszerűséggel zajló cselekvés puszta „kísérőjelensége”, *akkor* véleményünk szerint a determinizmus a már említett „redukcionizmussal” rokon, s így téves felfogás.

Láttuk, hogy az embert éppen értelmes volta különbözteti meg az összes többi élőlénytől. Képes célt kitűzni, jelen nem lévő dolgok, helyzetek gondolati „modelljét” megelőlegezni, s ugyancsak gondolatilag számba venni a cél eléréséhez felhasználható ismert oksági összefüggéseket, a szem előtt tartandó körülményeket, továbbá az adott célt más céljaihoz viszonyítani, rangsorolni stb. Mindez sajátos tudati tevékenységet feltételez.

A „közvetlen”, mechanikus vagy, ösztönös „döntés” már csak azért sem lehetséges, mert az, amire a cselekvés irányul, többnyire még nem is létezik (pl. egy elkészítendő alkotás, egy megvalósítandó helyzet, egy kiváltandó hatás stb.), tehát *közvetlenül,* „anyagi” („fizikai” vagy „biológiai”) értelemben (pl. a szó szoros értelmében „lökést” adva, „nyomást” gyakorolva vagy az érzékekre hatva, közvetlen ösztönkielégítésre sarkallva) nem fejthet ki hatást, nem „mozgathat”, hanem kizárólag a tudatban van jelen, itt történik a közvetlenül szintén nem adott eszközök, a felhasználható oksági összefüggések stb. „kiválogatása”, a más lehetséges célokkal való egybevetés, a célok rangsorolása stb.

Ezek nyilvánvalóan *fogalmi* gondolkodást, s így magas szintű absztrakciót feltételeznek. Mindezek *értelmi* „mérlegelése” alapján születik meg az akarat döntése, ez utóbbi nem „vakon” cselekszik. Nyilvánvaló tehát, hogy maga a döntés sajátosan tudati tényezők és tevékenységek létezését előfeltételezi, s ezek által létezik csak egyáltalán,, „kikapcsolásuk” esetén nem tudnánk elszakadni a közvetlenül-érzékileg adott, *fizikailag jelenlevő* dolgoktól. A döntés tehát nem „vakon”, nem az értelem kikapcsolásával, hanem csakis azon keresztül történhetik.

Ám nyitva marad a kérdés, hogy maga ez az értelem szintjén születó döntés mennyire determinált. Az persze nyilvánvaló, hogy ugyanolyan vagy legalább is igen hasonló *külső* körülmények, feltételek más és más döntéseket váltanak ki az egyes embereknél. Ám nem lehete a kétségtelen különbségeket kivétel nélkül megmagyarázni a biológiai adottságainkból fakadó ill. a már említett szocializáció eredményezte „alkati” sajátosságainkkal, értékrendünkkel, a rendelkezésünkre álló ismeretek körének tágabb vagy szűkebb voltával valamint éppen adott, pillanatnyi lelki állapotunkkal, amelyek mind „levezethetőek” korábbi eseményekből, bennünket ért hatásokból stb.?

Szabadok vagyunk-e valójában, ha szabadságon nem csupán a fizikai biológiai „automatizmusok” fölé emelkedést, hanem az egyértelmű, **maradéktalan oksági meghatározottságtól való „mentességet” értjük**? (Nem oldja meg a nehézségeket, ha arra hivatkozunk, hogy az ember nem egyszerűen „elszenvedi” a különböző hatásokat, hanem azokat a maga sajátos, egyedi módján „feldolgozva” építi be magába, s vissza is hat az őt alakító körülményekre; a determinista erre azt felelheti, hogy e „feldolgozás” ill. „visszahatás” mikéntjét szintén meghatározza az ember *addigi* élettörténete: azért „dolgozunk fel” így és így egy adott külső hatást, mert *korábban* ilyen és ilyen más külső hatások értek vagy mert ilyen és ilyen velünk született vonásokkal rendelkezünk.)

E rendkívül összetett kérdéssel kapcsolatban az alábbiakban csupán két dolgot kísérlünk meg:

1. egyrészt arra kívánunk rámutatni, hogy *ha* a determinizmus igaz volna, *akkor* sem válnának értelmetlenné az erkölcsi normák, a felszólítások, parancsok, az emberi felelősség fogalma és a felelősségre vonás, szemben a determinizmus számos ellenzőjének állításával; azaz a természettörvény és a vele kapcsolatos fogalmak használhatósága épp oly kevéssé függ a determinizmus igaz vagy hamis voltától, mint a természetes teológia istenérveinek meggyőző erejétől (ahogyan ezt a 4. fejezetben láttuk);

2. másrészt legalább jelzésszerűen utalni szeretnénk néhány szempontra, amelyeket véleményünk szerint figyelembe kell venni a szabadság problémájának megoldási kísérleteiben.\*

### Determinizmus és erkölcsi felelősség

Ha azt állítjuk, hogy egy-egy döntés — legalább is elvben — maradéktalanul levezethető az előzményekből, azaz az ember születési adottságaiból és mindazon hatásokból, amelyek a döntésig érték és kialakították személyiségét, értékrendjét, céljait, a dolgokról alkotott véleményét, akkor azt sem feledhetjük, hogy e hatások közvetíthetik magukat az erkölcsi normákat is: a nevelés során épülhet be felfogásomba s „válhatik véremmé” a különböző cselekedetek erkölcsi értékelése is, de ha történetesen nem tettem belsőleg magamévá egy-egy normát, akkor is lehet a döntésemet meghatározó, befolyásoló tényezők egyike annak tudata, hogy a norma megszegéséért büntetés jár; nem értelmetlen dolog továbbá megpróbálni „rábeszélni” valakit a normák követésére; hiszen e rábeszélés is azon okok egyike, amelyek „eredője” lesz a döntés, s lehet, hogy a szóban forgó személy éppen az én érvelésem hatására fog változtatni értékrendjén.

Ám ha történetesen hatástalanok maradnak a szavaim, akkor is igaz, hogy az illetőnek a normák szerint *kellett volna* cselekednie ahhoz, hogy megfeleljen emberi természetének. A természettörvény érvényessége nem függ attól, hogy ténylegesen hányán követik. *Ha* valaki követi, *akkor* viselkedik úgy, hogy magatartásával hozzájárul az emberi világ működtetéséhez.

A *felelősségre vonás* sem válik értelmetlenné a determinizmus elfogadása esetén. Ezzel kapcsolatosan idézhetjük Karl Jaspers német egzisztencialista filozófus szellemes példáját: „Amikor egy vádlott a törvényszék előtt azzal bizonygatta ártatlanságát, hogy ilyennek született és nem lehet másmilyen, ezért nem tehető felelőssé, a jó kedélyű bíró így válaszolt: ez éppoly helyes, mint az őrá büntetést kiszabó bíró felfogása a maga tennivalójáról: nevezetesen az sem tehet mást, mivel olyan, amilyen, és szükségszerűen az adott törvények szerint így kell

\* Természetesen itt mindig az ember belső szabadságáról beszélünk, azaz azt vizsgáljuk, mennyire mondható szabadnak, belőle, személyiségéből stb. fakadónak választása, döntése, nem pedig a külső szabadságról, azaz arról, hogy a merőben külső körülmények (mozgásszabadság, politikai jogok stb.) mennyire teszik lehetővé e döntés tettekre váltását.

cselekednie.” Ennél persze bonyolultabb a helyzet, mivel itt nem egyszerűen a „születésről” van szó; a vádlott számos különféle hatás eredményeképpen lett „olyan, amilyen”; egyebek mellett tudhatott cselekedete bűnös voltáról és az érte járó büntetésről is, ezek is szerepelhettek azon tényezők között, amelyekkel döntése során számolt, s amelyek így részt vettek cselekedete meghatározásában. *Ennek tudatában* dönthetett, ezt is mérlegelhette, számításba vehette, akárcsak tette lehetséges következményeit. S mi *egyebet* jelentene a felelősség, mint e mérlegelés meglétét?

### Szabadság-e a véletlen, a körülményektől való függetlenség és az „ok nélküliség”?

Ha tetteink egyértelmű meghatározottságát a szabadság vagy az emberi méltóság nevében akarjuk cáfolni, akkor nem érvelhetünk a következő módokon:

1. A *véletlen* szerepére hivatkozva. Nem látjuk be ugyanis, miért lenne szabadabb ill. emberhez méltóbb az a cselekedet, amely abban különbözik a teljesen determinált történésektől, hogy a megokolható, megmagyarázható tényezőkön kívül még egy „vaktában” ható, esetleges, a döntés és a mérlegelés számára hozzáférhetetlen mozzanat is részt vesz a cselekvés meghatározásában. Ha pl. egyesek a modern mikrofizika bizonyos eredményei alapján azt állítják, hogy az „indeterminált”, véletlenszerű „kvantumugrások” jelentik, áttételeken keresztül, az emberi szabadság alapját, akkor ez lényegében azt jelenti, hogy az emberi cselekvés *emberalatti* szinten dől el, a *vakvéletlenen,* egy kiszámíthatatlan, az emberi célokkal szemben közömbös, teljesen esetleges tényezőn múlik. Mondható-e az ilyen döntés szabadabbnak, mint az, amely egyértelműen következik ugyan előzményeiből, de ezek az előzmények a *tudatban* találkoznak egymással, s értelmes mérlegelés során vezetnek el a választásig?
2. A szabadság alapjaként a körülményektől való teljes *függetlenséget* megjelölve. A körülmények ugyanis egyszerre *„korlátái”* és feltételei szabadságunknak. (Egy fahasáb minősége pl. meghatározhatja, hogy bútort, szobrot, valamely szerszámot készíthetek-e belőle, vagy tűzifának alkalmas. Ennyiben korlát, de nyilvánvaló, hogy egyúttal feltétel is, hiszen *nélküle* a felsoroltak *egyikét sem* készíthetnénk el.)
3. A szabadság „kulcsának” egy olyan tényezőt tekintve, amely nem okozat, csak ok, tehát mintegy a *kezdő* „láncszeme” egy oksági láncolatnak. Ha lehetséges efféle ok, amely tehát *úgy* „meghatározó”, hogy ugyanakkor a maga részéről *nem „meghatározott”,* akkor megint csak felmerül a gyanú, hogy itt inkább véletlenről, mint szabadságról van szó. Hiszen az is egyfajta „meghatározottságot” jelent a döntésben, hogy információink vannak a külvilágról, a választási szituációról, a lehetőségekről stb., tehát *„hat”* ránk a külvilág s mi *„visszahatunk”* rá a döntéssel. Ha mármost e kölcsönhatás helyett csak *egyoldalú* viszony van, ha *csak én* akarok hatni, hatás elszenvedése nélkül, az némiképp olyan, mintha bekötött szemmel akarnék futballozni vagy autót vezetni, tehát a körülményektől, a külső meghatározottságoktól „szabadon”, szeszélyemtől vezettetve irányítanám cselekedeteimet, nem pedig az éppen adott helyzetre reagálnék.

<<<(((megengedhetett volna magának egy ismeretelméleti szabadság-definíciót, miszerint ismereteink szerint létezik az emberei szabadság, erre utalnak élményeink, tapasztalataink és nem tudjuk cáfolni elméletileg… lásd az emberi megismerés 3 szintjét. -FÁ)))>>>

# MÁSODIK RÉSZ: A FILOZÓFIA TÖRTÉNETÉNEK FŐ ÁRAMLATAI

## Az ontológia és az ismeretelmélet kezdetei

### A milétoszi bölcselők

A görög filozófia az „arkhé”, az „őselv” keresésével kezdődik. Mai nyelven azt mondhatnánk, hogy általános definíciót akarnak adni a dolgokról, meg akarják nevezni ezek mibenlétét: valamiféle *egységet*, közös *lényeget* keresnek az egymástól különböző, folytonosan változó dolgok és jelenségek sokfélesége mögött. Már képesek elszakadni az egyes közvetlenül adott létezőktől, s valami elvontat, általánosat keresni, de az így nyert fogalmat eleinte „túlzó realista” módon kezelik: úgy vélik, a közös lényeg önmagában, külön „dologként” is létezik, azon létezők *mellett*, amelyeknek közös lényege. S ez a „dologi” lényeg az első filozófusok esetében a szó szoros értelmében *kézzelfogható*, mert nem más, mint az anyag, s még csak nem is a modern értelemben vett absztrakt anyagfogalom, hanem az anyag valamely konkrét, hétköznapi megjelenési formája, pl. a levegő vagy a víz. E tény egyébként jól mutatja, mennyire nem lehet a nominalizmus és a „túlzó realizmus” ellentétét a materializmus és az „idealizmus” szembenállásával azonosítani, hiszen az első filozófusok, a milétoszi bölcselők (Thalész, Anaximandrosz, Anaximenész) materialisták; nem árt persze hangsúlyozni, hogy az ókori materializmus más, mint a modern, mert nem jelent szükségképpen istentagadást, és jól megfér a lélek létezésének feltételezésével is.

Maga az „idealizmus-materializmus” ellentétpár sem igazán felel meg a hagyományos filozófiai szóhasználatnak. Az I. rész 2. fejezetében már utaltunk rá, hogy az idealizmus tulajdonképpeni ellentéte a *realizmus:* e két felfogás arra a kérdésre ad más-más feleletet, hogy létezik-e a szubjektumtól független valóság. Ezzel szemben a materializmus és ellentéte, a *spiritualizmus* között arról folyik a vita, hogy a valóságos létezők csak anyagi, vagy *csak* szellemi természetűek-e. A realizmusidealizmus és a materializmus-spiritualizmus fogalompár nem cserélhető fel minden további nélkül egymással. Igaz, hogy a materialisták egyúttal realisták is, de pl. a kereszténység realista, s ugyanakkor nem materialista. Másfelől a következetes idealista mindig spiritualista is, de van olyan spiritualista (pl., mint látni fogjuk, Leibniz), aki ugyan minden létezőt szellemi természetűnek tart, de egyúttal elismeri a (mind isteni, mind emberi) szubjektumtól különböző létezők valóságos voltát.

Thalész (Kr. e. 624-546) szerint az anyagi „őselv” (arkhé), az Anyag „mint olyan” a vízzel azonos. Anaximenész (Kr. e. 588-524) a *levegőt* tekinti „arkhé”-nak: minden egyéb dolog is ennek összesűrűsödéséből vagy ritkulásából keletkezik. Anaximandrosz (Kr. e. 610-547) anyagfogalma egy fokkal el vontabb: ő egy új, általunk nem ismert anyagot talál ki „apeiron” („határtalan” v. „meghatározatlan”) néven, azaz már nincs szüksége arra, hogy az anyag valamely általunk ismert formájához kösse annak elvont fogalmát; ám az „apeiron” is *önálló,* az egyes anyagi dolgoktól független léttel bír.

Ha *minden,* ami van, egyformán anyagi, s ezen kívül semmiféle más magyarázó elvet nem veszünk fel, pusztán az anyag „sűrűsödését”, „ritkulását” vagy más *fizikai* mozgást, akkor nyilvánvalóan elmosódik a különbség a bevezetőben említett három létforma (a szervetlen, a szerves és az emberi) között. Az újkori materialisták ilyenkor általában az *alsóbb* létformák sajátosságait általánosítják s terjesztik ki a felsőbbekre is (pl. „az agy váladékának” tartva a gondolatot, vagy mechanikus gépezetnek az élőlényt); a milétoszi gondolkodók azonban, éppen ellenkezőleg, a *magasabbrendű* létezők vonásait terjesztik ki „lefelé”: náluk *minden élő,* sőt *mindennek lelke* van, amely persze szintén anyagi természetű. (A mágnesnek lelke van, azért vonzza a vasat, mondja Thalész.) Az első bölcselők tehát *hülozoisták.* Hülozoizmusnak (a gö-

39

*Turgonyi, Filozófia*

rög „hűié”, anyag és „zoé”, élet szavak nyomán) azt a felfogást nevezzük, amely életet tulajdonít az anyagnak.

A különböző létformáknak ez az összemosása rávilágít az „őselv”-keresés egy másik fogyatékosságára is: túlságosan általános fogalmat keresnek, lényegében mindent *egyvalamire* akarnak visszavezetni, így csak a létezők közös vonásait keresik, a lényegi különbségekre nincsenek tekintettel. (S persze mindez összefügg azzal, amire már az I. rész 1. fejezetében is utaltunk: a dolgok lényegét egyedül abban vélik megtalálni, „amiből” vannak.)

A püthagoreizmus

A püthagoreusok is a dolgok „arkhé”-ját, közös lényegét, elvét próbálták a konkrét vonásoktól elvonatkoztatva megkeresni, ám, szemben a milétosziakkal, nem az anyagban, hanem, első hallásra meglepő módon, a *számokban* vélték az őselvet megtalálni. Az irányzat alapítója, Püthagorasz (Kr. e. 572-500?) nemcsak a matematikában fedezett fel új összefüggéseket, hanem rájött, hogy az érzéki, tapasztalati valóságban, a dolgok változásaiban, mozgásaiban is rengeteg szabályosság, meghatározott arányok, mértékek érvényesülése, harmonikus működés figyelhető meg, s mindez számokkal is kifejezhető, legyen szó akár a csillagok mozgásáról, akár a rezgő húr hossza és a hangmagasság közötti összefüggésről. Am mindebből ő és követői azt a következtetést vonták le, hogy a dolgok a számokból „épülnek fel”: a számokból pontok lesznek, a pontokból vonalak, ezekből síkok, amelyek végül testekké alakulnak. Itt tehát az absztrakciónak még magasabb fokára jutottunk, mint az anaximandroszi „apeiron” esetében, s immár teljesen elszakadtunk az érzékelhető anyagi világtól (noha a közös lényeg megjelölése még itt is túl általános, leegyszerűsítő). Ez azonban a püthagoreusoknál az érzéki, testi világ sajátos „leértékelésével”, megvetésével jár együtt. Ezzel függ össze a *lélekvándorlás* püthagoreus tanítása is: az ember igazi én-je az anyagtalan, szellemi lélek, amely halhatatlan, már születésünk előtt is létezik, s csupán ideiglenes „vendég” a romlandó testben, amelynél magasabbrendű, hiszen örök, míg a test keletkező és pusztuló.

A létező és a változás

Az örök és a keletkező-pusztuló-változó szembeállítása nemcsak Püthagorasznál és követőinél fordul elő, hanem visszatérő gondolata, a görög filozófiának. Amíg (Arisztotelésszel) el nem jutnak a szubsztancia fogalmához (amely, mint már láttuk, állandóság és változás egysége, a változások relatíve maradandó „alanya”), egyenesen úgy vélik, hogy *csak* az nevezhető valóságos *létezőnek*, ami nem keletkezik, nem pusztul el, nem változik. Ez, összefüggésben azzal a már említett sajátossággal is, hogy a „dolgok” lényegének meghatározásakor megelégszenek a legáltalánosabbnak ítélt *egyetlen* közös vonással, oda vezet, hogy az a filozófus, aki *valóságosnak*, sőt *lényeginek* ismeri el a (valóban tapasztalható) *változást,* tagadni kénytelen a *létezők* létét, míg az, aki az általános lényeget a létező fogalmában ragadja meg, a változás valóságos voltát nem fogja elismerni.

Hérakleitosz

Az előbbi felfogás legtipikusabb képviselője Hérakleitosz (Kr. e. 540-475?), aki azért jut arra a gondolatra, hogy a *tűz* a dolgok őselve, mert ez fejezi ki a legjobban azt a vonást, amely szerinte mindennek a lényegét alkotja: a *változást,* a folytonos átalakulást, minden állandóság *teljes* hiányát; csak a mozgás, az átalakulás létezik, nincs „mögötte” semmi, *ami* átalakul.

40

*Turgonyi, Filozófia*

Amit lehatárolható, stabil dolognak hiszünk, s amire azt mondjuk, hogy van, az valójában egyúttal *nincs* is, hiszen folyamatosan változik, pillanatról pillanatra más, mint volt. „Ugyanabba a folyóba lépünk és nem ugyanabba a folyóba lépünk, vagyunk és nem vagyunk.”

Az eleai iskola

Hérakleitosszal szemben az eleai iskola képviselői az ellenkező irányú túlzásba esnek. Parmerudész (Kr. e. 520-450?) a mozgás, a keletkezés, a pusztulás valóságosságát tagadja, valamint a változást, a dolgok egymásba való átalakulását és egymástól való különbözését is. így nemcsak változás, hanem sokféleség sincs: csupán egyetlen valóságos létező van, A *Létező* mint olyan. Értelmesen, ellentmondásmentesen ugyanis csak ez az egyszerű, egyetlen, önmagával azonos, nem keletkezett, nem pusztuló, mozdulatlan valami *gondolható el,* csak erről alkothatunk tiszta fogalmat. S mi a helyzet az érzékeink által ténylegesen tapasztalt sokféleséggel, mozgással, változással? Nos, Parmenidész szerint az erre vonatkozó ismeret csupán „vélemény” (doxa), voltaképpen *látszat,* amelynek a „közönséges halandók” áldozatul esnek, ám a filozófust nem tévesztheti meg, mert az ő számára az érzéki tapasztalattól teljesen független gondolkodás a tudás egyetlen forrása. (Egyes értelmezések szerint nem arról van szó, hogy az általunk érzékelt mozgó, változó világ „hamis”, „látszólagos” volna a szó köznapi értelmében, tehát „csak képzelődnénk”, hanem az érzéki jelenségvilág és a róla nyert ismeret egyszerűen *lényegtelen, nincs jelentősége*: a világ, a folytonosan változó dolgok összessége örök, egyetlen stb., s a filozófust egyedül ez utóbbi, érzékileg nem, csak fogalmi gondolkodás útján megragadható egység érdekli, ez a filozófia egyedül „méltó” tárgya.)

Parmenidész tanítványa volt Zénón (Kr. e. 490-430?), aki „aporiák”, „megoldhatatlan problémák” megfogalmazásával kívánta bizonyítani a sokaság létezésének, a mozgásnak, a változásnak ellentmondásosságát s így lehetetlenségét. Legismertebb aporiája szerint a gyors futásáról híres Akhilleusz sosem érheti utol a teknősbékát, ha akár csak egy kis előnyt ad neki kettejük versenyében. Mire ugyanis arra a pontra ér, ahol az ő indulásakor a teknős tartózkodott, már az is megtett bizonyos — noha jóval rövidebb — utat, nincs tehát már eredeti kiindulópontján. Utoléréséhez Akhilleusznak most még ezt az újabb szakaszt is végig kell futnia, de mire megteszi, a teknős megint csak egy kicsivel előbbre tart, és így tovább, a végtelenségig. Kettejük távolsága folytonosan csökken ugyan, de sosem szűnik meg, csak végtelenül közelít a nullához.

Érdemes felfigyelni a parmenidészi rendszerben az érzéki tapasztalat (valamint az ebből eredő alsóbbrendű ismeret, a „vélemény”) és a gondolkodás (valamint az ebből nyert valódi tudás) éles megkülönböztetésére. A tapasztalat és a gondolkodás mint a két alapvető ismeretforrás viszonyának problémája még számtalanszor visszatér majd a filozófia történetében. De azt is észrevehetjük, hogy itt voltaképpen még *együtt* van jelen a *szkepszis* (a tapasztalati világ vonatkozásában) és a *teljes bizonyosság* (a gondolkodással megközelíthető igazságok vonatkozásában). Tudásom értéke attól függ, hogy *miről* akarok tudni: ha közvetlen környezetemről, életem színteréről, mindennapjaim világáról, az egyes szubsztanciákról stb., akkor szinte reménytelen a helyzetem, nem szerezhetek biztos, teljes értékű tudást. Ilyennel csak a világ legáltalánosabb lényegéről bírhatok, amelynek viszont *semmi köze* mindennapi életemhez, „magasztos”, de életidegen tudás. E szemlélet nyomaival még Platónnál is találkozni fogunk, s később is vissza-visszatér majd a legkülönbözőbb korokban. Érzékelés és gondolkodás itt pusztán „egymás mellett” létezik, kapcsolahik teljesen külsődleges, szervetlen, az utóbbihoz nem az előbbiből jutunk absztrakt fogalmak képzésével. A maga „felségterületén” mindegyik egyedül van, a gondolkodásból eredő valódi tudás nem igazít el az érzéki világban, nem ad vezér-

41

*Turgonyi*, *Filozófia*

fonalat megismerésemben, másfelől a tapasztalat sem szolgálhat bizonyítékkal vagy cáfolattal a spekulatív tudás számára, hiszen *más a tárgyuk.*

Az atomizmus és előfutárai

A Parmenidész utáni filozófusok több olyan megoldással is próbálkoztak, amely egyszerre igyekezett a létező mint örök és változatlan valami fogalmát is megőrizni, s ugyanakkor a változások nyilvánvaló tényét is értelmezni. Erre csak egy lehetőség kínálkozott: *egyetlen* örök, változatlan Létező helyett *sok* létezőt feltételezni, amelyek ugyanúgy örökkévalóak és változatlanok, mint amaz volt, de egymással keveredve létrehozhatnak, majd újra szétválva megszűntethetnek testeket, miközben maguk teljesen változatlanok maradnak.

Az első ilyen próbálkozással Empedoklész (Kr. e. 493-433?) elméletében találkozunk, aki valódi létezőknek csak a tüzet, vizet, levegőt és földet, a négy *elemet* tartja (a szerző maga a „rhizóma”, „gyökér” szót használja jelölésükre), minden egyebet ezek keverékének tekint (a csont pl. 4:2:1:1 arányban tartalmaz tüzet, földet, levegőt és vizet). Anaxagorasz (Kr. e. 500428) szintén keverékeknek tartja a látható dolgokat. Alkotórészeik jelölésére (amelyeket ő is az egyedüli valódi létezőknek tekint) a „mag” („szperma”) szót használja. E „magvak” szabad szemmel láthatatlanok, és nemcsak végtelen sok van belőlük, hanem végtelenül *sokfélék* is, a dolgok minőségi különbségeit ugyanis Anaxagorasz nem tartja pusztán négy alkotórészből megmagyarázhatónak. Szerinte minden testben benne vannak az összes többi test alkotórészei is, csak más-más arányban, s egy-egy testet a benne túlsúlyban lévő „magvak” alapján nevezünk el (így pl. a kenyérben csont-, haj-, vér-, hús-, stb. -részecskék találhatóak, ezért lehet egyáltalán tápláló a számunkra).

Anaxagorasz még valóságos létezőknek tekinti a minőségeket, s ezért véli úgy, hogy, ha egyszer valóban méltóak a „létező” névre, egyben *változatlanoknak,* nem keletkezőknek és nem pusztulóknak kell lenniük, ezért j tételez fel ennyiféle részecskét. Am ha valaki a létező mint változatlan parmenidészi fogalma mellett kitart, s ugyanakkor csak egynemű, egymástól minőségileg *nem különböző* részecskéket tételez fel (nyilván úgy okoskodva, hogy az *általános* lényeg nem lehet „sokféle”), akkor *nemlétezőknek,* látszatnak kell minősítenie a mindennapos tapasztalat nyújtotta minőségeket, hiszen ha ezek nincsenek eleve benne azokban a részekben, amelyekből a dolgok „összeállnak”, akkor *most* sem lehetnek benne, mert ehhez *keletkezniük* kellett volna, ami nem fér össze a létező fogalmával.

így vélekedik a változatlan létezők sokaságát hirdető elméletek közül a harmadik (s egyben filozófiatörténetileg a legnagyobb hatású), az *atomizmus.* Ennek megalapítója Leukipposz, róla azonban szinte semmit sem tudunk, ezért az atomista elméletet inkább tanítványának, Démokritosznak (Kr. e. 460-370?) a nevével szokás összekapcsolni. Az ő részecskéi, az atomok („atomosz” = „oszthatatlan”) a „szpermákkal” ellentétben már nem különböznek egymástól minőségileg, csupán nagyságban és alakban, azaz geometriailag jellemezhető kiterjedésükön kívül nincs egyéb tulajdonságuk. Rajtuk kívül csak az „űr” létezik, ebben „zuhannak” függőlegesen lefelé, de eltérő sebességgel, ezért némelyek közülük összeütköznek, majd együtt maradva így alkotják az általunk tapasztalható dolgokat; e dolgok, akárcsak maguk az atomok, valójában csakis mennyiségi tulajdonságokkal rendelkeznek és mechanikai törvényeknek engedelmeskednek; az, hogy mi egymástól lényegileg különbözőnek tartunk két testet vagy hogy tisztán geometriailag le nem írható tulajdonságokat (pl. íz, illat, szín) is érzékelünk, végső soron csupán illúzió. Az emberi megismerés úgy történik, hogy a tárgyakról azok alakját utánzó „képecskék” (,,eidolon”-ok) válnak le és jutnak érzékszerveinkbe. Démokritosz ugyan különbséget tesz a bizonytalan ismeretet nyújtó érzékelés és a biztos ismeretet adó gondolkodás között, de az, hogy az utóbbi hogyan történik, nem derül ki világosan ránk

42

*Turgonyi*, *Filozófia*

maradt töredékeiből; mindössze annyit tudunk meg, hogy a „durvább” képecskék hevesebb, a „finomabb” képecskék gyengébb mozgásra késztetik azokat a finom, gömb alakú atomokat, amelyek (egyébként halandó) lelkünket alkotják, tehát végső soron maga a „képecske” (azaz, mai nyelven szólva, a konkrét tárgy még érzéki képzete, nem pedig absztrakt *fogalma*) játssza környezetünk megismerésében a főszerepet. Am az *érzékelhető* létezők, amelyekről így tudomást szerzünk, *épp oly kevéssé valóságos, igazi létezők,* mint Parmenidésznél, hiszen az egyedüli valódi létezők a nem keletkező és nem pusztuló *atomoki* Míg az eleai bölcsnél az érzékelhetőnél végtelenül *nagyobb,* „átfogóbb” a valódi, egyedüli létező, addig Démokritosz rendszerében az érzékelhetőnél sokszorta kisebbek az igazi, az örök dolgok. A tulajdonképpeni emberi élet világa, a konkrét, felfogható szubsztanciák itt is szó szerint „lényegtelenek”, nem képeznek valódi egységet, csupán részeik puszta összegei. Démokritosznál is megmarad tehát a Parmenidész kapcsán már említett kettősség, az igazi létezőkről szóló tudásnak itt sincs sok köze valóságos életünkhöz. Még mindig nem látnak valódi létezőt abban, amit az első fejezetben szubsztanciának neveztünk.

Az atomisták már jóval közelebb állnak a modern (mechanikus) materializmushoz, mint a milétosziak: immár „alulról” magyarázzák, mechanikus mozgásból vezetik le az élőlények és az ember működését is. Ez utóbbiakat (s általánosságban véve az érzékelhető fizikai testeket) nem is tekintik tulajdonképpeni valóságos létezőknek, mivel felbomolhatnak, márpedig minden „valamirevaló” létező *örök.* Ha a lényeget az atomok képezik mindenben, akkor ez a lényeg minden dologban *azonos,* nincs értelme tehát külön-külön sajátos természetet feltételezni a szervetlen, a szerves illetve az emberi világhoz tartozó testek esetében. így persze, mint láttuk, a megismerés is csak mechanikusan történhetik: a „képecskék”, mint *fizikai testek, mechanikus* mozgásba hozzák az ugyancsak *fizikai* mozgásokkal magyarázott lélek atomjait, és megmaradnak az *érzéki* dolgok kicsinyített, de még mindig *érzéki* másolatainak, nem történik meg az átmenet az absztrakcióval az érzékfelettire; ennek következtében nincs valódi különbség az érzékelt dolog képzete és a *róla* nyert fogalom, s így végső soron az érzékelés és *az ezt feldolgozó* gondolkodás között sem (e két utóbbi egyébként már Empedoklésznél sem különül el egymástól). Démokritosznál lényegében készen áll egy *szenzualista* ismeretelmélet. Ha az atomokról mint valódi létezőkről szóló merőben *spekulatív,* a tapasztalat *mindennemű közreműködése nélkül* nyert tudást „levágjuk” a démokritoszi rendszerről, marad a tiszta szenzualizmus, egyetlen forrásként a konkrét érzéki jelenségekkel, „képekkel”, ahonnan *nincs átmenet* a fogalmi gondolkodáshoz, s így az általánosításhoz, törvényszerűségek megállapításához stb, sem, tehát esupán a dolgok „felszínéhez” férhetünk hozzá, s így szinte szükségszerűen jútunk el a *szkepszishez* is.

A szkepszis kezdetei. A szofisztika

Az, hogy maga Démokritosz milyen mértékben közelítette meg a szenzualista és a szkeptikus álláspontot, töredékesen fennmaradt műveiből nem állapítható meg egyértelműen. Tanítványa, Metrodórosz azonban már egyértelműen szkeptikus, szerinte nemcsak hogy semmit sem tudunk, de még ezt sem tudjuk biztosan, akárcsak azt, hogy létezik-e valami egyáltalán. S az sem véletlen, hogy a későbbiekben „iskolává” szerveződő, a kételyt rendszeres formában kifejtő szkepticizmus a maga előfutáraként nevezi meg Démokritoszt is (akárcsak, többek között, Hérakleitoszt, az eleai Zénónt és az alább tárgyalandó Prótagoraszt). A szkepticizmus mint irányzat megalapítója, Pürrhón (Kr. e. 365-273) egyébként annak az Anaxarkhosznak a tanítványa, akinek mestere viszont éppen az imént említett Metrodórosz, így tehát a szkepticizmus „egyenes ágon” Démokritosztól származtatható.

43

*Turgonyi, Filozófia*

Ha a szkepticizmus mint iskola csupán a hellenisztikus korban alakult is ki, maga a szkepszis már Démokritosz számos kortársát is jellemezte, mindenekelőtt az elsősorban Athénben működő *szofistákat*, akik egyben, érthető módon, szenzualisták is, és, ugyancsak nem véletlenül, közülük kerül ki az első nominalista, Antiphón is (noha maga a nominalizmus még a szkepticizmusnál is jóval később, csak a középkorban válik önálló irányzattá). A szofisztika egyébként, részben a fentiekkel is összefüggésben, fordulatot jelent a filozófiatörténetben, mind a vizsgálódások témáját, mind a bölcselők társadalmi szerepét és személyes célkitűzéseit illetően. A filozófia eddig elsősorban a világ egészének és az általában vett létezőknek a mibenlétét, természetét kutatta, most figyelme az *ember* felé fordul; a Kr. e. V. században születik meg az *etika* tudománya, nem annyira a szofisták által, mint inkább az ő emberrel kapcsolatos nézeteik *megcáfolására.* (Minderről a következő fejezetben lesz szó.)

A másik újdonság, hogy, szemben az igazság keresését öncélnak tekintő, gyakran a világtól elvonultan élő, tudásukat tanítványaik kis csoportjával barátságból, ingyen megosztó eddigi bölcselőkkel, a szofisták *pénzért* tanítanak, ugyanúgy „piacra dobják” tudásukat, mint bármely mesterember a maga áruit. Az igazságot már csak azért sem keresik önmagáért, mert, összefüggésben szenzualista és szkeptikus nézeteikkel, kételkednek létezésében. Prótagorasz (Kr. e. 480-410?) híres „Mindennek mértéke az ember”-elve valójában az emberi értelem fegyverletétele, mert azt jelenti: ahány ember, annyi igazság”. Nem a létező valóság jelenti immár tudásunk végső mércéjét; kinek-kinek az az igaz, ami a számára annak látszik, vagy amit érdeke diktál. A tudás bármire felhasználható, szükség szerint lehet hatásosan érvelni minden és mindennek az ellenkezője mellett. E relativista (azaz a mindenki számára egyaránt, feltétlenül érvényes, abszolút igazságot tagadó) felfogást természetesen az emberi dolgokra, az erkölcsre, az értékekre, az igazságosságra stb. is kiterjesztették, hiszen, mint mondottuk, tanításból éltek, amelynek legfontosabb tárgya a retorika volt: ám őnáluk ez annak művészetét jelentette, miképpen lehet közéleti, politikai, jogi kérdésekben ügyes szócsavarással, a gondolatokkal való „zsonglőrködéssel” akár a közfelfogás által rossznak, igazságtalannak tartott ügyet is győzelemre vinni. Tagadhatatlanul sokoldalúak voltak (Hippiasz például egyaránt foglalkozott csillagászattal, geometriával, matematikával, nyelvtannal, zenével; festészettel, eposzok és tragédiák írásával, néprajzzal s még sok egyébbel, s ráadásul állítólag annak a ruházatnak minden darabját is maga készítette, amelyben megjelent az olimpiai játékokon), de magában a filozófiában csak olyan tételeket gyárthattak, mint amilyenek pl. Gorgiasz (Kr. e. 483-375) könyvében szerepelnek: 1. Semmi sem létezik. 2. Ha léteznék is valami, nem volna megismerhető. 3. Ha megismerhető volna is, az ismeret nem volna másokkal közölhető.

Szókratész

A szofisták azért kelthettek megütközést és szellemi, zűrzavart, mert a filozófia fogalmi apparátusa még nem volt fölkészülve az ember saját világának, a társadalmi, erkölcsi, politikai stb. problémáknak a feldolgozására, hiszen, mint láttuk, a bölcselők eddig megelégedtek a dolgok néhány igen általános közös vonásának megragadásával, s az ember hétköznapi életében szereplő létezőket nem is tartották valóságosaknak a szó szoros értelmében, érdeklődésük is inkább a világ egészére irányult, az embernek mindebben csak alárendelt jelentőséget tulajdonítottak. Most, a szofisztikával, a filozófusok „beléptek” a társadalomba, s egyben a társadalom és az ember is filozófiai problémává lett. Ám amíg e tárgykörökben nem rendelkezünk pontosan definiált, az érvelésekben jól használható fogalmakkal, addig nyitva áll az út jó és rossz, igazságos és igazságtalan összezavarására, a teljes erkölcsi relativizmusra, s a szofisták ezt ki is használják.

44

*Turgonyi, Filozófia*

Éppen velük szemben dolgozza ki az athéni Szókratész (Kr. e. 470-399) a fogalom meghatározás módszertanát, a dialektikát. Az antik bölcselet e legendás alakjáról mint az etika voltaképpeni megalapítójáról a következő fejezetben fogunk beszélni, ám módszerét, amelyet ő maga főként az erkölccsel kapcsolatos fogalmak tisztázására használt, de amely általános érvényű, itt kell megemlítenünk. Szókratész nem foglalta írásba elméletét. Szóban tanított és vitatkozott, s nem is elsősorban ő maga igyekezett megfogalmazni az egyes problémák megoldásait, hanem, mintegy „tudatlanságot színlelve”, arra kérte beszélgetőtársát, határozza meg neki ezt vagy azt a fogalmat. Az első; többnyire túlságosan általános, bár igaz meghatározásra ismét rákérdezett, rávilágítva ezzel arra, hogy ebben a formájában még más, a szóban forgótól különböző fogalmakra is érvényes, tehát további megszorítások szükségesek, s e folytonos rákérdezés egészen addig tartott, míg kellő pontosságú definíciót nem kapott. Ezért tartotta magát Szókratész „a gondolatok bábájának”: nem ő maga mondta ki a helyes meghatározást, hanem csak segédkezett annak megszületésénél, gondosan megválogatott kérdéseivel rávezetve beszélgetőpartnerét a megoldásra.

Platón

Szókratész legnagyobb tanítványa, Platón (Kr. e. 427-347) is egyik fő céljának tekintette a szofisták elleni küzdelmet. Szkepszisükkel szemben tudásunk valódiságát, az objektív igazság létezését hangsúlyozta, úgy azonban, hogy, sajátos módon, maga is elfogadta a szkepszis alapjául szolgáló szenzualizmus egyik előfeltevését: érzékeink útján szerinte sem tehetünk szert valódi, biztos tudásra, csak homályos, bizonytalan „véleményre” az *egyedi*, folytonosan mozgó, minden állandóságot nélkülöző dolgokról, jelenségekről, s *innen* őnála sincs átmenet az általános fogalmakhoz (az absztrakció gondolatához még ő sem jut el). Ám *vannak* általános fogalmaink, sőt a szókratészi dialektika segítségével immár arra is képesek vagyunk, hogy rendszerezzük és pontosan definiáljuk őket. Hogyan lehetséges ez? Az érzékeléstől független gondolkodás útján, feleli Platón, ám felfogása csak látszólag jelent visszatérést az eleaiakéhoz. Nála gondolkodásunk és így valódi tudásunk tárgya nem *egy* igazi létező, hanem sok létező: az *ideák.* Ezek a konkrét földi dolgok *lényegei* vagy általános vonásai, amelyek e dolgoktól függetlenül, azok előtt, örökkévalóan léteznek, maguk is sajátos értelemben vett „dolgok”, noha érzékfeletti, szellemi létezők; egy „másik”, tisztán szellemi, érzékeink számára *hozzáférhet tetlen* világban találhatóak, nem a dolgokban, hanem „fölöttük”.

Platón sem tud tehát még szakítani a „túlzó realista” szemlélettel, sőt ő válik annak klasszikus képviselőjévé, s egyúttal az *innátizmusévá* is, mert azt vallja, hogy az ideákról való fogalmaink velünk születnek. Ennek magyarázatára felhasználja a *lélekvándorlás* püthagoreusoktól átvett tanát. Lelkünk a romlandó testtel szemben halhatatlan. A testi halál és a következő újjászületés között a lélek az ideák világában tartózkodik, s azokat *közvedenül szemléli.* Születése után ugyan csak homályosan él benne e tudás, de az evilági dolgok megpillantása fokozatosan „eszébe juttatja” az ideákat: életünk során folytatott megismerő tevékenységünk tehát valójában nem új ismeretek szerzése, hanem „visszaemlékezés” (anamnészisz). Platón abban is ragaszkodik elődei felfogásához, hogy csak az örök, változatlan dolgokat tartja valódi létezőknek: nála *csak az ideák* létezők a szó szoros értelmében, s az evilági életünkben tapasztalt dolgok csak „részesednek” az ideákból, csupán ezek tökéletlen „másolatai”, nincs valódi létük, csak „árnyéklétük”. így maga az anyagi világ is tökéletlen a szellemihez képest, s nem is lehet az ember igazi otthona, mert az ember is elsősorban lélek, amely nem tartozik hozzá szervesen, elválaszthatatlanul a testhez, sőt teste csak „nyűg” a számára, mert az érzéki világhoz köti, elzárja a valódi tudástól. A lélek épp olyan önálló valóság, mint az ideák, amelyek szintén nem saját „testükben”, az anyagi dolgokban, hanem ezektől függetlenül léteznek.

45

*Turgonyi, Filozófia*

Anyag és szellem, test és lélek efféle merev szembeállítását, szerves kapcsolatuk tagadását nevezzük *dualizmusnak.*

Platón az ideák és másolataik különbségét híres barlang-hasonlatával érzékelteti: képzeljünk el egy barlangot, amelyben háttal a bejáratnak megkötözött és teljes mozdulatlanságra kárhoztatott foglyok ülnek, akik még a fejüket sem fordíthatják el, s így egymást sem láthatják, csakis a velük szemközti falat. Mögöttük, a bejárat közelében, tűz ég. E fényforrás és a foglyok között más emberek „bábjátékosokként” különböző tárgyakat mozgatnak. A foglyok e tárgyaknak és önmaguknak is csupán a falra vetülő árnyékát láthatják, valóságos formájukban csupán kiszabadulásuk után érzékelhetik mindezeket. Nos, az ideák éppen úgy viszonyulnak a földi életünk során tapasztalt érzéki dolgokhoz, mint a példában szereplő tárgyak és emberek a barlang falán táncoló árnyékaikhoz.

Platón egyébként nemcsak a lélekvándorlás tanát „örökli” a püthagoréusoktól, hanem a matematika mint „kitüntetett” tudomány tiszteletét is. A dialektika mellett a matematika a másik „valódi”, igaz ismereteket nyújtó tudásmódunk; a számokról, mértani testekről közvetlenül nyilvánvaló, értelmileg belátható biztos tudásunk van; akárcsak az ideákra vonatkozó ismereteinket, ezeket sem érzékeink útján szerezzük a külvilágból; az érzéki tapasztalat alapján igaz tudásunk nem lehet, csak „véleményünk”.

Arisztotelész

Platón tanítványa Arisztotelész (Kr. e. 384-322), az ókor legnagyobb gondolkodója, akinek munkássága döntő fordulatot jelent a filozófia történetében. Az ember „hazatalál”: immár nem „előkelő idegenként” vagy az ideák világából „száműzzöttként” tartózkodik testében, mint Platónnál, s ahhoz sincs szüksége többé az anyagi világ „megkerülésére”, hogy valóságos tudást szerezzen. Ez az anyagi világ *az övé*, érzékei és gondolkodása segítségével kitűnően tud tájékozódni benne, nem szorul rá „születése előtt” szerzett ismeretekre. Nemcsak passzív befogadásból áll ugyanis az érzékelt dolgok megismerése, hanem az ember saját szellemi aktivitással képes az érzékelésből eredő „képeket” feldolgozni, belőlük általános fogalmakat „elvonni”, absztrahálni (aphelein), tehát *saját erejéből* el tud jutni a jelenségek „mögé”, megismerheti az érzékelt dolgok lényegi vonásait. Már csak azért sem kell „felemelkednie” az ideákhoz, mert ilyenek nincsenek: a lényegek, az általános vonások tudatunkon kívül *csak* magukban a dolgokban léteznek valóságosan (de a dolgokban *csakugyan valóságosan* léteznek, ezért tudjuk *innen* „elvonatkoztatni” őket). Az anyagi világ dolgait teljes joggal nevezhetjük valóságos létezőknek, ehhez immár nem kell örökkévalóaknak, változatlanoknak lenniük. *Nemcsak az ember nyeri így vissza világát, hanem e világ is a maga valódiságát,* amelyet eddig oly sokan elvitattak tőle. Megszületik a szubsztancia (ouszia), az önálló egységet képező dolog fogalma. A szubsztancia lehet ugyan keletkező és pusztuló, de létezésének két „végpontja” között mégiscsak *azonos* önmagával, míg tulajdonságai változhatnak. A bennünket körülvevő, érzékszerveinkkel felfogható szubsztanciák anyagból és formából állnak. A formát azonban nem köznapi értelemben vett „alakként” kell elképzelnünk, s nem is olyasvalamiként, ami „hozzáadódik” az előtte „formátlanul”, önmagában létező anyaghoz. *Az* Anyag „mint olyan” csupán fogalmi absztrakció, valóságosan nem létezik így önmagában, hanem csakis valamilyen konkrét *formában:* valamely szervetlen (pl. ásványi) anyagként, növényként, állatként stb., a forma pedig mindezeknek nem „része” (legalább is nem fizikai értelemben, ahogyan mondjuk egy gépnek vannak egymástól térbelileg elkülönülő „alkatrészei”), hanem szerkezete, felépítése, működési elve, struktúrája, részeiket átható, egybefogó, „összehangoló” *lételve,* amely az anyag nélkül nem is létezhetik, de az anyag sem nélküle: formát *cserélhet* (ez történik, valahányszor egy szubsztancia létrejön vagy megszűnik), de a régi formát rögtön új váltja fel.

Egyszerűen arról van tehát szó; hogy Arisztotelész minden értelemben felszámolja a „túlzó realizmust”: nemcsak az általános tulajdonságok, ha nem az általában vett *anyag* sem létezik

46

*Turgonyi*, *Filozófia*

önállóan, „dologként”, a konkrét létezőkön „kívül”, ezek „előtt”: köznapi nyelven úgy lehetne fogalmazni, hogy Arisztotelész szerint az érzéki világban nincs más, mint különböző konkrét formákban létező, konkrét minőségekkel, tulajdonságokkal rendelkező anyag, s ebben teljesen igaza van; hiszen milyen lenne *egy tulajdonságok nélküli, formátlan, sem* szervetlen, *sem* szerves, *sem* szilárd, *sem* folyékony, *sem* légnemű, *sem* atommagot, sem elektront, *sem* pozitront, *sem* más egyéb „részecskét” *nem* alkotó anyag? Nyilvánvalóan *semmilyen,* ám akkor nem is létezhetik, hiszen tulajdonságok nélküli dolgok egyszerűen lehetetlenek. (Épp úgy, ahogyan, mint az első fejezetben láttuk, *az Ember* sem létezik általában: vagy szőke, vagy barna, vagy fekete stb.)

De miért nem azonosíthatja Arisztotelész az „ősanyagot” az anyag (vélt vagy valóságos) „legkisebb alkotórészeivel”, legegyszerűbb, legalsóbb szintű megjelenési *formájával,* mondjuk az atomokkal, s miért nem tekintheti ezeket annak a „nyersanyagnak”, amelyből azután a bonyolultabb, magasabb rendű formák kialakulnak? Azért, mert ez esetben óhatatlanul „valóságosabbnak” éreznénk ezt az első formát az összes többinél, olyasminek, ami akkor is megmarad, amikor minden más forma elvész. Arisztotelész pedig éppen azt akarja hangsúlyozni, hogy *a magasabb rendű formák nem kevésbé valóságosak, mint az alsóbbrendűek,* tehát pl. egy élőlény, ha esetleg atomok is a részei, mint egész képez *önálló, szubsztanciális* valóságot, s amíg fennáll, saját formája a meghatározó, s az atomok vagy egyéb kisebb egységek ennek rendelődnek alá. *Egy* szubsztanciának csak egy lényegi formája, meghatározó lételve lehet.

Arisztotelész maga egyébként a „szubsztancia” (ouszia) szót még több értelemben is használja: néha nemcsak az anyag és a forma egységét, hanem a kettőt külön-külön is szubsztanciának mondja.

A forma egységéről szóló tétel nagy jelentőséggel bír az *emberkép* szempontjából. Már kötetünk I. részének 4. fejezetében beszéltünk arról, hogy Arisztotelész a lelkeket az élőlények formáiként határozza meg, s hogy minden forma *magába olvasztva* tartalmazza az egyszerűbb formák működési elvét, s ezt összefüggésbe hoztuk azzal a valamivel, amiről mint „biológiai adottságaink humanizálásáról” beszéltünk az I. részben: az emberben nem egymástól elkülönítve van jelen egy merőben állati és egy értelmes lételv, hanem a kettő szerves egységet alkot, *egyetlen* lélekben egyesülve, ezért biológiai funkcióinkban is emberiek vagyunk.

Más értelemben is egységes azonban az ember: Arisztotelész nemcsak annyiban szakít a platóm dualizmussal, hogy az általános jegyeket az ideavilágból visszahelyezi az anyagi dolgokba, hanem az emberi test és lélek merev szembeállítását is megszünteti: a kettő együttesen alkot egy valódi szubsztanciát, egymással szerves egységben. Az ember nem a leikével azonos, hanem a lélek mint forma által működtetett anyagi létező, akárcsak bármely más testi szubsztancia.

Ugyanakkor vannak Arisztotelésznek olyan megjegyzései, amelyékből arra lehet következtetni, hogy szerinte az ember lelke (szemben az élet befejeztével megszűnő növényi és állati lélekkel) valami módon esetleg a halál után is fennmaradhat. Miután műveiből teljesen egyértelműen nem olvasható ki, hogy mi volt erről a véleménye, követői e kérdésben különböző álláspontokat foglalnak el. Az arisztotelianizmus legjelentősebb (s ma már szinte egyetlen) örököse, a *tomizmus,* a keresztény tanítással összhangban, halhatatlannak tekinti a lelket, de hangsúlyozza, hogy a halál utáni, testtől elszakadt létezés nem a lélek „normális” állapota, hanem „természeten kívüli” (praeter naturam) létezési mód: a lélek a test nélkül nem tökéletes szubsztancia, *igényli* az utóbbit, a kettő csak együtt alkot szoros értelemben vett, igazi szubsztanciát. (Azt már nem a tomista filozófia, hanem a hit teszi mindehhez hozzá, hogy a lélek testtől való elszakítottsága nem is marad végleges, a feltámadáskor a kettő ismét egyesül.) Semmiképp sincsen tehát szó a platóni dualizmushoz való visszatérésről, nemcsak mert a lélek születés előtti létét (ún. preegzisztenciáját) a kereszténység nem fogadja el, hanem mert a halálig a test és a lélek ugyanolyan elválaszthatatlan egységet képez, mint bármely más szubsztancia anyaga és formája, s az ember mint ezek egysége cselekszik *abban az anyagi* világban, amelyben, magatartása folytán, későbbi sorsa is eldől, s amelyet ezért érdemes megismernie, s

47

*Turgonyi*, *Filozófia*

képes is róla valódi tudást szerezni. Míg Platónnál az ember evilági tartózkodása, a test és a lélek *összekapcsolódása* ideiglenes (noha ismétlődő) állapot, s a „normális”, az ember természetének megfelelő szituáció az ideák világában való tartózkodás, addig a kereszténység szerint a test és a lélek *szétszakítottsága,* az ember *nem-testi* léte az ideiglenes és „rendellenes”, a halál és a feltámadás között.

Az anyag és a forma mellett a másik fontos arisztotelészi fogalompárt az aktus vagy ténylegesség és a potencia vagy „képességiség”, lehetőség, képesség alkotja (görögül „energeia” és „dünamisz”, amelyeket később az „actus” ill. a „potentia” szavakkal fordítanak latinra). E két fogalom, mint kötetünk első fejezetében már láttuk, a mozgás, a változás filozófiai nyelven történő kifejezését teszi lehetővé.

Az anyagi szubsztanciákról szóló arisztotelészi elméletben (amelyet a görög „hűié”, „anyag” és „morphé”, „forma” szavak nyomán *hülémorfizmusnak* nevezünk) az „anyag” szó nemcsak a már ismertetett értelemben (tehát mint önmagában nem, csak valamely konkrét formával egyesülve létező „ősanyag”) szerepelhet; hanem „nyersanyagként”, „alapanyagként”, valóságos, már eleve valamely formával bíró dologként is, amely valamilyen változást szenved el, azaz amelyből „lesz valami”. Pl. egy szobor anyaga lehet egy márványtömb, amely már mint ilyen is rendelkezik formával (ti. azzal, hogy márvány); ez a szóban forgó változás (itt a szoborrá válás) *anyagi oka. A formai ok* a szobornak a szobrász tudatában már a munkafolyamat elején adott gondolati „modellje”, maga a szobrász a *mozgató ok* szerepét tölti be, míg az, ami végett (pl. gyönyörködtetés, önkifejezés vagy akár eladás céljából) készül a szobor, a *cél-ok* nevet viseli. E négy ok együttes jelenléte a legnyilvánvalóbban az emberi tevékenységben mutatható ki, de megtalálható az állatok és növények működésében, sőt a szervetlen természet számos jelenségében is.

Mindezek alapján sokszor az a vád merül fel Arisztotelész ellen, hogy a valóban célirányos, tudatos emberi tevékenységet általánosítja, „kivetíti” az emberalatti természetre is, önkényesen célt tulajdonítva olyasminek, amiben ez nincs meg. Ezzel kapcsolatban a következőket kell megjegyeznünk: 1. Arisztotelész nem állítja, hogy *kivétel nélkül* minden egyes természeti jelenség esetében beszélhetünk valamennyi felsorolt okról. Maga is hoz fel ellenpéldákat, így a holdfogyatkozást, amelynek szerinte nincs cél-oka, sem pedig anyagi oka; formája egyszerűen a holdfogyatkozás fogalma („a holdfény elvonása, hiánya”), a mozgató ok pedig „a Hold és a Nap közé kerülő Föld”. 2. Arisztotelész pontosan tudja, hogy célt *tudatosan kitűzni,* az összes anyagi létező közül csakis az ember képes. Ám ugyanakkor az is tagadhatatlan, hogy célirányos működéssel már az ember előtt is találkozhatunk, ilyen pl. minden egyes élőlény mint önszabályzó-önfenntartó rendszer: egy állat vagy növény nem „modellezi” előre gondolatban a maga működését, s nem is valamilyen „kitűzött célért” működik, csak egyszerűen működik: ez az önszabályzó-önfenntartó működés egyszerre a mozgás-mozgatás, maga a forma, s egyben önmaga fenntartására irányulván célja is önmagának. Szabályosságának, a szervezettségének, célirányosságának *ténye* kétségtelen, legfeljebb arról lehet vitatkozni, hogy mindez véletlenül vagy valamely magasabbrendű szellemi létező működése következtében alakult-e így. \*

\* Az elmondottakból nyilvánvaló, hogy Arisztotelész más értelemben használja az ok fogalmát, mint napjainkban szokás. A mai nyelv csupán a négy arisztotelészi ok egyikét, a mozgató (vagy más kifejezéssel: ható) okot nevezi oknak. A létezők célirányos működéséről szóló tanítást egyébként a szaknyelv görög eredetű kifejezéssel ***teleológiának*** mondja.

48

*Turgonyi, Filozófia*

Az istenek a görög filozófiában a kezdetektől Arisztotelészig

Arisztotelész tagadja, hogy az élőlények célirányos működése, s általánosságban a világban tapasztalható rend, szabályosság pusztán a véletlennel lenne magyarázható. Nem ő az első görög filozófus, aki e problémával foglalkozik, de munkássága e téren is fordulópontot jelent, mert ő az az antik bölcselő, aki a legjobban megközelíti a későbbi keresztény Isten-fogalmat. Ezért, mielőtt az ókori filozófia további történetét szemügyre vennénk, tekintsük át röviden még egyszer az Arisztotelész előtti gondolkodókat, de most abból a szempontból, hogyan viszonyultak az istenekhez és a valláshoz.

Az egyik legfontosabb, számos gondolkodónál fellelhető tendencia az istenek „antropomorfizálásának” („emberformájúsításának”) kritikája, azaz a rávilágítás arra, hogy az ember gyakran sajátmagáról „mintázza” az isteneket. Xenophanész (Kr. e. 580-485?) az első, aki észreveszi, hogy a négerek istenei feketék, a trákokéi vöröshajúak és kékszeműek, s gúnyosan megjegyzi; hogy, ha a lovaknak vagy ökröknek kezük lenne, bizonyára lóilletve ökörformájú istenszobrokat készítenének. Nem arról van azonban szó, hogy Xenophanészt ez a felismerés „ateizmusra” ösztönözné! (A mai értelemben vett ateizmus egyébként gyakorlatilag nem fordul elő az ókorban; legfeljebb egyes szofisták esetében merülhet fel ennek gyanúja, amely azonban a források töredékessége miatt nem igazolható. Ne tévesszen meg bennünket, hogy sokszor felmerül a görög vagy a római történelemben az ateizmus *vádja.* Ilyenkor többnyire csupán arról van szó, hogy valaki a *hivatalos állami kultusszal* vagy a vallás valamely hagyományos formájával kerül szembe, nem pedig az istenekbe vagy Istenbe vetett hittel mint olyannal. Ilyen alapon fogják később „ateizmussal” vádolni pl. a keresztényeket, akik vonakodnak áldozni a *pogány* isteneknek.) Xenophanész nem elvetni, hanem megtisztítani akarja az isten-fogalmat, s a *panteizmushoz* jut el. (Panteizmusnak azt az elméletet nevezzük, amely szerint *Isten nem transzcendens,* azaz nem áll a világ „felett”, nem különül el egyértelműen és határozottan az *immanenstől,* az anyagi, érzéki világtól, hanem *azonos* vele, ill. esetleg *részét képezi,* vagy *magában foglalja;* ez utóbbi változatát panenteizmusnak is nevezik.) Xenophanész tanítványa volt egyébként Parmerudész, akinek a Létezőről szóló elméletére e panteista felfogás nyilván hatott.

A mozdulatlan, változatlan Létező parmenidészi tanának „ellenpólusát” képező hérakleitoszi filozófia ugyancsak panteisztikus: az őselv, a tűz, amely mindennek az anyagát képezi, isteni jellegű, értelemmel (Logosz) bír. Ez a Logosz a biztosítéka az örökös változások szabályosságának, rendjének. Hérakleitosz egyébként egyik tipikus képviselője a görögöknél gyakori „ciklikus” világszemléletnek: a végtelen világfolyamat nála is állandóan ismétlődő szakaszokból áll. A tűz „sűrűsödéssel” létrehozza magából a világ különböző dolgait, majd bizonyos idő elteltével minden „elpusztul” a tűzben, és az egész kezdődik elölről. (Még szigorúbb ciklikusságot hirdetnek a püthagoreusok: szerintük is egymást követő periódusokból áll a világfolyamat, s minden egyes korszakban a legapróbb részletekig pontosan megismétlődik az előző korszak összes eseménye.)

A nem egy, hanem sok létezőt feltételező, s az érzékelhető dolgokat és változásaikat e „részecskék” összekapcsolódásával ill. szétválásával magyarázó filozófusok közül Empedoklész és Anaxagorasz ugyancsak valamiféle szellemi, értelmes rendezőt neveznek meg a világfolyamat irányítójaként. Empedoklész szerint a részecskéket két egymással ellentétes erő, a Szeretet és a Viszály („Philotész” és „Neikosz”) harca irányítja: aszerint, hogy éppen melyik kerül túlsúlyba, az egyesülés és rendeződés ill. a bomlás és káosz periódusai váltják egymást. Anaxagorasznál az Értelem, a „Nusz” rendezi el a „szpermákat”. Anaxagorasz sorsa is mutatja egyébként a különbséget az ateizmus ókori és mai fogalma között. Mai szemmel nézve a Nusz jelentős lépés egy „filozófikusabb”, a naiv pogány elképzelésektől eltávolodó Isten-fogalom fe-

49

*Turgonyi*, *Filozófia*

lé. Az athéniek viszont istentelenség vádjával perbe fogták Anaxagoraszt, mert azt állította, hogy a Nap nem istenség, hanem csupán *„izzó* érctömeg”.

Nem ateista az antropomorfizmust ugyancsak bíráló Démokritosz sem. Elfogadja az istenék létét, de, amennyire ránk maradt töredékeiből meg lehet ítélni, *anyagiaknak* és „tűzatomokból” *keletkezőknek* tartja őket, akárcsak az emberi lelket, tehát „másodlagosak” az anyaghoz, az atomokhoz képest. A világ dolgai mechanikus szükségszerűéggel, minden értelmes felső irányítás nélkül jönnek létre, az atomok egymással való ütközéseiből.

A szofisták istenekkel kapcsolatos álláspontját leginkább a szkepszis jellemzi („Az istenekről nem állíthatom sem azt, hogy vannak, sem azt, hogy nincsenek”, mondja Prótagorasz).

Szókratész a világ működésében tapasztalható rendből következtet a valóságot formáló és irányító tisztán szellemi istenség létezésére, ám ennek „alárendeltjeként” szerinte a többi isten is létezik. Ez a szellemi világformáló nem teremtő is egyben, *csak formálja* az örökké létező anyagot. Ez is visszatérő gondolat a görög bölcseletben: az isten, ha egyetlen is, sosem teremt a semmiből valami önmagán *kívüli,* valóságos anyagi létezőt. Ha van anyag az istenségen *kívül,* akkor ez az anyag egyúttal mindig örök is.

Ugyanezt figyelhetjük meg Platónnál is. Az anyag öröktől fogva létezik, de eredetileg *formátlan,* kaotikus. (Platón sem nevezhető tehát modern értelemben „idealistának”, hiszen az anyagot a szellemtől különállóan létező, noha alsóbbrendű valóságnak tartja.) Ebből az ősanyagból alakította ki az isteni Világalkotó, a Démiurgosz, az ideákat „mintául” véve, az anyagi világ létezőit; sőt maga a Világ is, egészében véve, egy ideának a „másolata”: itt mintául az „élőlény” mint olyan, az általában vett élőlény fogalmának megfelelő idea szolgált, az anyagi világ, a Mindenség tehát egyetlen hatalmas élőlény, külön lélekkel, a Világlélekkel, amely persze éppen úgy szellemi és idegen az anyagtól, mint az emberi lelkek. A világ testét a szigorú matematikai pontossággal elrendezett négy elem (a föld, a víz, a levegő és a tűz) alkotja. Ezután már csak az egyes élőlények: az istenek, a madarak, a szárazföldi és a vízi élőlények megalkotása maradt hátra. E négyféle élőlény közül a Démiurgosz csak az isteneket hozta létre közvetlenül. Nem mások, mint az égitestek. (Az istenek tehát Platónnál különböznek a voltaképpeni örök Istentől, a Démiurgosztól: időben keletkeztek, bár ettől kezdve halhatatlanok.) Az élőlények másik három fajtájának testét a Démiurgosz az istenekkel készítteti el, természetesen az ideák másolataiként. Az egyes lelkeket maga hozza létre (méghozzá a Mindenség lelkének elkészítéséhez használt „alkatrészek” maradványaiból); ettől kezdve ezek is halhatatlanok. Igazi otthonuk, mint már említettük, az ideavilág, s innen szállnak le időről időre különböző testekbe: hol emberbe, hol más, alacsonyabbrendű élőlénybe, aszerint, hogy előző testükben hogyan viselkedtek.

Platón kozmogóniája (azaz a világrend, a „kozmosz” keletkezéséről szóló tanítása), amelyet egyik legfontosabb műve, a Timaiosz tartalmaz, kulcsfontosságú a filozófiatörténet számos későbbi jelenségének megértéséhez. A Világlélek vagy Világszellem szinte minden későbbi panteista rendszerben szerepelni fog. (Maga Platón persze még nem tekinthető a panteizmus képviselőjének.) Szorosan összefügg ezzel a világ mint „élőlény” gondolata, amely súlyos következményekkel jár az emberképre nézve. A Timaioszban ugyanis, mint láttuk, a Mindenség maga egyetlen élőlény, amely vagy aki, Platón ezt többször hangsúlyozza, „magában foglalja az összes .élőlényeket, halandókat és halhatatlanokat”. Azt jelenti mindez, hogy a világot, ha következetesek vagyunk, az egyetlen anyagi *szubsztanciának* kell tartanunk; hiszen láttuk, hogy a világ konkrét dolgai nem igazi létezők, csak az ideák másolatai; romlandóak, változóak, s ezért Platón nem tartja őket méltónak a „létező” névre, így persze szubsztanciák sem lehetnek, a mi fogalmaink szerint. Az anyagi világban nincs semmi stabil, „minden folyik”, akárcsak Hérakleitosznál. Az emberi test is változó, romlandó. Az viszont, ami az em-

50

*Turgonyi, Filozófia*

berben (s persze a többi élőlényben) igazi *létező,* ti. a lelke, nem igazán tartozik ehhez a világhoz; nevezhetjük akár szubsztanciának is, de *önmagában,* teste nélkül. Az *egyetlen forma,* amely *tartósan* jelen van az anyagban, nem más, mint a Világiélek, hiszen a Mindenség nem halandó, így anyagi szubsztanciának, a szó arisztotelészi értelmében, csak a Mindenség, a Világ nevezhető. Ez a világ, mint valami „szuper-ember”, saját céljait, saját rendjét követi, nincs tekintettel az emberi törekvésekre, sőt az élőlények, így az ember is mintegy a „része”, alárendeltje (hiszen, láttuk, minden élőlényt magában foglal); ahogyan Platón a *Törvények* című dialógusában fogalmaz: nem a Mindenség van az emberért, hanem az ember a Mindenségért. Alkalmazkodnunk kell a Világiélek szó szerint *emberfeletti* rendjéhez, még ha sokszor nem tudjuk is áttekinteni összefüggéseit. (A Világlelket vagy Világszellemet később különböző változatokban szerepeltető filozófusoknál, a sztoikusoktól Hegelig, ez az alkalmazkodás kifejezetten „fatalista” jelleget ölt majd.)

Isten és istenek Arisztotelész gondolkodásában

Arisztotelész az Isten-kép terén is gyökeres újítást hozott elődeihez képest. Nemcsak hogy visszaadta az embernek, mint láttuk, testi-lelki egységként való szubsztancialitását, hanem a *földi világ legmagasabbrendű* szubsztanciájává tette. A földi világ Arisztotelésznél „szerves egység” ugyan, hierarchikus rendet alkotnak az egyre tökéletesebb létezők a fizikai testektől a növényeken és állatokon át az emberig, de mint egész nem szubsztancia, nincs saját akarata, szándéka, terve, egyszóval nincs „világiélek” (amint volt, nemcsak Platónnál, hanem másoknál is, hiszen valami ilyesminek lehet tartani a hérakleitoszi Logoszt, de akár az anaxagoraszi Nuszt is). Az ember Arisztotelésznél nem része többé „csavarként” egy számára *idegen,* „emberfeletti” célokért működő „gépezetnek”. A *társadalomnak* része ugyan; s mint látni fogjuk, a *közjót,* a *társadalom* mint egész javát Arisztotelész ugyan értékesebbnek tartja az egyén javánál, ám ezt két szempontból is különbözőnek kell tekintenünk a platóni Mindenségnek való alávetettségtől: egyrészt a társadalomnak *nincs saját „szelleme”,* nem tervez stb., hanem „arra megy”, amerre az egyéni emberi akaratok összjátéka viszi, az ember képes szabályozni, s az emberi természetnek legjobban megfelelő formát kialakítani, másrészt, ezzel összefüggésben, a közjó, a társadalom java, már nem emberfeletti mérce, hanem éppen az ember saját világának, az emberi társadalomnak a mércéje. Tehát, ismételjük, a földi világban nincs más értelmes akarat, mint az emberé, e földi világ van őérte, s nem megfordítva. Isten, aki Arisztotelésznél se nem „világiélek”, se nem „Démiurgosz”, itt „kivonul” a világból, hagyja azt saját törvényei szerint működni: a világ tele van valóságos szubsztanciákkal, ezek mind a maguk természete szerint mozognak, akárcsak az ember, s mint ilyenek lehetnek a sajátosságaikat megismerő kutató ember szolgálatára. Isten „kívülről”, transzcendens létezőként mozgatja a világot. Arról, hogy ez a mozgatás miért nincs ellentmondásban a fentiekkel, azaz hogyan marad meg a szubsztanciák teljes önállósága a rájuk ható isteni működés ellenére, majd a kereszténység kapcsán szólunk részletesen, amelynek Isten-képe bizonyos szempontból már csak „egy ugrásra van” az arisztotelészitől: ugyanúgy tiszta, anyag nélküli szellemi forma, mint a nagy görög bölcselőnél (ugyanúgy különbözik tehát az általunk közvetlenül ismert érzéki világ szubsztanciáitól, amelyek mind anyagból és formából állnak), ugyanúgy transzcendens és változatlan „mozdulatlan mozgatója” a világnak stb. Am nem feledkezhetünk meg a különbségekről sem: Ariszotelész Istene nem teremti, csak mozgatja és „rendben tartja” a világot (ezt viszont, szemben a platóni Démiurgosszal, *öröktől fogva* teszi: a világnak nincs „rend előtti”, kaotikus állapota, hiszen ez *formátlan anyagot* tételezne fel, s láttuk, hogy ez merő abszurditás; a zsidó-keresztény semmiből való teremtés viszont e szempontból nem elgondolhatatlan, hiszen itt egyszerre jön létre anyag és forma); az arisztotelészi Isten mozgatja ugyan a világot, de amúgy nem törődik vele, csak tárgya szeretetünknek, de nem viszonozza, s még kevésbé

51

*Turgonyi*, *Filozófia*

kezdeményezi azt; további különbség, hogy Arisztotelész a tulajdonképpeni Isten mellett elismer más, persze kisebb rangú isteneket is, nevezetesen az égitesteket (akárcsak Platón); természetesen nem emberformájúnak képzeli őket, ezt csupán a nép hiedelmének tartja; a földi világtól élesen elkülönített „Hold feletti világban” lakoznak; ez a , felső régió is anyagi ugyan, de nem a szokásos négy elemből áll, hanem , k egy ötödikből, az igen finom „éterből”, ezért a Föld körül keringő égitestek világában nincs keletkezés, változás, pusztulás.

Arisztotelész ókori és kora-középkori utóélete

Arisztotelész életművét sokáig csak követőinek kis csoportja ismerte. írásai, amelyeket egy ideig athéni iskolájának, a Lükeionnak könyvtárában őriztek, később szétszóródtak, s a Kr. u. II. századig szinte alig hatottak az antik filozófia fejlődésére. Csak az alább tárgyalandó neoplatonizmus fedezte fel őket újra, rögtön át is értelmezve, a platóni felfogással való összeegyeztetésükre törekedve. Ettől az újplatonizmustól „örökölték” azután Arisztotelészt az egykori keleti hellenisztikus birodalmak területét a korai középkorban elfoglaló arabok, s elsősorban a velük való érintkezések során fedezte fel magának a Nyugat Arisztotelész életművét, melynek zömét a XII-XIII. század folyamán fordították latinra, eleinte arabról, később a görög eredetiből. Korábban is tudtak persze a nyugatiak az arisztotelészi filozófia létezéséről, de „első kézből” csak néhány logikai művét ismerték Boéthius (480-527) római keresztény filozófus latin fordításában, aki egyébként szintén erős platóni hatás alatt állott.

Minthogy tehát Arisztotelésznek a maga közvetlen utókorára nem lehetett hatása, a hellenisztikus kor első nagy filozófiai rendszerei Arisztotelész előtti gondolatokat fejlesztettek tovább. Az egyik legjelentősebb ilyen irányzat a szkepticizmus, de az ugyanebben a korban működő *sztoikusok* és *epikureusok* is az Arisztotelészt megelőző rendszerekből merítenek; e két irányzatot egyébként a szkeptikusokkal szembeállítva „dogmatikusoknak” nevezik, ami itt lényegében azt jelenti, hogy ismeretelméleti értelemben *realisták*, tehát meggyőződésük, hogy létezik és megismerhető az érzékieteken ill. képzeteken túli valóság is.

A hellenizmus szkepszise

Mint már utaltunk rá, a pürrhóni szkepszis (melynek végeredménye az „epokhé”, a mindenfajta ítélettől való „tartózkodás”) voltaképpen a démokritoszi szenzualizmus folytatásának, következetes végiggondolásának tekinthető. Ezért talán első pillantásra meglepő, hogy a szkepticizmus a hellenisztikus korban a Platón alapította athéni Akadémiára is behatolt: a szkeptikus Arkeszilaosz (Kr. e. 315-242) és Karneadész (Kr. e. 214-129) egyben az Akadémia vezetői is voltak.\* Ám ne feledjük, hogy Platón csak az érzéki tapasztalattól teljesen függetlenül megismerhető ideákról való tudásunkat tekinti igazinak, biztosnak; az érzéki világ, az anyagi valóság vonatkozásában voltaképpen *maga is szkeptikus,* az érzéki tapasztalattal szerzett ismeretet csak „véleménynek” tartja. A platonizmusból tehát az ideatan „elhagyásával” közvetlenül el lehet jutni a szkepszishez. (Sajátos módon értelmezi egyébként a platonizmus és a szkepszis általa is felismert összefüggését az ókor végén Szent Ágoston: szerinte az Akadémia szkeptikusai valójában nem is szakítottak a valódi tudást jelentő ideatannal, de úgy vélték, az csak a „beavatottak” szűk köre számára érthető, s ezért az iskolán „kívül”, a „tömeg” számára csak egy „fél” platonizmust hirdettek, nevezetesen az érzéki megismerés bizonytalanságát valló szkeptikus felfogást.)

\* A felsoroltakon kívül Aineszidémoszt és Sextus Empiricust érdemes megemlíteni a szkeptikusok közül. Az előbbi Kr. e. 50, az utóbbi Kr. u. 150 körül élt.

52

*Turgonyi, Filozófia*

A hellenizmus két „dogmatikus” iskolája: a Sztoa és az pikureizmus

A sztoikus filozófia alapítója a kitioni Zénón (Kr. e. 336-264?), fontosabb képviselői pedig Kleanthész (Kr. e. 331-233), Khrüszipposz, (Kr. e. 280207?), akik az irányzat első korszakához, az ún. „korai Sztoához” tartoznak. A „középső Sztoát” elsősorban Panaitiosz (Kr. e. 180110) és Poszeidóniosz (Kr. e. 135-53) neve fémjelzi, míg a köztudat számára legismertebb „késői Sztoa” reprezentatív képviselői a római Seneca (Kr. e 4-Kr. u.65), a 161-180-ig uralkodó Marcus Aurelius császár és Epiktétosz (50-138?). Az irányzat neve onnan származik, hogy Zénón az athéni „Sztoa Poikilében”, azaz tarka csarnokban” tanított. A sztoicizmus nem teljesen egységes irányzat, az egyes szerzők ill. korszakok között jelentős eltérések lehetnek, de van néhány jellegzetes közös vagy legalább is többségüket jellemző vonás. Ilyen mindenekelőtt az etika iránti egyre növekvő érdeklődés. A filozófiatörténet a sztoát elsősorban etikai tanítása miatt tartja számon. Az etikát azonban természetesen metafizikára alapozzák (amelyet ők egyébként még „fizikának”, azaz lényegében „természettannak” neveznek); filozófiájuk harmadik része a logika, amely azonban azt is magában foglalja, amit ma „ismeretelméletnek” mondanánk.

A Sztoa sok szempontból Platón „továbbfejlesztésének”, következetes panteizmussá alakításának mondható. A sztoikusok lemondanak az ideákról és a Démiurgoszról; a világot ők is egyetlen élőlénynek tartják, amelyet a benne létező és ható „Világiélek” éltet; ezt a Logosz (Értelem) vagy Pneuma (Szellem) szóval jelölik, noha tulajdonképpen nem szellem, hanem maga is igen finom anyag. Nevezik Istennek, Zeusznak vágy fátumnak, tehát végzetnek is, és joggal, mivel valóban előre meghatározza a világ összes történését. Ezt értelmes módon teszi, ezért Gondviselésnek is lehet nevezni; az ember javát szolgálja, de kizárja az akaratszabadságot és a véletlent is.. Az egyes emberek lelkei ennek a Világiéleknek a részei. Ez a biztosíték arra, hogy igaz ismereteket szerezhetünk. A sztoikusok ugyanis *szenzualisták,* tehát a megismerési folyamatban lényegében ők is „megállnak” a „képszerűségnél”, a képzeteknél. Am míg a szkeptikusok ezzel megelégszenek és azt állítják, hogy, mivel ki-ki csak saját képzeteit ismeri, annyi igazság van, ahány ember, addig a sztoikusok szerint a képzeteknek van egy teljesen nyilvánvaló, evidens igazságot hordozó formája, az ún. „megragadó képzet” (phantaszia kataleptiké); felismerésének, a tévestől való megkülönböztetésének képessége *minden emberben egyaránt* megvan, *velünk született.* Ez az egységesség azon alapul, hogy mindannyiunk lelke egyformán része a Világiéleknek. Ám e képességet szenvedélyeink, előítéleteink, társadalmi eredetű szokásaink stb. elhomályosítják. Mindezeket hosszas gyakorlással kell magunkban legyőznünk, semlegesítenünk (elérve így a „szenvedélymentesség”, az „apatheia” állapotát), hogy helyesen, valamennyiünk közös, eredeti emberi természetének megfelelően működjék bennünk a képzetek megkülönböztetésének képessége. A Sztoa ismeretelmélete bizonyos értelemben éppen úgy „kétszintes”, mint a platóni. A tapasztalatból eredő megismerés itt is megáll a „képszerűnél”, az érzékinél, s minden további egy velünkszületett belső forrás alapján történik. Ezért talán nem helytelen, szenzualizmusa ellenére, inkább az „innátista” hagyományhoz sorolni. (Majd látni fogjuk, hogy etikai felfogását tekintve is inkább a platóni vonal folytatója, s kifejezetten szemben áll a tiszta szenzualizmuson alapuló etikákkal.) \*

\* Erősen hatott a sztoa Ciceróra (Kr. e. 106-43) is, aki azonban nem tekinthető tisztán sztoikusnak; számos más irányzatból is „kölcsönzött”, s inkább eklektikusnak lehet őt minősíteni. (A filozófiában akkor beszélünk eklekticizmusról, ha valaki több különböző irányzatból úgy vesz át egyes elemeket, hogy azokat nem formálja szerves egységgé.) Cicero filozófiatörténeti jelentőségét inkább az adja, hogy írásaival sokat tett a görög bölcselet rómaiak körében való népszerűsítéséért.

53

*Turgonyi, Filozófia*

A másik „dogmatikus” iskola, az epikureizmus az atomelméletet eleveníti föl, persze a belőle Démokritosz utódai által levont szkeptikus következtetések nélkül. Ez is elsősorban etikai elmélet, de jól meghatározható természetszemlélet alapján. Az irányzat névadója Epikurosz (Kr. e. 341-240), mellette a római filozófus-költő Lucretius (Kr. e. 97-55) a legnevesebb képviselője. Epikurosz is szenzualista, de őnála azután valóban nem társul semmiféle belső, velünkszületett mozzanat, sem pedig absztrakt fogalom a képzethez: minden tudattartalmunk képzet, nincs lényeges különbség gondolkodás illetve érzékelés és elképzelés között. Ismereteink úgy keletkeznek, hogy a tárgyakról anyagi „képecskék” (eidolon-ok) válnak le és jutnak érzékszerveinkbe, majd elménkbe. Ha van „képünk” valamiről, az mindig szükségképpen valóságos anyagi létező. Epikurosz még az istenek létezését is ezzel bizonyítja: mivel van képzetünk az istenekről, ennek kívülről kellett érkeznie, „képecske” formájában, tehát létezik az is, amiről e képecske levált. Ugyanakkor ezek az istenek egyáltalán nem avatkoznak bele az emberiség dolgaiba: távol tőlünk, az ún. „metakoszmionokban”, tehát az űrben létező számtalan különböző világ közötti terekben laknak, elegendőek önmaguknak, boldogok, nem szorulnak rá semmire, s nem foglalkoznak a rajtuk kívüli dolgok irányításával. A mi világunk és a többi, ezen kívüli világ, s benne a tárgyak, élőlények ugyanúgy az atomoknak az űrben való „zuhanásából”, illetve az e zuhanás során történő összekapcsolódásából alakulnak ki, mint Démokritosznál. Ám Epikurosz szerint nem minden történik mechanikus szükségszerűséggel: az atomok „zuhanás” közben véletlenül eltérhetnek a függőleges iránytól, s ez a véletlen teremt lehetőséget az emberi szabadságra is, szemben a démokritoszi determinizmussal. .

Az új platonizmus

A neoplatonista vagy újplatonista filozófia, amelynek legjelentősebb képviselője Plótinosz (205-270)\*, a görög-római világ utolsó nagy rendszere, s egyben a késői ókor legnépszerűbb filozófiája. Tulajdonképpen a görög szellem egyfajta „szintézisének” is tekinthető, mert szinte az összes korabeli és régebbi görög filozófiái irányzatból merített, sőt *nemcsak* görög és *nemcsak* filozófiai irányzatokból, hanem különböző keleti tanokból, misztériumvallásokból, sőt, ami talán kevésbé ismeretes, „filozófiai megalapozást” szolgáltatott olyan, az újkorban már babonának számító (noha ma v ismét reneszánszukat élő) tudományokhoz is, mint az asztrológia, az alkímia, a jóslás, az „okkultizmus”, a különböző mágikus technikák stb.; mindezek persze már jóval korábban léteztek, de most a neoplatonizmus (s részben már korábbi iskolák, így pl. a Sztoa is) racionális érvrendszert, „tudományos alapokat” adott nekik, s így azután ezeket is beépíthette a r maga rendszerébe. Miképpen vált ez lehetségessé? Hogyan épül fel a neoplatonista rendszer?

A fentiekből már sejthető, hogy az újplatonizmus nem egyszerűen Platón rendszerének felelevenítése, változtatás nélküli átvétele. Míg nála a valóság eredeti elemei, az örök ideák, a Démiurgosz és az örök anyag egyszerűen „egymás mellett” léteztek, a neoplatonisták most összekapcsolják ezeket, az általuk magasabbrendűeknek tekintett dolgokból leszármaztatva az alacsonyabbrendűeket. A legtökéletesebb, a végső valóság az „Egy” („Hen”). Ez túl van minden általunk elgondolhatom *nem* szellemi, *nem* érzéki, stb. Tulajdonképpen igazán csak *tagadó* kijelentéseket tehetünk róla, felette áll minden fogalmunknak, csak azt mondhatjuk el róla, hogy mi nem. Még az Egy sem fejezi ki igazi lényegét, noha éppen Egységére hivatkozva tagadják, hogy öntudattal bírna, a gondolkodás ugyanis már alany és tárgy *kettősségét* feltételezné. Természetesen változatlan is. \*

\* Rajta kívül Porphüriosz (232-301), Iamblikhosz (megh. 330 körül) és Proklosz (410-485) a legjelentősebb újplatonisták.

54

*Turgonyi, Filozófia*

Ebből az Egy-ből jön létre minden egyéb, „emanáció” azaz „kiáramlás”, „kiáradás” útján, de úgy, hogy közben az Egy változatlan marad, nem lesz kevesebb, nem veszít tökéletességéből. Ezt a kiáramlást a neoplatonisták a *fényhez* hasonlítják: ahogyan; állítják, a fényforrás (pl. a Nap) sem lesz „kevesebb” attól, hogy valamit kiáraszt, ugyanúgy az Egy sem. Az Egy persze *öntudatlanul,* akaratlanul végzi ezt, szükségszerűen, pusztán mert maga a „túláradó”, „túlcsorduló” bőség. (Az Egy platóni „elődje” különben az ideák egyike, a legmagasabbrendű idea, a Jó ősmintája, amely Platónnál mintegy „bevilágítja”, természetesen szellemi értelemben, a többi ideát.)

Az emanációval először az Értelem, a Nusz jön létre, amely kb. a platóni Démiurgosz szerepét fogja játszani. A Nusz maga már csak „hasonmás”, az e vonatkozásban az idea szerepét betöltő Egy másolata. így jön létre a kettősség, nevezetesen alany és tárgy kettőssége: a Nusz már gondolkodik, s gondolkodásának tárgya az Egy (hiszen nem is lehetne más), de ez a forrása a sokaságnak is: a Nusz ugyanis már nem tudja fölfogni az Egyet a maga abszolút egységében, tehát „felbontja” egymástól különböző dolgokra, így keletkeznek aNuszban az *ideák.*

A Nuszból árad ki a Pszükhé, azaz Lélek: először a már ismert Világiélek jön létre, majd az egyes lelkek. A kettő közötti viszony nem teljesen világos. Egyes értelmezések szerint csupán a Világiélek valóságos, a többi lélek csak ennek része.

Az emanáció végállomása a Világlélek-alkotta anyag. Ez nem önálló valami, amit csak „formálni” kell, mint Platónnál, hanem létét is a formálónak köszönheti. Mint minden, az anyag sem *külön* valóság, hanem egyszerűen az Egyből többszörös „áttételekkel” kiáramló „szellemi fény” módosulása; minthogy azonban a *legtávolabb* van a „fényforrástól”, egyben a legtökéletlenebb is: így lesz a rossznak, a hiánynak, a „sötétségnek” stb. a forrása.

Ennek az anyagi világnak mint egésznek a lelke a Világiélek, s ide „szállnak le” az egyéni lelkek is. Itt nemcsak emberi lelkekre kell gondolni: az állatoknak, növényeknek, sőt némely szerzők szerint az élettelen testeknek, ásványoknak stb. is van lelkűk (tehát voltaképpen nem is nevezhetők életteleneknek), azaz a neoplatonizmusban ismét felbukkan a *hülozoizmus.* Ám nemcsak földi, anyagi testet öltő lelkek vannak, hanem sok helyütt istenekről, démonokról stb. is olvashatunk, amelyek persze ugyanúgy a Világlélekkel állnak szerves kapcsolatban, mint az ideiglenesen testbe költözött lelkek. Mármost éppen a hülozoizmus és a világlélek-hit szolgálhat egy „mágikus világkép” filozófiai megalapozásaként. A mágia lényege ugyanis az, hogy a valóságban okságilag nem összefüggő két dolgot vagy jelenséget analógia, hasonlóság vagy egyéb külsődleges kapcsolat alapján, esetleg egyiket a másik jelének tekintve összekapcsol, egymással összhangban lévőnek, „párhuzamosan” működőnek stb. tekint, s úgy véli, az egyikkel történő változások vagy rajta végzett bizonyos műveletek a másikra is hatással lehetnek (pl. ha egy viaszbábút szúrkálok, meghal az, akit a bábú jelképez). Az efféle hitet nyilvánvalóan alátámasztja, ha azt gondoljuk, hogy a világ egyetlen élőlény „teste”, „szervezete”, amelyben az egymástól látszólag távoli részek is összefügghetnek egymással, s esetleg az összefüggést még az is erősíti; hogy az egyes dolgoknak egymáshoz hasonlóan, „szinkronban” működő lelkei vannak, mert ezek ugyanannak a világiéleknek a részei. így már könnyű *bármely* két dolog között valami felszíni hasonlóság alapján, „oksági viszonyt” vagy „megfelelést” találni, pl. akár az ember sorsa és a csillagok között is, hiszen az ember felfogható a világ, a „makrokozmosz” kicsinyített másaként, „mikrokozmoszként”.

Már Platónnál megvan e gondolat, hiszen a *Timaioszban* azt írja, hogy az ember „lényegében” ugyanúgy gömbalakú, mint a világmindenség (a gömböt szinte minden görög a legszebb, az ideális mértani testnek tartja), mert testének legfontosabb része a feje, a többit csak „kiegészítésül” kapta, mert a hepe-hupás földön nem tudna akadálytalanul gurulni. De pl. a püthagoreusok által bizonyos számok és dolgok között létesített megfelelés (pl. a kettes jelen-

55

*Turgonyi*, *Filozófia*

tette a nőt, a hármas a férfit, a kettő szorzata, a hatos a szerelmet stb.) is szolgálhatott egyfajta „számmágia” alapjául, s nem véletlen, hogy az újplatonizmusra a korabeli újpüthagoreizmus is hatott. Természetesen az efféle mágikus hiedelmek szinte minden görögre jellemzőek voltak, s még a középkorban sem volt mindig egyértelmű a határ mágia és tudomány között. Ám mindez elvi megalapozást mindig elsősorban a panteista és/vagy hülozoista filozófiákból nyerhetett, amelyek „elmossák” az egyes szubsztanciák közötti határokat és a lényegi különbségeikből adódó sajátos oksági kapcsolataikat. Ezek gyakran fáradságos kutatása helyett a mágia látszólag egyszerűbb és gyorsabb megoldást kínál: felszíni, külsődleges hasonlóságok vagy kapcsolatok alapján kiagyalt „titkos” recepteket, amelyek birtokában a „beavatottak” azonnali és közvetlen hatásokat válthatnak ki ill. (pl. a jóslás esetében) kész ismeretek birtokába juthatnak, tapasztalat és ezt feldolgozó gondolkodás ill. sorsuknak az így nyert ismeretek alapján való tudatos irányítása — tehát valódi, önálló szellemi erőfeszítés — nélkül.

Mely filozófiák vagy eszmeáramlatok voltak a neoplatonizmus előzményei, forrásai, a már említetteken kívül? Csak néhányat sorolunk fel, a teljesség igénye nélkül. Mindenekelőtt az alexandriai zsidó Philón (Kr. e. 25-Kr. u. 50?) neve kívánkozik ide, aki a görög (főként a platóni) filozófia és a zsidó vallás összeegyeztetésére tett kísérletet. (Ennek jegyében szakított a semmiből való teremtés bibliai gondolatával, a „tisztátalan” anyagot Platónhoz hasonlóan örökkévalónak tartotta, amelyhez a tökéletes Istennek nem lehet közvetlen köze; az anyag formálását á Logosz végzi; amely Istennél alacsonyabb rangú közvetítő közte és a világ között.) Ugyancsak merítettek a neoplatonisták az ún. „hermetikus iratokból”, amelyek a hellenisztikus kori Egyiptomban keletkeztek, és mágiával, alkímiával, asztrológiával stb., kapcsolatos „titkos tanításokat” tartalmaztak, melyeket Hermész Triszmegisztosz (= „háromszorosan nagy Hermész”) istennek tulajdonítottak. Végül megemlítjük az összefoglalóan *gnózis* névvel jelölt különböző irányzatokat, amelyek már a kereszténység előtti időkben kialakultak, de szélesebb körben Krisztus után, bizonyos keresztény elemeket (persze eltorzított formában) átvéve terjedtek el. A gnózis vagy gnoszticizmus világképe is dualisztikus, az anyag itt is „tisztátalan”, „rossz”, nem magától Istentől, hanem egy alacsonyabbrendű szellemtől származik, a test „a lélek börtöne” stb. A gnoszticizmus legkidolgozottabb formája a perzsa Mani alapította manicheizmus, de számtalan egyéb formában is létezett, s a középkorban is sok eretnekmozgalom alapját képezte, így pl. a dél-franciaországi katharokét.

## Az antik etika

### Etika és metafizika

Noha az etikát a könnyebb áttekinthetőség kedvéért itt is és majd az újkori filozófia esetében is külön fejezetben tárgyaljuk, ez nem jelenti azt, hogy ne lenne szerves kapcsolat egy-egy szerző metafizikai-ontológiai-ismeretelméleti felfogása és etikája között. Az etikában ugyanis kulcsfogalom az emberi természet, méghozzá mint *normatív* fogalom, nem pedig mint egyszerűen az egyes emberekben *tényként, adottként* létező törekvések megkülönböztetés nélküli puszta felsorolása, leírása. S még ha valaki eljut is a normatív, „kellést” kifejező természethez, akkor sem mindegy, hogyan határozza meg ezt *tartalmilag,* tekintettel van-e az ember *valóságos* lehetőségeire, nem támaszt-e irreális követelményeket stb. Mindez pedig nyilvánvalóan szorosan függ a metafizikai nézetektől: attól pl., hogy megismerhetőnek tartjuk-e egyáltalán a természetet, hogy mit gondolunk a rész-egész viszonyról (ennek közvetlen befolyása lehet pl. a társadalomképre), hogyan értelmezzük (s feltételezzük-e egyáltalán) az okságot, látjuk-e az emberi társadalomban működő okság sajátosságát az alsóbb létformákéhoz képest (hogy ti. nem „automatikusan” működik az emberi világ, hanem szabad döntéseken keresztül), az embert léleknek vagy test és lélek egységének tekintjük-e. Még hosszan sorolhatnánk az erkölcs metafizikával való szoros összefüggésének bizonyítékait. A következőkben látni fogjuk, hogy

56

*Turgonyi*, *Filozófia*

valóban meglehetősen szoros megfelelés van bizonyos típusú etikák és bizonyos típusú metafizikák között.

A szofisták erkölcsi relativizmusa

Az előző fejezetben már utaltunk arra, hogy a szofisták idejében alakul ki az etika mint önálló filozófiai résztudomány. A természet (phüszisz) fogalma már maguknál a szofistáknál is felbukkan, ám nem abban az értelemben, ahogyan e fogalmat mi használtuk könyvünk első részében. A szofista „phüszisz” a társadalomalkotta, *konvencionális* jellegű törvény (a „nomosz”) ellentétét jelenti, egy állítólagos „tiszta”, nyers, a normák *előtt* létezett természetet. Arra, hogy e normák valami „külsődlegesét” képviselnek az „igazi” természethez képest, abból következtetnek, hogy minden népnek megvannak a maga „szokásai”, minden államnak a maga törvényei. (Jó „nominalisták” módjára a közös lényegi elemeket nem látják, s az sem merül fel bennük, hogy a tények puszta leírásán túl esetleg értékelést is lehetne fűzni az egyes szokásrendszerekhez, értelmileg, fogalmilag továbbgondolva kritikailag megvizsgálni, hová vezethet előbb-utóbb egy bizonyos norma követése, ha általánossá válik stb. Továbbá nyilván gyakran összetévesztik a pusztán „illemszabály” jellegű, valóban „konvencionális” előírást és a tulajdonképpeni erkölcsi normákat, amelyek terén jóval kisebb a „szórás” lehetősége; aligha képzelhető el pl., hogy tartósan fennmaradjon olyan közösség, ahol mindenki folyton hazudik, hiszen ez lehetetlenné tenne mindenféle kooperációt. Láttuk az I. részben, hogy lehetnek koronként és kultúránként eltérések, de vannak bizonyos „elemi normák”, s a szofisták *ezeket* is meg fogják kérdőjelezni.) így a szofisták *relativista* következtetésre jutnak: ahány nép, ahány ország (sőt ahány városállam), annyi erkölcs, s mind egyaránt „természetellenes”, önkényes emberi kitalálás, egyik sem lehet abszolút mércéje a többinek.

Mármost ebből önmagában még az égvilágon semmi nem következik arra vonatkozóan, hogy az a szofista, aki *felismerte* e relativitást, mihez kezdjen, hiszen nincs többé *szentnek* tartott, megfellebbezhetetlennek tekintett normája. Mi marad számára vezérfonalul? Saját közvetlen vágyai, törekvései, esetleg, ha következetes szenzualista, csak a fizikai *gyönyör* keresése és a *fájdalom* kerülése, hiszen ahogyan a megismerésben az érzéki „képmás” az egyedüli biztos, közvetlenül megragadott valami, úgy a cselekvésem „miért”-jében is a közvetlenül megtapasztalt érzések adhatják a legbiztosabb támpontot. Ezek önmagukban, egy külső norma mint „ellensúly” nélkül akár vágyaim korlátlan kiélésére is sarkallhatnak, pontosabban egyedüli korlátot más egyének hasonló törekvései jelenthetnek, s így egyszerűen az „ököljog”, az erősebb joga, az éppen adott erőviszonyok döntenek. A társadalom normarendszerét, mivel „tudom”, hogy csak egy a sok lehetséges közül, semmi okom többé tisztelni, egyszerűen „zavaró körülménynek” tekintem, amely gátolja a „természetes”, azaz társadalom „előtti” erőviszonyok érvényesülését, arra kényszerítve az „erőset”, hogy alávesse magát a „gyengébbeknek”, akik „gyávaságból”, a harctól való félelmükben „találták ki”, mindenféle ködös fogalmakra (pl. az „igazságosságra”) hivatkozva, az erkölcsi normákat. Mihelyt módomban áll, fel fogok tehát lázadni, s könyörtelenül eltiprok mindenkit, aki utamba áll. Efféle (Nietzsche majdani „úr-morálját” megelőlegező) felfogást vall a szofisták közül pl. Kalliklész. Antiphón viszont azt mondja, igenis be kell tartani a társadalom „konvencionális” törvényeit, *de csak ha mások is látják, s* így megszegésükből károm származnék. Lehetséges persze ugyanebből a phüszisz-nomosz ellentétből némileg más következtetésre is jutni. Prótagorasz, a már említett „mindennek mértéke az ember” elv megfogalmazója, ennek az „ahány egyén, annyi igazság” szabálynak az analógiájára lényegében megalkotja az „ahány állam, annyi igazságosság” elvét is: nem az erkölcs és az igazságosság a mértéke az írott jognak, a tételes, „pozitív” törvénynek, hanem megfordítva: *amit* a (társadalmakként, államonként *más* és *más)* „konvencionális” jog előír, az lesz (kinek-kinek a maga államában) az erkölcsös, az igazságos, hiszen nincs

57

*Turgonyi, Filozófia*

olyan államok, társadalmak „fölötti” abszolút erkölcs, ahová „fellebbezni” lehetne. Prótagorasz e nézetével (amelyre persze a források töredékes volta miatt inkább csak következtetni lehet) a modern „jogi pozitivizmus” egyik előfutárává lesz. S egy másik újkori elmélet csíráival is itt találkozunk: a „társadalmi szerződés” elméletéről van szó, amely szerint a társadalmat a *természettől, önmagukban nem társas* egyének hozzák létre *utólag*, tehát az egyének a lét rendjében megelőzik a társadalmat, *nélküle* is elképzelhetőek, legalább is elvben; a „természetes” az egyoldalúan csak önző érdekeit tekintő egyén, minden egyéb szabály csak „konvencionális” kompromisszum. (Persze itt most csak nagyon tömören jellemeztem e felfogást; majd látni fogjuk, hogy az egyes újkori szerzők között milyen jelentős különbségek vannak e kérdésben.)\*

A szofisták védelmében az újkori filozófiatörténet többnyire arra szokott hivatkozni, hogy náluk merül fel először az általános emberi *egyenlőség* gondolata, s hogy közülük többen a rabszolgaság jogosultságát is kétségbe vonják. Ez valóban igaz, de láttuk, hogy *milyen alapon* teszik: mivel minden társadalmi eredetű intézmény, szabály csak „konvenció”, természetesen a rabszolgaság is az (tehát nincsenek „természettől” rabszolgák, akik eleve erre „születtek”), de így *semmiféle* erkölcsi normánk nem marad, nemcsak a ma embertelennek ítélt szokások kérdőjeleződnek meg, hanem az emberi közösség létezéséhez szükséges legelemibb szabályok is. Egy következetes „úr-morál” szerint a rabszolgaság igazolhatatlansága csupán annyit jelent, hogy a rabszolga, ha elég erős, fellázadhat, s akár ő taszíthatja rabszolgasorba korábbi gazdáját. Az egyenlőség pedig nem több, mint annak elismerése, hogy mindenki egyenlő joggal próbálhatja meg önérdekét gátlástalanul érvényesíteni, s ezt nem korlátozza *jogi* egyenlőtlenség, csupán a nyers erőviszonyok.

Szókratész etikai racionalizmusa

A szofisták ellen harcba szálló Szókratész a Jó mint olyan abszolút eszméjére (ahogyan Platón mondaná; a Jó ideájára) és isteni eredetű, örökérvényű erkölcsi normákra hivatkozik. Azt, hogy melyek a normák, mik a helyes, erkölcsös cselekvés szabályai, bárkinek meg lehet tanítani, értelmileg belátható; s maga ez a belátás már biztosítja a helyes cselekvést. A bűn csak tudatlanságból fakad. (E felfogást nevezzük „etikai racionalizmusnak”.) Az *erény*, tehát az a lelki képesség, amely lehetővé teszi az erkölcsileg helyes cselekvést (mintegy „erőt ad” hozzá), nem más, mint maga ez az ismeret, e belátás, e tudás. Az erényes cselekvés célját Szókratész a *boldogságban* jelöli meg.

A boldogság; az „eudaimonia” mint cél a görög etika központi fogalma, csakhogy nem mindenki ugyanazt fogja érteni rajta: ki a külső javak birtoklását, ki a szemlélődő életformát és Isten megismerését, ki a fizikai gyönyört azonosítja majd vele. Szókratész szerint viszont a boldogság *maga az erény,* azaz a helyes cselekvésről szóló tudás mint képesség birtoklása (s így tulajdonképpen a boldogság egyúttal a helyes cselekvéssel is azonos, hiszen ennek az erénynek, ennek a tudásnak a puszta birtoklása *szükségszerűen* maga után vonja, hogy adott esetben erkölcsileg helyesen fogunk cselekedni). Szókratész *arról* nem igazán tudott számot adni, hogy *tartalmilag* miben is állnak ezek a „belátott” normák, mi tesz *objektíve* értékessé egy cselekedetet. Ertékkritériumként leginkább a *hasznosságra* hivatkozott. Maga természetesen úgy gondolta, hogy az erkölcsileg helyes cselekvés *közvetlenül* boldoggá tesz, mintegy „magában hordja jutalmát”, ám ha kiragadjuk ezt a szókratészi gondolkodás egészéből, akkor csak any-

\* Itt kell megjegyeznünk, hogy sem az antik, sem a középkori és kora újkori szerzők nem tesznek még különbséget állam és társadalom között. E két fogalom határozott elválasztása csak a XIX. században válik általánosan elfogadottá.

58

*Turgonyi*, *Filozófia*

nyit tudunk, hogy a boldogságra, a személyes haszonra törekvés nem csupán cél, hanem *norma, értékkritérium* is. Hiányzik tehát még az emberi természet mint normatív fogalom, amely az ember *közvetlen* boldogságvágyától, haszonkeresésétől mint céltól *különböző* lenne, így a boldogság és az erény azonosítását akár a szofista erkölcsi nihilizmushoz és gátlástalan önérvényesítéshez való visszatérésre is fel lehet használni; saját boldogságomra *kell* törekednem. Minél jobban sikerül, annál jobban bizonyítja erényességemet; a szókratészi erény, a helyes cselekvés felismerése, „belátása”, azaz az „okosság” („phronészisz”) így egyszerűen „kalkulációvá” válik: felmérem, milyen előnyeim és hátrányaim származhatnak egy bizonyos cselekedetből, mekkora „gyönyört” vagy „fájdalmat” vonhat maga után, s ennek alapján teszem vagy nem teszem.

A kisebb szókratikus iskolák

Lényegében ehhez az állásponthoz jut el a kürénéi iskola alapítója, Arisztipposz (Kr. e. 435355), a *hedonizmus* első jelentős képviselője, akinél az erkölcstelenség még inkább a tudatosan érdekből keresett barátságokban, a zsarnokoknak való hízelgésben nyilvánult meg, mint a nyílt erőszakosságban és normaszegésben, mert félt a büntetéstől. Követői közül azonban Theodórosz, a kevés igazi ókori ateista egyike már nyíltan „népszerűsíti” a rablást és a házasságtörést, s az ostobaságnak minősített hazaszeretet elvetésére biztat. A kürénéi iskolát egyébként az ún. „kisebb szókratikus iskolák” közé sorolják, nem mintha sok köze volna Szókratész személyes erkölcsiségéhez (aki, a hedonistákkal szöges ellentétben, azt tanította, hogy az igazságtalanságot jobb elszenvedni, mint elkövetni, s hogy az erényes ember még szenvedés közben is boldog, pusztán azért, mert erényes), hanem mert kiindulópontja az erény és a boldogság ill. az érték és a hasznosság szókratészi azonosítása.

Míg az azonosnak tekintett erény és boldogság szókratészi párosából a hedonisták a boldogságra tették a hangsúlyt, s ehhez „igazították hozzá” az erényt, egy másik „kisebb szókratikus iskola”, a *cinizmus* éppen fordítva járt el. (A cirukusok, „künikoszok” neve feltehetőleg a görög „küón,” „kutya” szóból származik, s nyilván sajátos életmódjuk miatt kapták.) Az irányzat alapítója Antiszthenész (Kr. e. 445-365), legnevesebb képviselője a különböző anekdotákból ismert „hordólakó” és „lámpással embert kereső” filozófus, a szinopei Diogenész (Kr. e. 404-324?). A cinikusok, felismerve, hogy a szókratészi erényesség bizony nem szükségképpen vonja maga után a köznapi értelemben vett boldogságot, „jólétet” stb., *átértelmezik* e boldogság-fogalmat: nem a gyönyörben látják a célt, mint a kürénéiek, hanem a lelki *függetlenségben* (autarkeia), a külső javakhoz való kötődés megszűntetésében, ami rendkívül igénytelen, egyszerű, kifejezetten aszkétikus életformát vont maga után: a példaképet a civilizáció javaihoz még el nem jutott barbár népek, sőt az állatok életmódja jelentette. (Talán ezért nevezték „kutyáknak” őket.) Van persze némi közük a szofistákhoz is, hiszen a civilizációval együtt annak számos illemszabályát és erkölcsi normáját is elvetik, *minden* értelemben a „természethez” való visszatérést hirdetve, s e természet tehát náluk is *ellentéte* a voltaképpeni emberi világnak, a társadalomnak. Válogatás nélkül (noha kétségkívül „önzetlenül”, nem haszonlesésből, mint a kürénéiek) felrúgnak minden konvenciót. Különösen kedvelik a látványos „polgárpukkasztó” akciókat (Diogenész tanítványa, Kratész pl. nyilvánosan szeretkezik feleségével).\*

\* A kisebb szókratikus iskolák közé szokás sorolni az említetteken kívül az elsősorban a dialektika kérdéseivel foglalkozó éliszi iskolát, amelynek alapítója a Kr. e. V. és IV. század fordulóján élt Phaidón, valamint a megarai iskolát. Ez utóbbi alapítója, a kb. 450 és 380 között élt Eukleidész (aki nem tévesztendő össze az

59

*Turgonyi, Filozófia*

Mind a kürénéiek, mind a cinikusok szélsőségessége abból fakad, hogy a belátás, az okosság erénye voltaképpen még „üres”, tartalom nélküli.

Nem tudjuk, *mit* is kell belátnunk valójában, mi is az az erkölcsi normarendszer, amelynek belátásához és betartásához az erény segítséget nyújt.

Az erényt és a boldogságot nem lehet *egymással* meghatározni; szükség van az emberi természetre, (de persze nem a szofista értelemben), tudnunk kell, *melyek* az emberi világ működésének szabályai, kell tehát egy a boldogságtól különböző norma, hiszen ha kinek-kinek csak a maga boldogsága az egyetlen szabály, aligha kerülhető el az anarchia.

Platón emberés társadalomképe

A „kisebb szókratikus iskolákkal” szemben a legnagyobb „szókratikus”, Platón megpróbálkozott az emberi természetnek megfelelő érték ill. norma felállításával. Ám láttuk, hogy nála a tulajdonképpeni ember, azaz a lélek alapvetően nem-evilági. Éppen természete, szellemi volta miatt idegen az anyagi valóságtól, elvágyódik belőle, vissza saját szellemi hazájába, ahol gyönyörködhetik az ideákban. Földi élete csupán előkészület erre a halála utáni boldogságra. Számít-e így egyáltalán, hogy mi történik vele ebben a változó, „tökéletlen”, „rossz” anyagi világban? Egyáltalán van-e értelme normákat adni? Következetesen végiggondolva a platóni emberképet, nemmel kell válaszolnunk, s így is fog válaszolni majd a későbbi neoplatonizmus, amely meglehetősen közömbös a földi élet normáit, különösen a társadalmi normákat illetően, míg az újplatonisták gnosztikus kortársai, akik, ugyancsak részben Platón hatása alatt, hasonlóan dualista emberképet fognak vallani, a közömbösségben egészen odáig mennek, hogy hol a legteljesebb aszkézist, hol a legvadabb kicsapongást és a gátlástalan bűnözést hirdetik, mondván, hogy teljesen mindegy, mi történik a „rossz” anyagi testtel, a lelket mindez nem érinti. Platónt is elsősorban a lélek belső harmóniája érdekli: célja a három „lélekrész” (az értelmes, a „haragvó” és a „vágyó”) összhangja, s elsősorban ezt az összhangot nevezi már igazságosságnak, nem pedig *különböző egyének* bizonyos kapcsolatait. Ám izgatja az eszményi állam kérdése is. Ezzel foglalkozik leghíresebb dialógusa, az *Állam,* amelyben az ideális társadalmat éppen a tökéletes harmóniában működő *lélek* „másolataként” mutatja be.

Az állam mintájául szolgáló emberi lélek legfelső, értelmes részének erénye a bölcsesség,\* a „haragvó” lélekrészé a bátorság, a „vágyó” lélekrészé a mértékletesség. Az államban ezeket az erényeket három különböző társadalmi réteg van hivatva képviselni. Az irányítást a *filozófus sok* végzik, az ő erényük a bölcsesség, alattuk helyezkednek el a bátorságot képviselő „őrök”, akiknek a rend fenntartása és az állam védelme a feladata; a termelő munkát a legalsó réteg végzi, amelynek erénye a mértékletesség. A két felső rétegben a nők a férfiakkal minden tekintetben egyenjogúak, ugyanazokat a tevékenységeket végzik; teljes vagyon-, gyermekés nőközösség van, míg a „tökéletlen” dolgozók számára megmarad a magántulajdon és a hagyományos patriarchális család.

Az eszményi társadalmat bemutató platóni *Állam* hagyományt teremt az európai gondolkodásban: számos más „utópia” fogja még követni. Magát a kb. „sehol-országnak” fordítható görög „utópia” szót azonban nem Platón alkotja meg, hanem, jóval később, az angol Morus Tamás (1478-1535), aki ezzel a címmel írt művében ábrázolja, egy képzeletbeli szigetre helyezve, az általa tökéletesnek tartott, ésszerűen megszervezett társadalmat.

azonos nevű matematikussal), a szókratészi Jót a parmenidészi Létezővel azonosította, s követői (Eubulidész, Diodórosz Kronosz, Sztilpón) is az eleai gondolkodás hatása alatt álltak.

\* A bölcsesség itt a már említett okosság szerepét tölti be, noha általánosságban a kettő nem azonos.

60

*Turgonyi, Filozófia*

Van tehát már a boldogságtól különböző értékünk, amely kritériumul szolgálhat cselekvésünkhöz: az eszményi állam rendje. Ez a rend azonban sokkal inkább „esztétikai” szempontok alapján, bizonyos „arányok”, a szépség törvényeinek szem előtt tartásával születik, mint a tényleges testi-lelki emberek viszonyainak figyelembe vételével. Emellett (s épp ezért!) ugyanaz az etikai racionalizmus jellemzi, mint a szókratészi gondolkodást: elég felismerni a szépet, a harmonikusát, s máris ellenállhatatlan erővel követni fogjuk. A legfontosabb erény még mindig a szókratészi „belátás” vagy „okosság”; nem véletlen, hogy éppen az ezt képviselő, legfelső lélekrész a legtökéletesebb a három közül, egyedül ez halhatatlan.

Arisztotelész etikája

Ahogyan az ideákat, a szubsztanciák formáivá téve, Arisztotelész hozza vissza a földre, ugyanúgy az emberi természetet is ő „teszi helyre”, azzal, hogy az embert test és lélek szerves egységének tekinti. Az így felfogott ember már nemcsak értelmes, hanem társas lény is, a közösség, amelyben él, nem esetleges, külsődleges valami. Éppen ezért, nem is lehet spekulatív minták alapján; „esztétikai” szempontok szerint felépíteni, irreális követelményeket támasztva. Arisztotelész bírálja a platóni vagyon-, nőés gyerekközösséget, amely nem veszi figyelembe az ember természetes „önzését”, s azt, hogy ki-ki jobban törődik azzal, amit a sajátjának tudhat. Ami „mindenkié”, azt minden egyes egyén hajlamos elhanyagolni, mert nem érzi át igazán személyes felelősségét. Arisztotelész mindezekkel számol, s gondol arra is, hogy az emberek földi boldogságra vágynak. Maga is a boldogságot tekinti a legfőbb jónak, amelyre cselekvésünk irányul.

Ez nem jelent visszatérést a hedonizmushoz, mivel a boldogság itt már nem a gyönyör vagy a fájdalommentesség, hanem *az értelmes emberi természetünknek megfelelő tevékenység,* tehát a boldogság annyiban érhető el, amennyiben természetünket mint *normát* követjük. Nem arról van tehát már szó, hogy egyszerűen „engednünk kell” a magunkban „készen talált” vágynak a gyönyör iránt; adott az általános, objektíve meghatározható emberi természet, s ezt kell megvalósítanunk. Ugyanakkor ez nem jelenti a gyönyörről való lemondást; a cél „mindöszsze” annyi, hogy ne akármi, hanem éppen a természetünknek megfelelő cselekvés okozzon gyönyörűséget. Ezt *neveléssel,* megfelelő *erények* kialakításával lehet elérni, s a boldogság így végső soron nem lesz más, mint „a léleknek a tökéletes erény szerinti tevékenysége”. Mármost Arisztotelész kétféle — észbeli ill. erkölcsi — erényt, s az ezeknek megfelelő tevékenységek alapján így kétféle boldogságot ismer, s ezért — az értéktelennek tekintett élvhajhászáson kívül — két életformát mutat be etikájában. A tanulással kialakítható *észbeli erényekből* (bölcsesség, éleslátás, okosság) származó boldogság azonos az *elmélkedő, szemlélődő élettel.* Ez a legértékesebb, mivel egyrészt alapja az ész, mint az ember sajátosan emberi, tehát legértékesebb tulajdona, másrészt mivel *öncélnak* tekinthető, továbbá „önmagának elég”, nincs szüksége külső eszközökre. A másik boldogságfajta az *erkölcsi erényeknek* megfelelő életet jelenti, amelynek, szemben az előzővel; a közösség a színtere. A neveléssel kialakított erkölcsi erények abban segítenek, hogy kétféle ellentétes, hibás szenvedély között megtaláljuk a helyes középutat, mindig az adott helyzethez is alkalmazkodva. (Pl. a bátorság a helyes középút a gyávaság és az értelmetlen vakmerőség, ;,hősködés” között.)

A kétféle erény persze nem független egymástól, hiszen a helyes középérték megtalálása értelmileg történik, az észbeli erények segítségével. A cél, amelyre az erkölcsi erények által szabályozott cselekvésünk irányul, elsősorban a közjó (Arisztotelész számára ez a városállam, a polisz javát jelenti), másodsorban az egyéni boldogság, amelynek az erényes cselekvés okozta „gyönyör” mellett egyéb — külső, akaratunktól független — összetevői is vannak: barátok, egészség, anyagi javak stb., s persze mindehhez nem utolsó sorban szerencse is kell. Nem vár-

ói

*Turgonyi*, *Filozófia*

ja el tehát Arisztotelész az embertől, hogy csak az erényt tekintse boldogságának, ugyanakkor elvárja az erényes viselkedést, tehát nem szolgáltat ki minket egyszerűen a közvetlen „gyönyör” keresésének ill. a közvetlen fizikai fájdalomtól való menekülésnek. Arra még nem tud igazán választ adni, mit tegyen az, aki rajta kívül álló okoknál fogva nem tudja életében mindazt elérni, ami a boldogságához szükséges. A másik nehézséget az erkölcsi norma fogalmának kidolgozatlansága jelenti. Az emberi természet ugyan itt is normatív fogalom, de az egyes cselekedetek értékét meghatározó, részletezett természettörvénnyel még nem találkozunk. (Bár az kétségkívül nagyjelentőségű, hogy a közjó *különbözik* az egyén boldogságától, nem „automatikusan” áll össze a csak saját javukat kereső egyének cselekvéséből, így az egyének számára a közjó *normaként* és cselekvésük *értékmérő*jeként szolgál.)

A sztoikus és az epikureus etika

Ahogy az arisztotelészi metafizika, úgy az etika sem volt hatással a *közvetlen* utókorra. A hellenizmus két nagy etikai rendszere, a Sztoa és az epikureizmus korábbi forrásokhoz nyúlt vissza. A sztoikusok voltaképpen a cinizmus nyomdokába léptek: az egyén függetlenségére törekedvén azt akarták elérni, hogy boldogsága *csak* rajta múljék, s ezt ők is úgy érték el, hogy a boldogság szempontjából az erényen kívül minden mást közömbösnek nyilvánítottak: egészséget, vagyont, örömöket stb. Ezek csak a róluk kialakított helytelen emberi „vélemények” következtében látszanak jónak (hiányuk pedig rossznak); mármost véleményünk rajtunk múlik, változtassuk meg tehát, s tekintsük jónak egyedül az erényeket. Mindez azonban csak eleinte vezet a külvilággal, s így a társadalommal szembeni teljes közömbösséghez. Az erények ugyan önmagukban boldogítanak, de *alkalmazásuk* a természettörvény normái szerint történik, a társadalomban. A természettörvény, azaz a koroktól és népektől függetlenül érvényes, egyetemes erkölcsi törvény fogalmát éppen a sztoikusok alkotják meg, s ezzel összefüggésben általános emberi szolidaritást, „kozmopolitizmust” hirdetnek, amely utóbbit náluk úgy kell értelmezni, hogy nemcsak szűkebb hazájuk fiait, hanem a világ minden emberét polgártársuknak tekintik, hiszen valamennyiükre egyazon erkölcsi törvény vonatkozik. Ugyanakkor többnyire teljesen illúziótlanul munkálkodnak a társadalom javáért; úgy látják, lényeges javulást nem lehet elérni, az emberek zöme „gyarló” marad, nem éri el a sztoikus bölcs erkölcsi színvonalát (amely az átlagember számára rendkívül magas: nem elegendő, hogy az erények öncéllá (váljanak, *minden* erényt a *legfelsőbb fokon* kell birtokolni; vagy *tökéletesen* erényes valaki, vagy *egyáltalán nem az).* A sztoikus bölcs mindezek tudatában teszi a dolgát, kötelességtudatból, elfogadva azt a szerepet, amelyet a Végzet rendelése szánt neki.

Míg a Sztoa bizonyos értelemben a cinizmus folytatásának tekinthető, addig Epikurosz egy másik szókratikus iskola, a kürénéiek tanításából merít. Ám nem Arisztipposz gátlástalanságát követi, hanem a hedonizmusnak egy „nemesebb” formáját választja: lelke belső nyugalmának, „rendíthetetlenségének” („ataraxia”) érdekében nem annyira a gyönyört, mint inkább a fájdalomtól való mentességet keresi,\* ami szinte aszkétikus jellegű igénytelenségben nyilvánul meg nála. Ha őt magát tekintjük, igazságtalannak kell éreznünk, hogy a köztudatban az „epikureizmus” mint a „dőzsölés” filozófiája szerepel. Ám a hedonista alapelv önmagában véve természetesen az emberek többségét valóban inkább önző élvhajhászásra vezeti.

\* E „negatív hedonizmus”, amely tehát nem a gyönyörre törekszik, hanem a fájdalomtól menekül, már a kürénéi iskolában is megjelenik, méghozzá igen szélsőséges formában: Arisztipposz tanítványa, Hégésziasz, mivel magát az életet tartja merő szenvedésnek, öngyilkosságra biztatja hallgatóságát.

62

*Turgonyi*, *Filozófia*

Az új platonizmus és a társadalom

Az antik filozófia utolsó korszakát uraló neoplatonizmus legfőbb képviselőjére, Plótinoszra ugyanaz a „mindent vagy semmit” szemlélet a jellemző, mint szinte mindenkire, aki az emberi természetet helytelenül meghatározva túlságosan magas mércét állít. Gallienus császár támogatásával fel akarja építeni Campaniában az eszményi platóni városállamot, de terve az azt irreálisnak találó császári tanácsadók ellenállása miatt meghiúsul. E kísérlettől eltekintve viszont *egyáltalán nem érdekli* a társadalom, kevésbé eszményi formákkal nem is próbálkozik, s ez az evilággal szembeni közömbösség áltálában is jellemző a neoplatonizmusra, hiszen az ember voltaképpeni lényege a lélek, amely minél előbb el akar szakadni az anyagtól (Plótinosz kifejezetten „szégyelli, hogy teste van”).

Ez az elszakadás természetesen csak a halállal következhetik be teljesen, de bizonyos fokig már a földi életben is lehetséges, a misztika segítségével: eksztatikus állapotba kerülve lehetséges a lélek számára önmaga „föladása”, az átmeneti egyesülés léte végső forrásával, az Egygyel, ennek közvetlen, intuitív, nem-fogalmi, racionálisan leírhatatlan megragadása; végső soron annak a ténynek a közvetlen átélése, hogy nem különbözünk valóságosan a létezők forrásától, azonosak vagyunk vele, hiszen ne feledjük, hogy itt panteista rendszerről van szó.

A politika iránt érdeklődő kivételek azonban itt is akadnak, így Julianus Apostata, az utolsó pogány római császár (az Apostata, azaz Hitehagyott melléknevet azért kapta, mert keresztény hitét elhagyva tért vissza a pogányságra). A 361-363-ig uralkodó császár, aki maga is képzett filozófus, újplatonista alapokra helyezve akarja feltámasztani s ismét államvallássá tenni a pogányságot.

## A kereszténység

## A) A kereszténység általános jellemzése

### Kereszténység és katolicizmus

Nyilván sokaknak feltűnik majd, hogy e fejezet első felében (amelynek célja, hogy a történeti tárgyalás előtt röviden bemutassa a kereszténység azon fő vonásait, amelyek filozófiai szempontból lényegesek lehetnek) a , katolicizmus hagyományos szemléletéből indulunk ki (legalábbis szándékunk szerint). Bizonyára lesz, aki ezt önkényesnek minősíti. Am úgy véljük, eljárásunk indokolható. E kötet lényegében a „nyugati kultúrkör” filozófiájának történetét kívánja tömören áttekinteni, ebben a kultúrkörben i pedig az ókor végétől a XVI. századig a katolicizmus határozta meg a szellemi életet, egyre szorosabban összeforrva egy bizonyos — Arisztotelészen alapuló — metafizikai tanítással, s ezért a XVI. században kezdődő változások úgy értelmezhetők a legvilágosabban, ha a katolicizmust ill. az általa képviselt metafizikát tekintjük „viszonyítási alapnak”. Sem a reformáció, sem a racionalizmus, sem a modern metafizikaellenesség, relativizmus, szkepszis stb. eszmetörténeti helyét nem érthetjük meg igazán, ha nem tudjuk, hogy *mitől* tértek el, *mihez képest*, minek a tagadásaként határozták meg magukat. (Mindehhez még hozzátehetjük, hogy véleményünk szerint *ma is* a katolicizmus rendelkezik a kereszténység különböző irányzatai közül a legkidolgozottabb fogalmi apparátussal, a legrendszerezettebb, legegységesebb elméleti megalapozással, s így a legkönnyebben megragadható, legracionálisabban kifejthető lényeggel.) \*

\* Tudatában lévén természetesen annak, hogy az újabb (különösen a II. Vatikáni Zsinat utáni) katolikus teológia egyes képviselői némely megállapításunkkal nem értenének egyet.

63

*Turgonyi, Filozófia*

*A keresztény optimizmus*

A felületes szemlélő gyakran hajlamos arra, hogy a kereszténységet, Nietzsche nyomán, „a nép platonizmusának” tartsa, mivel az, úgymond, lényegében a platonizmus ill. a neoplatonizmus legfontosabb elemeit foglalja magában „közérthetőbb” formában: az anyagi világ megvetését, az embernek a lélekkel történő azonosítását, a test „börtönként” való felfogását; s első pillantásra könnyű hasonlóságot találni pl. az emanáció és a teremtés, vagy a neoplatonista Nusz és a Szentháromság második személye, a Fiú között is. Az ilyen és ehhez hasonló vonások alapján feltételezett rokonságot csak tovább erősíti az a tény, hogy a patrisztika képviselői, sőt a skolasztikusok közül is sokan valóban erősen támaszkodnak a platonista hagyományra. Mindezek következtében a köztudatban a kereszténység úgy él, mint pesszimista, a földet „siralomvölgynek” tartó, embertelen, életidegen, egyoldalúan aszkétikus világszemlélet.

Ez a kép teljesen hamis. A kereszténységet kezdettől fogva az a szemléletmód jellemezte, amelyet Étienne Gilson (1884-1978) francia neotomista filozófiatörténész „keresztény optimizmusnak” nevez: az anyagi világ lényegileg jó, hiszen mindenestől Isten teremtménye (nem pedig valamiféle Isten és a világ közötti közvetítő lényé, démiurgoszé, de nem is Isten rossz, negatív ellenpólusáé, ahogyan a manicheizmus állította), Isten tökéletességével pedig nem férhet össze, hogy rosszat alkosson. (A rossz *hiány.* Amennyiben egy létező van, annyiban jó is, a rossz abból fakad, ha valami *nincs* meg benne ahhoz, hogy megfeleljen természetének, lényegének.) A test már csak azért sem lehet rossz, megvetendő, mert Krisztusban maga Isten testesült meg, aki tehát nem tartotta magához méltatlannak az anyaggal való egyesülést. Az ember nem puszta lélek, amely „büntetésből” vagy szerencsétlenségből került a testbe, hanem test és lélek szerves egysége, a kettő együtt alkot egy egészet. Ez az egység a halállal átmenetileg megszűnik ugyan, de a világ végén, a test feltámadásakor helyreáll.

*A világ teremtése és működtetése*

A világ nem Isten emanációja, s nem is azonos Istennel, ahogyan a neoplatonizmus vagy a panteizmus gondolja. Isten a semmiből teremette a világot, a kettő két teljesen különálló valóság, a világnak megvan a maga belső rendje, logikája, a teremtett dolgok a maguk természete szerint működnek. A világ mint egész függ Istentől, belső törvényszerűségeinek magyarázatakor nem kell minduntalan Istenre hivatkozni. Ugyanakkor ezt nem szabad úgy értelmezni, mintha Isten csak „kezdőlökést” adta volna meg a világnak, aztán hagyná menni a maga útján. A Teremtó folyamatosan létben is tartja az univerzumot, *együttműködik* a teremtményekkel, úgy azonban, hogy azok egyúttal mégis *saját* természetüknek megfelelően mozognak, működnek, léteznek, tehát az egyes evilági események magyarázatakor evilági okokra kell és lehet hivatkozni.

E látszólagos ellentmondást talán segít feloldani a következő példa. Képzeljünk el egy regényt, mint zárt, adott belső viszonyokkal, jellemekkel, helyzetekkel bíró, s ezek összefüggései alapján előrehaladó „világot”. Ha jól van megírva, akkor minden eseménye logikusan következik az előzményekből és a szereplők jelleméből. S most képzeljük magunkat a regény figuráinak helyébe. Lehetséges-e olyan szituáció, amelyben valamely velük történt eseményért a regény *íróját* okolják? Nyilvánvalóan nem (persze ha hagyományos értelemben vett regényről van szó). Az író *nem része* a regény univerzumának, noha minden egyes eseményt ő írt, tőle származik. De úgy írta meg azokat, hogy egymásból következzenek. Isten és a világ viszonyát

64

*Turgonyi, Filozófia*

is körülbelül így kell elképzelnünk.\* E hasonlat talán jó arra, hogy érzékeltessen egy a kereszténység megértéséhez elengedhetetlenül szükséges tételt: a világ történései *teljes egészükben* evilági okokkal magyarázhatóak, és *ugyanakkor teljes egészükben* Istenen múlnak: Isten *nem „hézagkitöltőként” kapcsolódik bele* az evilági történésekbe, mint „egy ok a sok közül”, hanem *az egészet* „hatja át” *kívülről,* mint teremtője és fenntartója. (Másképp fogalmazva: Isten minden dolgot *annak természete szerint* mozgat.) Ennek a világot fenntartó, vele együttműködő isteni tevékenységnek a jelölésére a teológia és a keresztény filozófia a „concursus” szót használja.

Minthogy Isten minden egyes teremtményt *annak* természete szerint mozgat, *az embert* úgy „mozgatja”, hogy meghagyja szabadságát. Nem akaratnélküli bábokként működünk tehát, nem is tudattalanunkon, ösztöneinken stb. keresztül „kormányozza” Isten a történelmet, s nem is „nyúl bele” közvetlenül. A történelmi események *evilági* okai, *közvetlen,* tapasztalati okai a körülmények értelmes mérlegelése alapján hozott emberi döntések; s nem e döntések *ellenére,* hanem ezek *által* mozgat Isten. Nem következik tehát a „concursus”-ból, hogy az embernek „passzívnak” kellene lennie, vagy „ösztönösen”, esetleg felelőtlenül cselekednie, mondván, hogy „Isten majd helyettünk úgyis mindent rendbehoz”; e „rendbehozás” *közvetlen* okai sem lehetnek a történelemben mások, mint tudatos, a körülmények mérlegelése alapján elhatározott emberi cselekedetek. Döntéseink evilági oksági folyamatokat indítanak be vagy befolyásolnak, s *ezekkel* kell és lehet számolnunk, amikor cselekvéseink lehetséges következményeit mérlegeljük. Nem „kalkulálhatunk be”„ különleges isteni beavatkozást. Ha egyszer pl. tudjuk, hogy ilyen és ilyen vegyi anyagok használata különböző fizikai és kémiai törvények alapján növeli az „ózonlyukat”, akkor nincs semmi alapunk feltételezni, hogy Isten e törvények ellenére „nem fogja hagyni” e lyuk kitágulását. Isten tehát, ha szabad ismét az iménti íróhasonlathoz folyamodnunk, úgy „írta meg” *(ha* tényleg *úgy* írta meg...) a történelmet, hogy *mi magunk* döntünk, az említett fizikai és kémiai törvények ismeretében, a veszélyes vegyianyagok használatáról való lemondás mellett. Így érvényesül a concursus, azaz azon szabály, hogy *közvetlenül* csakis evilági okok hatnak. Vagy vegyük az AIDS példáját. E szörnyű betegséget felfoghatjuk ugyan a nemi szabadosság isteni büntetéseként vagy figyelmeztetésként, intő jelként, de ne feledjük, hogy *nem maga* Isten helyezi el a vírust az áldozat testében, hanem felelőtlen *emberek* egyéni *döntésének* eredményeképpen kerül oda, tehát közvetlenül itt is evilági; pontosan kiszámítható, előrelátható (s persze jó döntéssel elkerülhető) okozatokkal állunk szemben.

Az, hogy *maguk e döntések* miképpen függenek Istentől — azaz, megint csak az íróhasonlattal élve, egy-egy ember személyiségét és a döntés idején adott pillanatnyi lelkiállapotát stb., tehát mindazon körülményeket, amelyek e döntést befolyásolhatják, miért éppen egy adott módon és nem másképp „írta meg”, s főképpen *hogyan tehette ezt szabadságunk meghagyásával* és *egyúttal* mégis úgy, *hogy mindenhatósága* is érvényesüljön — nem ránk tartozik.

\* Három lényeges különbséggel: egyrészt Isten nem időben „írja” a világot, hanem egyetlen aktussal hozza létre (mintha egy különlegesen jó képzelőerejű író egyszerre volna képes áttekinteni elejétől végig az egész regényt, nemcsak „nagy vonalakban”, hanem a legapróbb részletekig), s az idő csak „innen nézve”, a mi szemszögünkből létezik, akik benne vagyunk; másrészt Isten Krisztusban önmagát is „beleírja” a történetbe, de emberként, akire, amíg él, és szereplője a történetnek, ugyanazok a belső összefüggések érvényesek, mint a többiekre (ilyesmire persze az irodalomban is van példa); harmadrészt a regény szereplői nem tudnak az íróról, míg mi tudunk Istenről, s bizonyos körülmények között hivatkozunk is rá (pl. mint az Egész teremtőjére), ezért az analógia csak a „normális”, hétköznapi esetekben érvényes (pl. ha egy autó nem akar elindulni, nem azt azt mondjuk, hogy Isten nem engedi működni, hanem megnézzük, van benne benzin, jó-e a gyújtás stb., tehát csak az evilági, tapasztalati oksági viszonyokat vizsgáljuk).

65

*Turgonyi, Filozófia*

*Gyakorlatilag* annyi a dolgunk, hogy a közvetlenül nyilvánvalóan rajtunk múló folyamatokat működtessük, *helyes*, természetünknek megfelelő döntéseket hozva, szabad lényekként. Mindezt *saját* döntésünk ként éljük át, mi magunk mérlegelünk, értékelünk, viszonyítunk, a *bennünk, énünkhöz tartozó*an létező értékrend, világlátás és tárgyi ismereteink alapján. Nem *tudjuk*, mi van „megírva” előre, s a mi szemszögünkből nézve nincs is „megírva” (csak az időn kívülről, Isten felől szemlélve), hanem *most* „íródik”, általunk. Nem arról van szó, hogy minden úgy történik, „mintha” saját döntésünk volna; *valóban* saját — személyiségünkből, lelkiállapotunkból stb. fakadó — döntésünkről van szó, s *egyúttal* valóban Isten döntéséről *is. E* kettő együttes fennállásának pontos értelmezésére, magyarázatára több elmélet született, ám ezek ismertetésére itt nincs helyünk; a fentiekkel csupán azt kívántuk nyomatékosítani, hogy a „concursus” *nem jelenti* az emberi aktivitás és felelősség „kikapcsolását”.

Ha megértjük a „concursus” lényegét, akkor azt is belátjuk, hogy naivitás a kereszténység ellen természettudományos érveket felhozni, mondván pl., hogy az ember az evolúció terméke, tehát nem lehet Isten teremtménye. Isten az egész világfolyamat teremtője, beleértve az embert létrehozó evolúciót is. Amikor a keresztény filozófia arról beszél, hogy az evilági okságból lehet Istenre mint első okra következtetni, akkor nem az *egyes* eseményeket „vezeti le” Istenből, hanem az egész oksági hálózat okát, tehát „az okok okát” keresi. (S ugyanígy nem lehet pl. a világ semmiből való teremtésével szemben az „anyagmegmaradás törvényére” hivatkozni, hiszen miért ne lehetne e törvény egy *már megteremtett* világban a *továbbiakban* érvényesülő szabály? Miért ne lenne lehetséges, hogy Isten megteremti a világot, adott mennyiségű anyaggal, s ettől kezdve ez a mennyiség semmiféle természetes okból nem növekedhetik s nem is csökkenhet?)

*A világ relatív önállósága és az emberi természet*

A világ tehát (relatíve) önálló, saját belső struktúrával, lényegi összefüggésekkel bíró valóság, nem pedig az ideák halvány visszfénye. A szubsztanciák formái és oksági kapcsolatai épp úgy az anyagi világ szerves részei, ahogyan a lélek is az ember szerves része; nem pedig az anyaghoz ideiglenesen „hozzáragasztott” toldalék: a test és a lélek együttesen alkotja az embert, aki személy, azaz, Boéthius meghatározása szerint, „értelmes természetű egyedi szubsztancia”. Az ember otthon van ebben a világban, képes benne tájékozódni, megismerni működését, rendjét, sőt természetes értelmével, a kinyilatkoztatás segítsége nélkül képes e rend fennállásából teremtője létezésére következtetni. Ahogyan Szent Pál apostol írja Istenről: „Ami láthatatlan benne, örök ereje, valamint istensége, észlelhető a világ teremtése óta, mert az értelem a teremtmények révén felismeri.” (Róm 1,20)

Ugyancsak természetes értelemmel felismerhetőek az emberi világ működéséhez szükséges erkölcsi normák, amelyek a természetes erkölcsi törvényt vagy röviden természettörvényt alkotják (ez utóbbi kifejezés nem tévesztendő össze a természettudományos törvénnyel; a természet itt is egyszerre „leírása” az ember lényegének és „felszólítás” is ennek beteljesítésére, \*

\* Az egyszeri, megismételhetetlen, önértékkel és méltósággal bíró emberi személy fogalma (amelynek pontos elméleti tisztázása a kereszténységnek köszönhető) központi jelentőséggel bír a modem katolikus társadalmi tanításban, amely ezek segítségével tud úgy el határolódni az individualizmustól (aláhúzva az ember lényegi társadalmiságát), hogy ezzel nem esik rögtön a másik végletbe, s nem rendeli alá, totalitárius módon, az egyént feltétel nélkül a közösségnek, a társadalomnak, az államnak. A latin „persona” (személy) szóból ered a perszonalizmus mint a személy méltóságát hangsúlyozó szemlélet elnevezése. Tágabb értelemben minden keresztény szerző perszonalista. Szűkebb értelemben azonban arra a XX. századi irányzatra szokás alkalmazni a „perszonalizinus” nevet, amelynek vezéralakja a francia Emmanuel Mounier (1905 - 1950) volt, s amely a marxizmushoz hasonlóan a kapitalizmus meghaladását tűzi ki céljául, de úgy véli, hogy a gazdasági struktúrák átalakítása nem teremt „automatikusan” emberibb viszonyokat, az ember belső világának és a személyek egymással való kapcsolatának megváltoztatása nélkül.

66

*Turgonyi*, *Filozófia*

ahogyan már az I. rész 4. fejezetében is láttuk; ugyancsak nem tévesztendő össze a természettörvény a természetjoggal, amely kicsit szűkebb értelmű, mert a természettörvény azon szabályainak összességét jelöli, amelyek az ember társadalmi kapcsolatainak rendjére vonatkoznak, noha persze a két kifejezés szorosan összekapcsolódik, s gyakran szinonimákként használják őket).

A természettörvény legismertebb összegzése a Tízparancsolat. Ez azonban nem jelenti azt, hogy itt valamiféle sajátos „keresztény valláserkölcsről”, esetleg a „zsidó-keresztény kulturális hagyomány” erkölcséről volna szó. A természettörvény *minden* emberhez szól, annak számára is hozzáférhető, felismerhető, aki soha életében nem hallott se a kereszténységről, se a zsidóságról, hiszen szabályai az ember ésszel belátható értelmes és társas természetéből következnek, ennek szükségszerű velejárói (azaz Isten nem adhatott volna más törvényeket természetünknek, nem tehette volna például *kötelezővé* a gyilkosságot, a hamis tanúzást, a lopást, ahogyan, mint látni fogjuk, Descartes és sokan mások vélik).

Ugyanilyen természetes velejárója emberi mi voltunknak halandóságunk, valamint az a sajátos belső „feszültség”, amelyet a teológia a „concupiscentia” szóval jelöl, magyarra pedig „rendetlen kívánságnak” szokás fordítani. A „concupiscentia” azt fejezi ki, hogy nem vagyunk képesek mindig, maradéktalanul, tökéletesen ügy cselekedni, ahogyan értelmes természetünk megkövetelné. Vágyaink, ösztöneink, érzelmeink, szenvedélyeink stb. meggátolnak ebben, s ez önmagában véve teljesen természetes. Másként fogalmazva: maga a természet nem „garantálja”, hogy céljai „automatikusan” megvalósuljanak, az embernek meg kell küzdenie saját belső ellenállásával, a természettörvénnyel ellenkező motívumaival, s e döntés igen nehéz, sőt folyamatosan, rendszeresen mindig helyes döntést hozni s így a természet parancsának tartósan eleget tenni gyakorlatilag szinte lehetetlen, noha elvben nem kizárt, hiszen erre való képességeink ugyancsak természettől adottak illetve neveléssel kialakíthatóak (mint pl. az erények).

*A „tiszta természet”*

Isten elvileg megtehette volna hogy ebben a „tökéletlen” formában teremti az embert; az emberi világ így is „működőképes” volna, kerek egészet képezne; maga a természettörvény is erre a természetre van szabva; e természet „tökéletlen”, de nem olyan értelemben, mintha „hiányoznék” belőle valami, ami „valójában” „járna” neki: e tökéletlenség maga is része a természetnek, végességünkből, az emberi világ működéséhez szükséges normák és belső motívumaink nem-eleve-összehangolt, nem mechanikusan érvényesülő voltából következik. Ha Isten eleve ilyennek teremtett volna bennünket, az lett volna a „tiszta természet” (natura púra) állapota. Ez az állapot történelmileg valójában sosem létezett, de elvileg elgondolható, s viszonyítási alapként szolgálhat a ténylegesen történtek értékelésében. Vállás a „natura púra” állapotában is lenne, hiszen Isten természetes ésszel felismerhető, a teremtett világból lehet következtetni létezésére, s így az embernek valamilyen módon viszonyulnia kellene Hozzá. E viszony jelölésére a kulcsfogalom a „természetes szeretet”, amellyel az ember Istent, mint a dolgok teremtőjét, a rend alkotóját szereti: egyfajta „hála” azért, hogy a világ létezik. Am itt az embernek voltaképpen nincs személyes köze Istenhez; pusztán annyit érezhet, hogy egy távoli, rejtélyes „ismeretlen úrnak vendége” (ahogyan Kosztolányi fogalmaz), s ez az úr inkább elvont filozófiai fogalom, mint személy. A lélek a *természetes* állapotban is fennmaradna a halál után, mert az ember számára a földi életben a zavartalan boldogság még akkor sem lehetséges, ha maga maradéktalanul betartja a természettörvényt; boldogsága külső, esetleges körülményeken is múlik (bizonyos alapvető javak meglétén, mások vele szembeni viselkedésén stb.); ám bármilyen jó lenne is ez az ún. „természetes túlvilági boldogság” a lélek számára,

67

*Turgonyi, Filozófia*

mégiscsak nélkülözné a *testet,* holott a kettő *csakis együtt* jelenti az igazi embert mint tökéletes szubsztanciát. Ráadásul a boldogságnak még ez a természetes formáját is alig-alig volna képes az ember kiérdemelni, hiszen természetével együtt adott a már említett „belső feszültség”, a concupiscentia, amely szinte lehetetlenné teszi a természettörvény tökéletes teljesítését.

*Az ember ősállapota*

Bármilyen légyen is azonban a „natura púra” állapota, ennyi és nem több, ami az emberi természetnek „jár”; a fentiek már kerek egészet, működőképes emberi világot jelentenek. Isten megtehette volna, hogy csak ilyen világot teremt, már ez is „jó” volna az embernek, hiszen még „tökéletlenül” létezni is jobb, mint egyáltalán nem létezni. Ám a történelmileg létező tényleges világban a filozófiai értelemben vett emberi természet nem így, önmagában adott, hanem isteni „ajándékként” járul hozzá valami, ami „ingyenes”; e szó itt azt jelenti, hogy ezzel az „ajándékként” kapott többlettel Isten „nem tartozik” az emberi természetnek. *(Tágabb értelemben* persze a teremtés és a természet maga is „ajándék”, hiszen Isten szabad elhatározásából teremtette a világot; de „ha már” a világ természetes állapotában megvan, nem kellene semmi egyéb ahhoz, hogy rendben működjék; a teológia ezért az „ajándék”, „ingyenes” stb. szavakat mindig a *természethez* viszonyítva használja.)

Ezeket az ajándékokat Isten már a teremtéskor megadta az embernek, bizonyos „ráadásokat” csatolva az emberi természethez. Kétféle ilyen adományt különböztetünk meg: „természeten kívüli” adományt (donum praeternaturale) és természetfeletti adományt (donum supernaturale). A természeten kívüli adományok a „natura púra” említett „tökéletlenségeit” hivatottak ellensúlyozni: a két legfontosabb ilyen adomány a halhatatlanság és az „épség” (integritás). Ez utóbbi a fent említett „rendetlen kívánságtól” (concupiscentia) való mentességet jelenti, s így arra teszi képessé az embert, hogy értelmével ellenőrizni tudja saját „irracionális” erőit, szenvedélyeit, vágyait, s így könnyebben tudja teljesíteni a természettörvényt; a bún lehetősége persze így sincs kizárva, hiszen pl. gőgös „hideg fejjel” is lehet valaki. A természetfeletti adomány a *kegyelmi állapot:* ennek lényege, hogy az ember és Isten között nincs többé az a távolság, az a merőben személytelen viszony, amely a „natura púra” esetében jellemezné kapcsolatukat; helyébe egy „bensőséges” kapcsolat lép, amelyet gyakran a „barátság” szóval jelölnek, vagy úgy értelmezik, hogy Isten „gyermekévé fogadja” az embert; így a korábban említett „természetes Isten-szeretetet” felváltja a „természetfeletti Isten-szeretet”. Az ősállapot adományai tehát két különböző szinten segítik az embert: a természeten kívüli adományok csak a természet szintjén, (mivel a halál, azaz a test és a lélek szétválása természetes, ugyanakkor *az is természetes,* hogy a lélek „hiányolja” a testet, hiszen a kettő együtt képez egy tökéletes szubsztanciát; az „épség” pedig a természetes erkölcsi törvény betöltését, azaz a természetünknek való jobb megfelelésünket segíti), tehát voltaképpen nem adnak hozzá valami gyökeresen újat természetünkhöz. Ezzel szemben a természetfeletti, ahogy neve is mutatja, *magasabb szintű* a természetesnél: az Istennel való barátság valami *lényegi többletet* jelent.

*A bűnbeesés és következményei*

Ezeket az adományokat az első emberek átörökíthették volna utódaikra is, de gőgjükben engedetlenek voltak Istennel szemben, bűnbe estek, s így elvesztették mind a természeten kívü\*

\* E természetes túlvilági buldogság már csak azért sem lehetne a lehető legtökéletesebb, mert ha igaza van Aquinói Szent Tamásnak, az emberben természetes vágy (desiderium naturale) van Isten színe látására, ám e vágy beteljesülése természetes úton nem lehetséges, és nem képezi részét a természetes túlvilági boldogságnak.

*Turgonyi*, *Filozófia*

li, mind a természetfeletti adományokat, s azóta utódaik is ezek nélkül születnek. E bűnbeesést nevezi a teológia „ősbűnnek”.

Ahogyan kétféle adomány járult a bűnbeesés előtt a természethez, ugyanúgy az ősbűnnek is *kétféle* következménye van: az egyik a *természet meggyengülése,* a másik a kegyelmi állapot elvesztése. „'

A természet meggyengülése azt jelenti, hogy 1. elvesztek azok a „támaszok” (nevezetesen a *természeten kívüli* adományok), amelyek (s itt különösen az „épségre” kell gondolni) segítették a természetnek való megfelelést, a természetes erkölcsi törvény teljesítését stb., de amelyek *eleve* nem is „jártak” volna az embernek, csak „ráadásként” kapta őket, valamint hogy 2. a jóra való hajlam, törekvés meggyengült az emberben (az erény mint készség a jó cselekvésére ui. „gyakorlással”, azaz maguknak a jó cselekedeteknek a végrehajtásával erősíthető, ahogyan Arisztotelész is felismerte, ám ugyanez „ellenkező irányban” is igaz: minden egyes bűn elkövetése a bűnre való hajlamot erősíti, az erényt gyengíti; maga ez a törvényszerűség is természetes, az ember lényegével jár). A *szigorú értelemben vett emberi természet megmaradt,* nem „romlott meg”. (Az ember tehát nem szűnt meg értelmes, társas, szabad stb. lény lenni.) Meggyengülésről azért beszélünk, mert a bűnbeesés *előtti,* adományokkal „támogatott”, „megerősített” természethez képest most „védtelenebb”, „kiszolgáltatottabb” az emberi természet, de, ne feledjük, Isten *eleve így is teremthette volna.*

A természet meggyengüléséhez hasonlóan a bűnbeesés másik fő következménye is valami *hiány,* nevezetesen a természetfeletti adomány, a kegyelmi állapot hiánya. Ez képezi a lényegét annak, amit a teológia *áteredő bűnnek* nevez. Itt sem arról van tehát szó, hogy „rosszabbak” lennénk a természetesnél. Önmagában véve a kegyelmi állapot hiánya is *természetes,* pusztán az ősbűn előtti állapothoz *képest* jelent „visszaesést”. Az áteredő bűn hallatán nem szabad a szó köznapi értelmében vett bűnre gondolni, hiszen nem is cselekedetről van szó, amelyről „tehetnénk”, hanem egy állapotról, amelyet valami nekünk „amúgy sem járó” többletnek a hiánya jellemez; csupán azért nevezzük áteredő bűnnek, mert egy (mások által elkövetett) *bűnös cselekedet,* ti. az ősbűn *következménye.* Itt se tévesszük szem elől, hogy Isten e többlet *nélkül* is teremthette volna az embert.

Fontos, hogy világosan lássuk a fentieket, mert az avatatlanokban gyakran éppen az áteredő bűn tana szül ellenérzést a kereszténység iránt. Azt gondolják, Isten „igazságtalan”, mert ártatlanokat „büntet” mások bűnéért, kb. úgy, mintha egy bíró nemcsak a bűnözőt záratna börtönbe, hanem gyermekeit, unokáit stb. is. Ám nem erről van szó. Ha válaszképpen szintén az evilági bíráskodásból akarunk analógiát keresni, gondoljunk olyan bűnösre, akinek hatalmas vagyona, vagy, ha történelmileg régebbi példát akarunk, nemesi rangja van, s a bíróság vagyonelkobzásra illetve rangjának elvesztésére ítéli; ez esetben gyermekei nyilvánvalóan már nem öröklik a vagyont vagy a rangot, ám ezen senki sem botránkozik meg, hiszen végül is csak egy kiváltságot nem kaptak meg, olyasmit, amivel nem mindenki rendelkezik, s nem kerültek rosszabb helyzetbe az átlagosnál. Nos, az ősbűn előtti kegyelmi állapot is efféle „kiváltság” volt: igaz, minden ember megkapta volna, de a „natura púra” állapotának mint „lehetséges világnak” az embereihez képest mégiscsak többletről van szó.

*Jézus Krisztus megváltói halálának következményei*

Már csak azért sem vádolható Isten igazságtalansággal, mert, noha ezzel megint csak „nem tartozik” az emberi természetnek, nem hagyja meg az emberiséget abban az állapotban, ahová az ősbűn juttatta. Jézus Krisztus érdemeire való tekintettel minden egyes embernek újra lehetőséget ad arra, hogy, az eredetitől némileg eltérő formában, valamennyi említett adományt visszaszerezze. (S ne feledjük, hogy voltaképpen ezeket az érdemeket is .Isten maga

69

*Turgonyi*, *Filozófia*

szerzi, hiszen jézusban maga Isten, pontosabban a Szentháromság második tagja, a Fiú lett emberré; tehát megint csak Isten kezdeményez, nagylelkűen, s nem vár arra, hogy az emberek „kiengeszteljék”.) Jézus érdemei *visszamenőleg* is érvényesek, tehát Isten már a bűnbeesés és Jézus kereszthalála között eltelt időben is minden egyes embernek megadja az „újrakezdés” esélyét.

Mikor, s milyen formában pótolja Isten az elveszített adományokat? A halhatatlanságot csupán a történelem lezárulását jelentő Utolsó ítélet alkalmával kapják vissza az emberek, amikor a testek feltámadnak s újraegyesülnek a lelkekkel. A természettörvény követésének megkönnyítésére viszont már addig is kapunk támogatást, igaz, nem valami *tartós* tulajdonságot, amilyen az eredeti „épség” lett volna, hanem *alkalmankénti* különleges isteni segítséget, pl. olyan helyzetben, amikor nehéz döntés előtt állunk, s le kell győznünk rossz irányba ható szenvedélyeinket, önzésünket stb. Ezt a helyes cselekvéshez erőt adó isteni segítséget *gyógyító kegyelemnek* nevezzük, s ugyanolyan „ingyenes”, mint az ősállapot adományai voltak, hiszen *nem szükségszerű velejárója* természetünknek, ez nélküle is elképzelhető volna. S ahogyan az első emberek bűnük által elutasították az adományokat, ugyanúgy e kegyelem is visszautasítható. Az általunk említett harmadik (s egyben legfontosabb) adományt, az Istennel való „barátságot”, azaz a kegyelmi állapotot Isten minden egyes embernek felkínálja, mégpedig az áteredő bűnt eltörlő (noha velejáróit, így a testi halandóságot és concupiscentiát meghagyó) *keresztség* formájában. Ennek felvétele jelenti mintegy „a barátság megkötését” Isten és az ember között, felnőtt ember esetében tudatos döntéssel, a megkeresztelkedés vállalásával.

Csecsemőkeresztelés esetén a szülők döntenek, de hiba lenne ezért a keresztelésben valamiféle „mágikus csökevényt” látni. Az Egyház pontosan tudja, hogy a keresztség senkit nem tesz „automatikusan” Isten barátjává, s csak olyan gyermekek megkeresztelését engedélyezi, akiknek keresztény nevelése biztosított. A gyereknek pedig később amúgy is módja van „felbontani a barátságot”, hiszen a kegyelmi állapot minden súlyos bűn elkövetésekor megszűnik.

Minthogy a kegyelmi állapot „barátság”, érthető, hogy a fentebb már említett „természetfeletti szeretet” jellemzi, amellyel Istent nem egyszerűen mint távoli, hatalmas urat, hanem mint „hozzánk közel álló személyt” szeretjük, s vágyunk arra, hogy ne csupán a teremtmények működésén keresztül, mint azok kikövetkeztetett végső okát ismerjük, hanem közvetlenül, a maga isteni lényegében szemlélhessük. A „visio beatifica”, azaz „Isten színe látása”, lényegének közvetlen, intuitív megragadása jelenlegi életünkben nem lehetséges, de a halál után mindazoknak megadatik, akik kegyelmi állapotban távoztak az élők sorából, azaz Istennel „jó viszonyban” voltak haláluk pillanatában. Ebben különbözik az üdvözültek állapota a fentebb már említett „természetes túl világi boldogságtól”.

A kereszteletlenül meghalt csecsemők viszont, legalább is a hagyományos teológiai felfogás szerint, éppen ebben a „természetes túlvilági boldogságban” részesülhetnek csupán, hiszen nem voltak kegyelmi állapotban. Az áteredő bűn tanához hasonlóan az a tény is megbotránkoztatja a kereszténység bírálóit, hogy az ilyen csecsemők nem üdvözülhetnek, pedig „ártatlanok”. Ám nem szabad elfelejtenünk, hogy a „natura púra” állapotában egyetlen ember sem üdvözülne, senki sem juthatna el Isten színe látására, az ártatlan felnőttek sem, s ezért egyáltalán nem lehetne Istent igazságtalansággal vádolni: egészen egyszerűen azért nem, mert a „visio beatifica” sem tartozik *hozzá* természetünkhöz, nem „jár” mintegy „jutalomként” az ártatlanoknak sem; ami természettől „jár”, az a „természetes túlvilági boldogság”, s persze ez is csak annak, akit nem terhelnek súlyos bűnök. Azt, hogy ezen a természettől „járó” boldogságon felül kinek ad még valami többletet, Istennek teljesen szuverén jogában állt eldönteni, amikor meghatározta az üdvösség rendjét. A kereszteletlen csecsemők sorsa amúgy sem „pokoli szenvedés”, ahogy sokan képzelik, hanem a boldogságnak egy olyan formája, amelyből csak a „visio beatifica” hiányzik ahhoz, hogy azonos legyen az üdvözültek boldogságával.

Nem büntetést kapnak, hiszen valóban ártatlanok, sorsuk tehát semmivel sem rosszabb, mint a „natura púra” állapotában meghalt ártatlan felnőtteké lenne.

70

*Turgonyi, Filozófia*

A kegyelmi állapot, mint mondottuk, minden súlyos bűn elkövetésekor megszűnik, de a bűnbánat révén helyreállítható. (Ezzel mintegy „kibékülünk” Istennel, „visszaszerezzük” elveszített „barátságát”.) Akárcsak a természettörvény következetes betartásához, a kegyelmi állapot eléréséhez, valamint az üdvösség kiérdemléséhez is szükség van alkalmankénti, erőt adó különleges isteni segítségre, amelyet itt *felemelő kegyelemnek* nevezünk. Ennek és az előbb említett gyógyító kegyelemnek a közős neve *segítő kegyelem.*

*Isten kegyelmi segítsége és az evilági okság*

Noha e kegyelem különleges isteni segítség, ilyenkor sem beszélhetünk az evilági oksági kapcsolatok, törvényszerűségek felfüggesztéséről, Isten közvetlen „benyúlásáról” a földi eseménysorba. A segítő kegyelem is a „concursus”, a teremtmények, mozgásával, cselekvésével való isteni együttműködés fentebb már bemutatott elve alapján hat (tehát az ember szabadságát is meghagyja). Kari Rahner (1904-1984) német neotomista filozófus és teológus a következő példával szemlélteti ezt:

„Eszembe jut egy »jó gondolat«, melynek következménye tárgyilag helyes, a világban is megjelenő, fontos döntés lesz. Ezt a jó gondolatot Isten sugallatának tekintem; vajon jogom van-e ehhez? Erre a megállapításra, mondjuk, az indít, hogy a gondolat egész hirtelen támadt, vagy pedig lehetetlenség oksági vagy funkcionális magyarázatot találni a létrejöttére; végső soron azonban nem igazolja megállapításomat ez a szubjektív benyomás. Ellenkezőleg: jogom, sőt kötelességem megmagyarázni ezt az ötletet, visszavezetni nem tudatos gondolattársításokra, valamilyen, az adott pillanatban pontosan talán nem is elemezhető testi és lelki állapotra; kötelességem, hogy önmagam, a történetem, a környezetem: egyáltalán a világ függvényének tekintsem. Tehát megmagyarázhatom ezt a gondolatot, vagyis valamennyi konkrét sajátosságával együtt beilleszthetem a világ egészébe... De abban a pillanatban, mihelyt Istenre való ráirányítottságomban ... fogadom el magamat, s összes mozzanatainak funkcionális összefonódása ellenére annak a konkrét világnak tekintem ezt a konkrét világot, amelyből történetileg megismerhetem konkrét viszonyomat” Istenhez, ez az „ötlet” egy másik összefüggésrendszerben is elhelyeződik, mint olyan tényező, amelynek révén sikerült közelebb kerülnöm Hozzá, s így „objektíve egészen meghatározott pozitív jelentőségre tesz szert ez a »jó gondolat« az Istenhez való szubjektív ... viszonyon belül; és ezért mondhatom és kell is mondanom, hogy pozitív jelentőségében Isten akarta ezt a gondolatot, mint ... az Istenhez való szubjektív viszonyom színterét alkotó ... világnak a mozzanatát, és ennyiben e gondolatot Isten »sugalmazta«„.

Gyakran így értelmezhető a *csoda* is, amelynek lényege nem a természeti törvények átmeneti „felfüggesztése” (noha elvileg ennek sincs akadálya; ha van Isten, s Tőle mint teremtőtől származnak e törvények, miért ne függeszthetné fel őket?), hanem az, hogy Istenre utaló jelként működik, „megszólítja” az embert. Rahner így ír erről:

„Ez a megszólító funkció — amely magának a csodának a lényegéhez tartozik — nem függhet elvileg és mindig annak bizonyításától, hogy a »csoda« megsérti a természeti törvényeket vagy túlszárnyal minden statisztikai valószínűséget. Egy hirtelen gyógyulás például egy konkrét élethelyzetben okvetlenül lehet ... érv Isten létezése mellett a konkrét ember számára, feltéve, hogy az illetőnek a csoda előtt nem az az egyértelmű és biztos meggyőződése, hogy nincs Isten. Ha viszont úgy véli: azzal kell számolnia, hogy a világ folyásának és a saját élete alakulásának is értelme van, akkor bizonyos körülmények között erkölcsi kötelességévé teheti ez a gyógyulás, hogy a belőle kicsendülő megszólításnak megfelelően cselekedjék, de ez a követelés nem csupán akkor áll fenn, ha pozitívan ki lehet mutatni, hogy a gyógyulás természeti törvények megszegése.”

*Hit és tudás, teológia és filozófia*

*A* természetfeletti rend létezéséről és arról, hogy az embernek felkínáltatott a lehetőség az oda történő felemelkedésre, az isteni Kinyilatkoztatásból értesülünk (amelynek forrásai a *Biblia* és az Egyház által hordozott *hagyomány),* ezeket tehát egyszerűen Isten tekintélye alapján

71

*Turgonyi, Filozófia*

hisszük. (A Kinyilatkoztatásból megismert tételek rendszerezésével, a belőlük adódó következtetések levonásával foglalkozik a *teológia* tudománya.) Azt azonban, hogy egyáltalán *van* Isten, akinek a tekintélye alapján elfogadjuk a teológia tételeit, nem egyszerűen *hisszük,* hanem *ésszel* is belátjuk, s e belátást a teológiától különböző tudományként a filozófia alapozza meg módszeres érveléssel. A tulajdonképpeni keresztény hit tehát nem kiindulópont vagy *előfeltétel,* hanem maga előfeltételez racionális megalapozást. Nem „vaktában” hiszünk, hanem a minden ember számára természeténél fogva adott értelem alapján. (Legalább is elvben, hiszen gyakorlatilag a legtöbb keresztény egyszerűen „beleszületik” vallásába, s nem foglalkozik annak filozófiai megalapozásával.) A fentiekkel ellentétes, az értelem szerepét tagadó, a vallást *kizárólag* valamely nem-racionális tényezőre (érzelmekre, pusztán tekintélyi alapon elfogadott hagyományra stb.) alapozott hittel elérhetőnek vélő szemléletet *fideizmusnak* nevezzük (a latin „fides”, „hit” szó nyomán). A Kinyilatkoztatás olyasmit is közöl, ami nélküle, pusztán természetes értelemmel is megismerhető volna (pl. a természettörvény, amelynek lényegét Isten a Tízparancsolatban foglalja össze), ám olyan tételeket is tartalmaz, amelyek ismeretére az emberi értelem *önmagától* sosem jutna el. Ezeket nevezi a teológia *misztériumoknak* vagy hittitkoknak. Ilyen pl., a Szentháromság dogmája vagy Isten megtestesülése Jézus Krisztusban.

A filozófia tehát elvileg megelőzi a teológiát abban az értelemben, hogy értelmileg előkészíti a hittételek elfogadását. Ugyanakkor a teológia ellenőrzést is gyakorol a filozófia felett, mert hamisnak nyilvánítja a Kinyilatkoztatással összeegyeztethetetlen filozófiai tételeket (ám ezt nem tekinti az értelmen való „erőszaktételnek”, mert meggyőződése, hogy a *helyesen,* logikailag következetesen használt értelem által levezetett filozófiai tételek nem fognak ellentmondani a a teológiának). Ez az ellenőrzés pusztán ennyiből, a filozófia *eredményeinek* megítéléséből áll. A teológia nem szolgáltat *kiindulási* alapelveket a filozófia számára, nem várja el pl., hogy a filozófus hittételekre hivatkozva érveljen tisztán a természetes értelemre tartozó tudományos kérdésekben. Elveit és módszereit tekintve a filozófia teljesen önálló. S mindez általánosságban véve is igaz, minden tisztán természetes, evilági tudományra és egyéb tevékenységre: a kereszténység az immanens világot egészében, maradéktalanul az ember „birodalmává” teszi; Isten „kivonul” ebből a világból, közvetlenül nem avatkozik bele, a világ maga nem „isteni”, minden részletében szabaddá válik az emberi vizsgálódás és tevékenység számára. Ám azt se feledjük, hogy *rendje* ennek az Istentől radikálisan különböző világnak is van: meghatározott természettel bíró létezők által alkotott rendezett Egész, világos *törvényekkel* (köztük a természetes erkölcsi törvénnyel), amelyeket az embernek tiszteletben kell tartania.

*A kereszténység és a keleti vallások*

Az immanens világ önállóságának és „jóságának”, s benne az ember mint testi-lelki létező valóságos és értékes voltának, s önálló, személyes léte megőrzendőségének hirdetése egyébként nemcsak a neoplatonizmustól különbözteti meg élesen a kereszténységet, hanem azon világszemléletek; zömétől is, amelyeket összefoglaló néven — némi leegyszerűsítéssel — „keletieknek” szokás nevezni. (Gondoljunk pl. arra, hogy a buddhizmus az érzéki valóságot a szenvedés színterének tartja, s legfőbb célja eltépni azokat a szálakat, amelyek e világhoz kötik az embert, s feloldani, megszűntetni énjét; vagy arra, hogy a hinduizmus is a lelket tekinti az ember igazi valójának, s törekszik ennek „kiszabadítására” az anyagi testben való újjászületések láncolatából; egyes hinduista irányzatok egyébként az érzéki, anyagi világot puszta látszatnak, „káprázatnak” tartják, ami nemcsak a neoplatonizmusra, hanem a parmenidészi szemléletre is emlékeztet.) Ugyancsak különbözik a kereszténység mind a keleti, mind az általában vett görög szemlélettől abban, hogy a világnak egyszeri időbeli kezdetet ill. véget tulajdonít, e két pont közötti történelmet pedig előrehaladó mozgásként, fejlődésként ábrázolja, s nem beszél öröktől fogva zajló s lényegi újdonságot nem eredményező, esetleg folytonosan ismétlődő ciklusokból álló világfolyamatról.

72

*Turgonyi*, *Filozófia*

B) A patrisztika és a skolasztika rövid áttekintése ***A patrisztika és a platonizmus***

Noha a kereszténység szemlélete alapvetően különbözik a platonizmusétól, kezdetben mégis ennek felhasználásával próbálkozott, amikor filozófiai érvekkel kívánta támogatni a hitet. Ez teljesen érthető, hiszen az ókor végének közös filozófiai „nyelve” a neoplatonizmus volt, s a keresztények joggal hihették, hogy ennek felhasználásával tudják a legkönnyebben megértetni magukat, s az új hitet akár éppen a pogány neoplatonistákkal szemben is színvonalasan megvédelmezni. A patrisztika (azaz a kereszténység tanítását módszeresen kifejtő nagy ókori egyházatyák [Patres Ecclesiae] kora, amely kb. a VIII. századig tart)\* főként Platón jegyében telt el. Számos keresztény szerzőnél megfigyelhető a törekvés annak kimutatására, hogy valójában nincs olyan nagy távolság a keresztény Kinyilatkoztatás és a görög filozófia között, mint első pillantásra vélnénk: *ugyanazon* igazság szerepel mindkettőben, noha persze a kereszténység tökéletesebb formában képviseli azt. így vélekedik pl. Szent Justinus (kb. 89164), aki nagyban hozzájárul Platón keresztény részről való elfogadásához, amikor párhuzamba állítja a *Timaiosz* kozmogóniáját a bibliai teremtéstörténettel. Hasonló gondolatokkal találkozunk Alexandriai Kelemennél (kb. 150-215) is, aki szerint a görög bölcselet nagyjából ugyanazt a szerepet játszotta a pogányok vonatkozásában, mint az ószövetségi törvény a zsidóság esetében: mindkettő a krisztusi kinyilatkoztatás előkészítése. Kelemen és más szerzők erőteljesen küzdenek a gnosztikusok dualista szemlélete ellen is. A test és a lélek szoros összetartozása melletti érvelésben olykor meglepő gondolatokkal is találkozunk: Tertullianus (kb. 160-220) pl. a kettő egységét úgy kívánja hangsúlyozni, hogy a *lelket* — és Istent — is rendkívül finom, légnemű *anyagnak* tartja (ezt a keresztény tanítással ellenkező gondolatot a sztoikus filozófiából meríti).

*Szent Ágoston*

Szent Ágoston hippói püspöknek (354-430), a korszak legnagyabb filozófusának (noha e szót nem lehet minden további nélkül alkalmazni, mert filozófia és teológia határa ekkoriban még nem teljesen világos) gondolkodása kortársaiéhoz hasonlóan számos platóni vonást mutat.

Az ember nála is a *lélekkel* azonos, amelynek számára „nyűg” a romlandó test. Az igazság forrása szerinte sem elsősorban a („tökéletlen”, pusztán az ideák „másolataiból” álló) külvilág érzéki megismerése; valódi tudásunkat saját bensőnkből merítjük. Ám itt Ágoston már eltér Platóntól, hiszen keresztény hite nem engedi, hogy lélekvándorlásról és a születésünk előtt szemlélt ideákra való visszaemlékezésről beszéljen. E belső megismerés forrása a közvetlenül Istentől származó „megvilágítás” (illuminatio).

A platóni tan e módosítása, kreatív alkalmazása is jelzi, hogy a kereszténység lényege nem lett más attól, hogy történetesen először a platóni filozófiával találkozott. Nem arról van tehát szó, hogy léteznék egy ókori, „platonista” és egy másik, középkori, „arisztoteliánus” kereszténység. Teológiai értelemben a kettő ugyanaz, s e teológia *jobban* megalapozható Arisztotelész, mint Platón elméletével, Platónon *több változtatást* kell végrehajtani ahhoz, hogy használható legyen a kereszténység számára, mint Arisztotelészen; de végső soron attól még nem lesz keresztény szempontból feltétlenül téves egy elmélet, ha történetesen Platónt próbálja, megfelelő módosításokkal, felhasználni, noha ez jelenthet fontos hangsúlyeltolódásokat, okozhat félreértéseket, s bizonyos keresztény tanokat viszont *nehezebb* vele megmagyarázni, így pl. nem kell Ágostont eretnekséggel vádolni, amiért a lélek effajta fokozott önállóságát

\* Természetesen a patrisztika korának nem minden keresztény szerzője egyházatya, mert e minősítésének egyebek mellett az igazhitű tanítás is feltétele, s ez, mint látni fogjuk, több szerző esetében nem valósul meg.

73

*Turgonyi, Filozófia*

vallotta, mert, mint láttuk, egy bizonyos határt nem lépett át (nevezetesen nem beszélt lélekvándorlásról); ám ha a lélek ennyire önálló, nem igazán érthető, hogy a halál után, a testtől elszakadva, mi hiányzik még neki, s miféle többletet jelent a számára a majdani feltámadás, a testtel való újraegyesülés; el lehet persze fogadni, a Kinyilatkoztatás alapján, de *filozófiaikig* e tétel mégiscsak „a levegőben lóg”, ha a platóni szemlélet ; alapján nézzük, míg az arisztotelészi emberkép jegyében a testtől elvált lélek „igényli” az anyaggal való újraegyesülést. Ami pedig az említett félreértéseket és hangsúlyeltolódásokat illeti: az ágostoni emberkép alapján, főként ha a teológia összefüggéseiből kiragadva tekintjük, könnyen egy a kereszténységtől lényegileg idegen, „pesszimista”, anyagés testellenes, „gnosztikus” világszemlélethez juthatunk (éppen ahhoz, amelyet a közfelfogás gyakran a kereszténységnek tulajdonít). S efféle gnosztikus, manicheus stb. tendenciák a kereszténység egész történetét végigkísérik, gyakran teológusoknál is jelentkeznek,^ noha a hivatalos tanítás egy bizonyos ponton ; túl mindig élesen elhatárolta magát tőlük. így pl. lehetséges, hogy a középkori keresztény közfelfogás „sötétebben látta” a szexualitást, mint amennyire a kereszténység lényegéből következően illett volna. Am, s itt jön az a fent említett „bizonyos pont”, *azt* azért mégsem hagyta az Egyház, hogy emiatt valaki bűnnek tekintse magát a gyermeknemzést is, a házasságot pedig a közönséges paráznasággal azonosítsa, ahogyan pl. a katharok tették. Hasonlóképpen már a patrisztikus kor egyháza elítélte Alexandriai Kelemen tanítványának, Origenésznek (kb. 185-254) bizonyos tételeit, aki túlságosan dualista módon értelmezte a kereszténység némely tanítását: egyebek között azt állította, hogy az emberi lelkek már testbe kerülésük előtt is léteztek, s csak büntetésből kerültek kapcsolatba az anyagi világgal.

Már csak azért is saját bensőjében — nem pedig a külvilágban — keresi Ágoston a biztos tudást, az igazságot, mert a legelső, legbiztosabb ismeretünk tárgya szerinte éppen a saját öntudatunk: minden külső dologban lehet kételkedni, de maga az a tény, hogy én kételkedem, bizonyítja saját létezésemet. Vannak azonban egyéb kétségbevonhatatlan ismereteim is: a matematikai tételek, a logikai alapelvek, az erkölcsi normák. Ezeket nem a folytonosan változó, mozgásban lévő érzéki világból merítem, hanem az Istenben létező örök ideákból, amelyeket a már említett isteni megvilágosítás, „illuminatio” útján ismerünk meg. Az „illuminatio” módját és mibenlétét Ágoston nem fejti ki egyértelműen, de számunkra itt most csak annyi a lényeges, hogy eszerint minden igazi; biztos tudásunk, vonatkozzék bár az érzéki valóságra vagy Istenre, „felülről”, *közvetlenül* Istentől származik. így persze elmosódik a határ természetfeletti és természetes, hit és értelem, teológia és filozófia között, noha, mint láttuk, ezek világos megkülönböztetése a kereszténység számára kulcsfontosságú. Ágostonnál nem az értelem önálló tevékenysége alapozza meg a hitet. A kettő viszonyát az „Intellige ut credas, crede ut intelligas” („Érts, hogy higgy, higgy, hogy érts”) formula jellemzi: hit és ész egymást erősítve munkálkodik, egymással kölcsönhatásban juttatják el az embert az igazsághoz.

Ágoston egyébként nemcsak, s talán nem is elsősorban filozófusként, hanem főként a keresztény teológia nagy rendszerezőjeként, számos a keresztény tanítás számára alapvető tétel pontos megfogalmazójaként írta be a nevét az Egyház történetébe. Tanításának egészét itt még csak meg sem kísérelhetjük bemutatni, csupán jelzésszerűen, a teljesség igénye nélkül említünk meg néhány olyan vonást, amelyek közül több vissza fog térni a rá hivatkozó különböző ún. „augusztiniánus” (azaz „ágostoni”) irányzatokban. Ilyen pl. a már említetteken kívül az értelemmel szemben az *akarat* szerepének hangsúlyozása, a léleknek a Szentháromság „képmásaként” való elképzelése (a három személynek az emberi lélekben az emlékezet, az értelem és az akarat felelne meg), valamint a „rationes seminales”, azaz az „észcsírák” tana (amely végső soron a sztoikusoktól származik). Ez utóbbi szerint Isten már a teremtéskor eleve elhelyezte az ősanyagban minden később keletkező dolog „csíra”-szerű ősmintáját, formáját, s ezek aztán maguktól fejlődtek, bontakoztak ki a megfelelő időben.

74

*Turgonyi*, *Filozófia*

*Misztika és platonizmus*

A tulajdonképpeni filozófián kívül a keresztény misztikát is meglehetősen befolyásolta a neoplatonizmus. E téren a fő közvetítő a magát Dionüsziosz Areopagitésznek, Szent Pál apostol tanítványának nevező, ám valójában évszázadokkal későbbi, s ezért a filozófiatörténetben Pszeudo-Dionüszioszként („ál-Dionüszioszként”) nyilvántartott ismeretlen szerző. Teológiájában Istent nemcsak *állításokkal* kívánja jellemezni (tehát leírni, hogy Isten *mi* és *milyen),* hanem ugyanilyen jelentőséget tulajdonít a „negatív teológiának”, amely Istenről csak azt mondja meg, hogy mi *nem* (ahogyan már a neoplatonisták is tették az „Egy” jellemzésekor), ezzel kívánva hangsúlyozni, hogy Isten valódi lényege fogalmi, racionális úton megragadhatatlan. A neoplatonista misztika keresztény átvétele egyébként nem járt minden nehézség nélkül. A plótinoszi szemlélet szerint a misztikus Isten-élmény különbözik mind az érzékeléstől, mind az értelmi belátástól, mert ezek esetében megmarad a megismerés alanyának és tárgyának egymástól való különbsége, míg a misztikus egyesülésben a kettő tökéletesen egybeolvad. Mármost ez egy panteista rendszerben (ahol az *egyetlen* valódi létező az „Egy”, azaz Isten, s minden egyéb csak Istennek tőle valóságosan nem különböző „emanációja”) nem jelent problémát: a lélek voltaképpen visszatér oda, ahonnan vétetett, kiszakad — ha csupán átmenetileg is — a „megosztottságot”,^ „sokféleséget”, „különbözőséget” képviselő, s így tökéletlen anyagi, tér-időbeli világból. Ám hogyan értelmezhető a misztikus egyesülés a *kereszténységben*? Hiszen e vallás nyomatékosan hangsúlyozza egyfelől Isten és a teremtmények — köztük az *ember* — radikális *különbségét,* másfelől lélek és test *egységét,* tehát a testet és általában az ember evilági vonatkozásait, téridőbeliségét, a „sokféleség” világában való ténykedését nem „levetkőzendő” tökéletlenségnek tartja, nem beszélve arról, hogy az Isten megismerésére való eljutás természetes útjának a éppen a teremtett dolgok tanulmányozását (s ennek alapján a Teremtőre következtetést) tekinti, valamint lényegesnek ítéli az e tér-időbeli érzéki világban folytatott emberi tevékenységet is, és nem kívánja meg mindezek „megkerülését,” az Isten-ember kapcsolat „rövidre zárását”! A keresztény teológia ugyan a racionális Isten-ismeret mellett elismeri a misztikus tapasztalat létjogosultságát is, ám az utóbbi pontos mibenlétét nem sikerült igazán megnyugtatóan tisztázni, s aligha véletlen, hogy a kereszténység története során gyakran felmerül a misztikusokkal szemben a vád, hogy eltűntetik a transzcendencia és az immanencia különbségét, panteista jellegű tételeket vallanak stb. Még a legnagyobb misztikusok is hajlamosak lehetnek erre. Á többnyire csak „Eckhart mesterként” emlegetett német Eckhart von Hochheim (kb. 12601328) pl. kijelenti: „Ha nem lennék én, Isten sem lenne.”

*A skolasztika kezdetei. Túlzó realizmus és nominalizmus Viták a filozófiai érvelés létjogosultságáról, az értelem szerepéről*

A platonizmus nemcsak a patrisztikát befolyásolta erőteljesen, hanem eleinte az ezt felváltó skolasztikát is (ennek neve a latin „schola”, „iskola” szóból származik). Első jelentős alakja, az ír származású, Párizsban működő Johannes Scotus Eriugena (800-877) olyannyira újplatonista hatás alatt állott, hogy még panteizmussal is megvádolták. Ugyancsak ellenkezett a keresztény tanítással — egyebek között — az a nézete, amely szerint az ember csak a bűnbeesés óta, mintegy ennek büntetéseképpen rendelkezik anyagi testtel. Platóni szellemben az ideákat valóságosabbaknak tekintette „másolataiknál”, az anyagi dolgoknál, tehát „túlzó realista” álláspontra helyezkedett, mint szinte mindenki a középkor első felében. A nominalizmus a XI. században bukkant fel ismét, első jelentős képviselője a francia Roscellinus (1050-1120) volt. A két (helyesebben, a „mérsékelt realizmust” is beleszámítva három) irányzat középkori küzdelmét a filozófiatörténet „univerzália-vita” néven szokta emlegetni, a latin „universalia” azaz „egyetemesek” (ti. egyetemes, általános fogalmak) szó alapján.

Ám nemcsak az általános fogalmakról folyt filozófiai vita, hanem sokan magának a filozófiának á létjogosultságát vonták kétségbe, veszélyesnek vagy legalább is fölöslegesnek ítélték a hitigazságok szempontjából. Ennek oka az volt, hogy még nem tisztázták egészen pontosan a

75

*Turgonyi, Filozófia*

természetfeletti és a természetes viszonyát, s ezzel összefüggésben az sem volt világos, mekkora önállóság illeti meg az értelmet és a filozófiát a hittel és a teológiával szemben. Damiani Szent Péter (1007-1072) szerint Isten számára érvénytelenek a logikai elvek, a filozófia szükségtelen a hit megalapozására. Támadta a „dialektikusokat” (ahogyan a filozófusokat ekkoriban nevezték).

A hit mellett azonban hamarosan annak értelmi megerősítése is polgárjogot nyert. E célból dolgozta ki Szent Anzelm (1033-1109), az angliai Canterbury olasz származású érseke azt a gondolatmenetet, amelyet az utókor „ontológiai istenérvnek” nevezett el. Eszerint Isten olyan lény, akinél nagyobb nem gondolható el. Ám ez esetben valóságosan is léteznie kell, mert ha nem így volna, akkor az, ami valóságosan is létezik, „nagyobb”, azaz tökéletesebb lenne nála, mert elgondolható is és valóságos is volna, tehát akkor Isten (azaz az elgondolható legnagyobb lény) nem lenne az elgondolható legnagyobb lény, ami ellentmondásos. Ezt az érvelést (amelyet később a tomizmus sem tartott önmagában kielégítőnek) ma sokan nem tekintik valódi értelemben vett istenérvnek, amely alkalmas lenne bármely nem-hívő meggyőzésére. Rámutatnak, hogy voltaképpen már előfeltételezi a hitet, Isten fogalmának meglétét stb., s mindezt „utólag” igyekszik racionális érveléssel is alátámasztani. Feltehetőleg maga Anzelm sem akart ennél többet, hiszen egész gondolkodásának kiindulópontját a „credo ut intelligam” („hiszek, hogy értsek”) elv képezi.

Ez az elv a visszájára fordult a francia Pierre Abélard (1079-1142) munkásságában, aki a racionális érvelést még olyan, a teológia által értelemfelettinek nyilvánított hittitkok megmagyarázására is fel akarta használni, mint pl. a Szentháromság dogmája. Ezzel persze erősítette a filozófia relatív önállósága ellen tiltakozók pozícióit, s nem véletlen, hogy számos támadás érte, így pl. Clairvaux-i Szent Bernátnak (1091-1153), a misztika kiemelkedő képviselőjének részéről. Abélard bekapcsolódott az univerzália-vitába is, az arisztotelészi állásponthoz közelítő nézeteket képviselve.

Ám a XII. században a többség még a túlzó realizmus mellett állt. Ennek, és általánosságban a platonizmusnak egyik legjelentősebb központja a franciaországi chartres-i iskola volt, ahol Platón *Timaioszát* tankönyvként használták, s ennek alapján próbálták értelmezni a teremtést.

*Az arisztotelizmus nyugati újrafelfedezése. Aquinói Szent Tamás*

Arisztotelész igazi újrafelfedezése csak a XIII. században következett be. Az 1. fejezetben már utaltunk arra, hogy milyen szerepet játszottak ebben az arabok. Hozzá kell tennünk ehhez, hogy általuk nemcsak magukat az arisztotelészi műveket ismerték meg a nyugatiak, hanem számos ezekhez fűzött kommentárt is. Arisztotelész mohamedán értelmezői és felhasználói közül Avicenna (980-1037, arabul Ibn Szina) és különösen Averroés (1126-1198, arabul Ibn Rosd) nevét kell megemlítenünk. E kommentátorok azonban neoplatonista szellemben értelmezték és fejlesztették tovább Arisztotelészt, akinek életművét tehát kettős értelemben kellett a kereszténységnek „lefordítania”: nemcsak a nyelvi értelemben vett fordítás volt a feladat, hanem a platonista értelmezésektől való megtisztítás, az eredeti, hiteles arisztotelészi \*

\* Averroés a többi között tagadta az egyéni lélek halhatatlanságát és a világ időbeni kezdetét (noha elismerte a teremtés tényét, amelyet tehát Istentől való örökös létbeni függésként értelmezett). — Mindez nemcsak a keresztény tanításnak, hanem az iszlámnak is ellentmondott. Averroés e nehézséget úgy kívánta áthidalni, hogy megkülönböztette a Korán szó szerinti, „átlagemberekhez” szóló értelmét és a mélyebb, csak a filozófusok előtt feltáruló értelmet. E különbségtétel továbbfejlesztéséből és átértelmezéséből született meg Averroés nyugati követőinél a „kettős igazság” alább tárgyalandó elmélete.

76

*Turgonyi, Filozófia*

gondolat rekonstruálása is. Az ezt elvégző Aquinói Szent Tamás pontosan tudta, hogy melyik Arisztotelész-értelmezés felel meg a kereszténység szellemének, nem lehet tehát az Arisztotelész-reneszánszot arra a közhelyszerű megállapításra leegyszerűsíteni, hogy a tomizmus a maga filozófiáját „az araboknak köszönheti”.

A legnagyobb görög bölcselőt persze nem fogadta el azonnal és zökkenőmentesen a keresztény világ. Eleinte bizonyos gyanakvással szemlélték, nem utolsósorban azért, mert őrá is hivatkozott a kereszténységgel összeegyeztethetetlen tanokat hirdető *averroizmus.* Ez a XIII. században keletkezett nyugat-európai irányzat a már említett Averroésról kapta a nevét, de legjellegzetesebb tanítása, az ún. kettős igazság (duplex veritas) elmélete az arab gondolkodónál még nem szerepel. E tétel szerint a filozófia és a teológia igazságai függetlenek egymástól.

Ami igaz a filozófia szerint, lehet hamis a teológiában és viszont. (Pl. a világ teremtett volta vagy az egyéni lélek halhatatlansága filozófiailag hamis, teológiailag igaz.) Az averroisták *egyszerre* fogadják el *mindkettőt:* az általuk sem megkérdőjelezett Kinyilatkoztatáson alapuló teológiai igazságot és a számukra feltétlen tekintélyt jelentő — de neoplatonista módon értelmezett „isteni Arisztotelész” megalkotta, kész, lezárt, tökéletes rendszernek tekintett filozófia igazságát. (A XIII. századi averroisták egyszerűen „tudomásul veszik” ezt az ellentmondást, későbbi utódaik viszont azzal fogják magyarázni, hogy Isten felette áll a logikának, s képes lehetővé tenni egymásnak ellentmondó állítások egyidejű igazságát.)

Érthető, hogy mindez nem volt különösebben bizalomgerjesztő a korabeli egyházi közvélemény számára. Ám olyanok is akadtak, akik nem tekintették ugyan tévedhetetlennek Arisztotelészt (tehát mertek változtatni rajta ott, ahol ezt akár a keresztény hit, akár egyszerűen az emberi értelem megkívánta), de felismerték, mekkora lehetőségek rejlenek a görög filozófus rendszerében a kereszténység számára: módot ad az emberi természet pontos meghatározására, s így a teológiában kulcsfontosságú természetfeletti-fogalom jobb megértésére, a világ relatív öntörvényűségének; Istentől való radikális *különbségének* aláhúzására (a dolgok nem egyszerűen az — Isten elméjében létező — ideák „árnyai”, mint sokan platóni szellemben állították, hanem önálló szubsztanciák, saját belső lényeggel, ebből fakadó oksági viszonyokkal; az ember is *ennek* a világnak a része, *önállóan* képes benne az érzéki tapasztalat s az ezt feldolgozó gondolkodás révén tájékozódni és igaz ismeretekre szert tenni, nem szorul *közvetlenül* „belülről” ill. „felülről” származó segítségre, mint a platóni „anamnészisz” vagy az ágostoni „illuminatio” esetében; *először* a világgal találkozik, s csak ebből következtet Isten létezésére stb.). Az első jelentős lépéseket Arisztotelésznek a kereszténység szolgálatában történő felhasználására a német Nagy Szent Albert (1193?-1280) tette, de a döntő fordulatot tanítványa, a legnagyobb keresztény gondolkodó, az olasz Aquinói Szent Tamás (1225-1274) hajtotta végre. (Mindketten a nem sokkal korábban alakult dominikánus rend tagjai voltak.) A Tamás által megalapozott és róla elnevezett *tomizmus* ma is a katolikus Egyház uralkodó filozófiája.

A tomizmus átveszi, kreatívan alkalmazza és továbbfejleszti a legfontosabb arisztotelészi fogalmakat (aktus, potencia, forma, anyag stb.), a görög bölcselő „mérsékelt realizmusát”, ismeretelméletét. Keresztény tartalommal tölti meg az arisztotelészi erénytant és a társadalom mint szerves egész célját képező közjó fogalmát, részletesen kidolgozza a természettörvény és a természetjog Arisztotelésznél még csak csírájában meglévő elméletét stb. Tamás filozófiájának részletes bemutatására nincs módunk. Ha egészen tömören akarjuk jellemezni, akkor mindenekelőtt az értelem és a filozófia rangjának elismerését kell kiemelnünk. A tomizmus tisztázza pontosan fogalmilag, azt a viszonyt, amely hit és értelem, teológia és filozófia ill. általános-

Ennek az ún. latin averroizmusnak Brabanti Siger (1235-1284?) a legismertebb képviselője.

77

*Turgonyiy Filozófia*

Ságban természetfeletti és természetes között fennáll, s amelyet fejezetünk első felében bemutattunk. (így határolódik el végre világosan egymástól a saját oksági összefüggésekkel, lényegi szerkezettel bíró immanens világ és az ezt „kívülről”, a dolgok természetét épségben hagyva, sőt ezen „keresztül” mozgató transzcendens Isten.) Az emberi értelem képes Isten létezésének bizonyítására is. Tamás nem tartja kielégítőnek a Szent Anzelm által kidolgozott istenérvet, szerinte Istent nem *fogalmából,* hanem a világban tapasztalható hatásaiból lehet és kell bizonyítani.

Erre szolgál Tamás híres „öt útja”. Az első szerint mindent, ami mozog, valami más mozgat, s ezt megint csak valami más, és így tovább; ám kell lennie egy *első mozgatónak,* amely már mozdulatlan (tehát maga nem szorul rajta kívüli mozgatóra), s amely az összes többi mozgató mozgásának végső forrása; hiába mennénk ugyanis a más által mozgatott mozgatók sorában a végtelenbe, a sor *egészének* mozgására, ennek a tagok által egymásnak átadott mozgásnak a *keletkezésére* nem adnánk magyarázatot. A második út érvelése azon alapul, hogy minden létező létének rajta kívüli *oka* van, de, akárcsak a mozgás esetében, itt sem lehet a végtelenbe menni, s kell lennie egy *első oknak,* amely már magában bírja létének magyarázatát. A harmadik ok a tapasztalati világ létezőinek *esetlegességéből* indul ki: tudnak lenni is, nem lenni is; ám ami tud lenni is, nem lenni is, az valamikor nem volt, s létrejöttét valami rajta kívülinek köszönheti, ami viszont már *szükségszerű* mert ha nem az volna, hanem szintén tudna nem lenni is, lenni is, akkor ennek esetében is fel kellene tételezni egy rajta kívülit, s így megint csak a végtelen sorhoz jutnánk, amely csupa esetleges létezőből állna; s ha e sor minden tagja esetleges, akkor a sor egésze is csak esetleges lehet, s nem magyarázza meg önnön létezését: az egész is tud akár lenni, akár nem lenni. A negyedik út abból indul ki, hogy a létezőkről különböző mértékben állítjuk a tökéletességet, kell tehát lennie valaminek, amihez mindezeket viszonyítjuk, s ami a *legtökéletesebb.* Az ötödik út érvelése arra hivatkozik, hogy a világban az értelem nélküli létezők célszerűen működnek, kell tehát léteznie egy felsőbb értelemnek, amely célra irányítja őket. (Természetesen Tamás mindezt jóval részletesebben fejti ki. Itt azonban csupán e puszta felsorolásra szorítkozhatunk.)

*Az ágostoni irányzat*

A tomizmus korántsem lett azonnal a legtekintélyesebb irányzat. Nemcsak az averroistákkal kellett megküzdenie, hanem a filozófiának kisebb szerepet szánó, s Arisztotelésszel szemben az *ágostoni* hagyományokra hivatkozó gondolkodókkal is, pl. az olasz ferences szerzetessel, Szent Bonaventurával (1221-1274), aki egyébként Tamás barátja volt, de az elmélet terén élesen szemben állt vele.

Az ágostonos irányzat sorsa egyébként párhuzamba állítható a platóni Akadémiáéval. Láttuk, hogy a platonizmus annyira „elvágja” az embert az anyagi világtól, annyira bizonytalannak tekinti az érzéki tapasztalatot, hogy az emberi tudást szinte teljesen a „felülről”, az ideák közvetlen szemléletéből eredő ismeretektől teszi függővé, s ha ezt a közvetlen utat valami okból megszüntetjük, máris eljutottunk a legteljesebb szkepszishez, az eredetileg *abszolúte biztos* tudást ígérő platonizmus tehát „átcsap” önnön ellentétébe. Nos, az ágostoni szemlélet is magában hordozza saját ellentétének lehetőségét: a közvetlen és biztos ismeret helyett a szkepszist, hiszen az emberi tudás itt teljesen az isteni „illuminatio”-nak kiszolgáltatott, s ha ennek meglétét valami okból nem feltételezzük többé, akkor nincs semmiféle általános érvényű és szükségszerű tudásunk, s itt állunk tanácstalanul, szemben a most már egyedül adott érzéki tapasztalat által közvetített ismeretekkel, amelyek nem képesek túllépni az egyedi, konkrét dolgokon, jelenségeken, azaz eljutottunk a nominalizmushoz. Aligha véletlen, hogy a XIV. században újjászülető és végül szkepticizmusra vezető nominalizmus alapjait ugyanabban az

78

*Turgonyi, Filozófia*

oxfordi ferences iskolában rakják le, amely a XIII, század végéig az ágostoni hagyomány egyik legjelentősebb fenntartója,

*A nominalizmus újjáéledése*

Mit is tanít a középkor végének nominalizmusa? Lényegében levonja mindazon logikus következtetéseket, amelyek abból a tételből adódnak, miszerint általános fogalmainknak a valóságban nem felel meg semmi, azaz csak konkrét, egyedi dolgok léteznek, közös, lényegi vonások, valóságos általános mozzanatok nélkül. Ha ez így van, nem is mondhatunk többé semmi olyat, ami „túllép” az egyedi, konkrét dolgon. Nem állíthatjuk, hogy „Szókratész ember”, csupán azt, hogy „Szókratész Szókratész”, hiszen az a valami, az az általános lényegi mozzanat, ami őt emberré tenné, puszta fikció, valóságosan nem létezik, tehát a konkrét dolog „mibenlétéről” semmit sem mondhatunk. De ugyanígy elvész az okság elve is, hiszen csakis konkrét dolgok vagy jelenségek *egymásutániságát* tapasztaljuk közvetlenül. Hiába tapasztalom n-szer, hogy A-ra B következik, a valóságban *csak* ez az n számú konkrét eset létezik, s nincs jogom belőle azt az *általános* szabályt elvonatkoztatni, hogy A oka B-nek.

Míg a XIV. századi nominalizmus első jelentős figurája, az angol ferences szerzetes William Occam (vagy Ockham) (kb. 1300-1349) még csak a szubsztanciák *mibenlétével* és az *oksággal* kapcsolatban fejezte ki kételyeit, követői közül többen a szubsztanciák és általában a külvilág létére is kiterjesztették a szkepszist, mondván, hogy a tapasztalatunkban adott egyedi jelenségekből nem következtethetünk arra, hogy „mögöttük” általunk közvetlenül nem érzékelt „hordozók” állnak. A francia Nicolas d'Autrecourt (t 1350 után) szerint egyedül saját lelkünk létezése bizonyos. A nominalisták körében így érthető módon általánossá lesz a meggyőződés, hogy Isten létezése sem bizonyítható, hiszen erre éppen a valóságosnak tekintett szubsztanciák mozgásából, oksági összefüggéseiből, általános törvényszerűségeiből kellene következtetni, ahogy a tomizmus teszi, ám mindezeknek kétségessé vált a puszta létezésük is. Ha van is a külvilág, már nem rendezett, saját lényegi struktúrával bíró egész, hanem egyedi érzéki jelenségek rendetlen, kusza halmaza. A létezőknek nincs többé lényegi *természetük,* így az embernek sem, amiből persze a régi értelemben vett *természettörvény* (azaz az ember valóságos, általános, értelmi úton megállapítható természetéből következő objektív érvényű erkölcsi törvény) eltűnése is következik. Az, hogy mindez *gyakorlatilag* nem vezet antik vagy modern értelemben vett szkepticizmushoz és ezzel összefüggésben teljes erkölcsi relativizmushoz, annak köszönhető, hogy a háttérbe szorult metafizika és a természetes értelem helyét rögtön betölti a teológia és a Kinyilatkoztatás: a nominalisták *hisznek* Istenben, s *ezért* elhiszik azt is, hogy van külvilág, s annak van valamiféle rendje. E rend azonban többek szerint már nem relatíve önálló, s nem csupán *egészében* függ a Teremtőtől, hanem minden részletében *közvetlen* isteni beavatkozásra szorul. A francia Pierre d'Ailly (1350-1411) úgy véli: ha mi A eseményt B okának tarjuk, ez nem azon alapul, hogy A ténylegesen B előidézője; valójában maga Isten „nyúl bele” az evilági eseményekbe, ő maga hozza létre közvetlenül B-t, azaz bizonyos értelemben valóban igaz, hogy A oka B-nek, ez azonban nem az evilági dolgok belső természetéből, A és B lényegi összefüggéséből következik, hanem Isten esetleges, önkényes rendelkezéséből. (A nominalizmus e tétellel megelőlegezi a XVII. századi *okkazionalizmus* tanítását.) Ugyancsak közvetlen, s a dolgok természetével összefüggésben nem álló, önkényes isteni rendeléssel magyarázza a már említett Occam az erkölcsi törvényt. Nézete szerint Isten megtehette volna, hogy nem a jelenleg érvényes erkölcsi normákat írja elő, hanem pl. a gyilkosságot, a lopást, a hazugságot teszi kötelezővé. Az erkölcsi törvény forrása nem a dolgok természetével számoló isteni *értelem,* hanem Isten teljesen önkényes *akarata.*

79

*Turgonyi, Filozófia*

E felfogást a latin „voluntas”, „akarat” szó nyomán *voluntarizmusnak* nevezzük. A voluntarizmus nemcsak az *isteni* akarat szerepének túlhangsúlyozását jelentheti, hanem az *emberi* akaratét is. Ez így van magában az occami elméletben is, ami teljesen érthető, hiszen ha sem Isten létezése nem bizonyítható, sem az erkölcsi törvény nem vezethető le *értelmi* úton, akkor az ember magatartásában merőben „irracionális” akarati döntésekre van kárhoztatva: *Akar* hinni, és azután *akarja* teljesíteni Isten parancsait, anélkül, hogy mindezek helyességét ésszel előzetesen belátta volna. A voluntarizmussal már a nominalizmus előtt is találkozunk, első neves képviselője a kifejezetten az ágostoni hagyományt követő, egyébként Occamhoz hasonlóan Oxfordban tanult skót ferences, Johannes Duns Scotus\* \* (1266?-1308), de e felfogás csírái már magánál Ágostonnál is megvannak.

Istenre való tekintettel, Neki engedelmeskedvén, Benne hívén elfogadjuk tehát, hogy van valamiféle szerkezete és rendje az anyagi világnak, de ez a rend már *nem sajátja* e világnak, *kizárólag* Istentől függ, Isten „vetíti bele” az önmagában semleges, közömbös, strukturálatlan és zavaros jelenséghalmazba. Nem „saját jogunkon”, emberi mivoltunknál, a *saját* világunkban önállóan tájékozódni képes értelmünk erejénél fogva ismerjük a rajtunk kívüli valóságot, hanem csakis Istenen „keresztül”.

Mindez szöges ellentéte a tomista felfogásnak: míg Szent Tamás és követői (s lényegében a hiteles katolikus felfogás) szerint a *világ* értelmes rendjéből és létezéséből következtetünk *Isten* létezésére és értelmes voltára, addig a nominalizmusban *Isten* (méghozzá egy „szeszélyes”, nem értelme, hanem önkényes akarata által vezérelt, „voluntarista” Isten) létezéséből következtetünk a világ puszta létezésére, vagy legalább is rendjére. Ráadásul a következtetés megalapozásának ereje is megváltozik. A tomizmusban bizonyossággal *tudjuk*, hogy a világ és rendje, logikus szerkezete létezik és megismerhető, s e tudást továbbgondolva azt is tudjuk, hogy van Isten, s a hit *csak ezután* következik (ti. a hit a természetes értelem számára nem, vagy csak nehezen hozzáférhető tételekben, amelyeket egy olyan Istennek hiszünk el, akinek *létezésében* bizonyosak vagyunk). A nominalizmusban *hisszük,* de *nem tudjuk,* hogy van Isten, s ebből az eleve bizonytalan állításból következtetünk a világ rendjére, amely tehát kétszeresen bizonytalan lesz: *hisszük,* hogy vannak lényegi tulajdonságok, oksági összefüggések, kötelező erkölcsi normák stb., de mindezt nem értelmünkkel állapítottuk meg, hanem csakis Isten tekintélye alapján fogadtuk el. Ha a Benne való hit elvész, itt állunk, szemben egy megismerhetetlen, rejtélyes jelenséghalmazzal; csupa értékközömbös ténnyel, megismerésbeli támpontok és erkölcsi irányelvek, fogódzók nélkül, egyetlen biztos pontként saját *énünk* tudatát birtokolva, azaz elérkeztünk a modern embert jellemző szituációhoz.

Abban is hasonlít a nominalista szemlélet korunkéhoz, hogy az általános és szükségszerű érvényű tudással szembeni szkepszishez (amelyet nem *filozófiailag,* hanem csak *teológiailag,* „irracionális” hittel lehet meghaladni) nagyfokú *természettudományos* érdeklődés társul. A nominalisták között kiváló fizikusokat találunk, akik nagy súlyt helyeznek a tapasztalatra, a megfigyelésre, a kísérletezésre, s számos alapvető fontosságú (nem egyszer az újkori tudományos eredményeket megelőlegező) felfedezést tesznek, csak éppen vonakodnak elismerni, hogy az így megállapított törvényszerűségekből *valóságosan létező* szubsztanciákra és oksági viszonyokra, a világ *objektíve adott* szerkezetére lehetne következtetni.

* Róla nevezték el a ferences rend tagjai körében igen népszerűvé vált skotizmust.

\* így pl. a francia Jean Buridan (kb. 1300-1358) „megsejti” a tehetetlenségi elvet, honfitársa, Nicole Oresme (t 1382) pedig már jóval a heliocentrikus világkép kopernikuszi megfogalmazása előtt azt állítja, hogy a Föld kering a Nap körül.

*Turgonyi, Filozófia*

*Az augusztinizmus, a nominalizmus és az újkori filozófia érintkezési pontjai*

Az ágostoni és a nominalista szemlélet közös vonása, hogy az *első* „biztos pont” önmagam számára *én* vagyok, s innen a külvilág felé, ha *valódi* ismereteket akarok szerezni róla, *csak Istenen keresztül* vezet az út. Igaz, ennek az ismeretnek a forrása a nominalizmusban egyértelműen a *hit,* a filozófiával határozottan szembeállított teológia, mert a filozófia alkalmatlan az egyedi jelenségeken túllépő ismeretek adására, míg Ágostonnál az általános, szükségszerű tudást lényegében egy *filozófiai* elmélet (nevezetesen a módosított formában alkalmazott platóni ideatan) szolgáltatja. Ám láttuk, hogy Ágoston és követői még nem tesznek határozott különbséget teológia és filozófia között, ezért az „illuminatio” elmélete akár teológiainak is tekinthető (így is fogja fel pl. az augusztinizmus egyik jelentős képviselője, a Bonaventuratanítvány Aquaspartai Máté [1235-1302]), s akkor már kevésbé tér el egymástól a két felfogás; a nominalizmus ugyan egyértelműbben képviseli a fideizmust, de erre az augusztinizmus is kezdettől hajlamos. Az univerzálék kérdésében ugyan homlokegyenest ellenkezik a két szemlélet, hiszen a nominalisták szerint az általános fogalom csak „a dolog után” („post rém”) van, tehát pusztán utólagos gondolati konstrukció, a dolgokban rejlő valóságos alap nélkül, míg az ágostoni-platóni „túlzó realizmus” úgy véli, hogy az általános fogalom által kifejezett objektív lényeg, idea „a dolog előtt” („ante rém”), a dologtól *elkülönülten,* tőle *függetlenül* létezik, sőt *csak* így létezik *igazán* (olyannyira független, hogy nincs is szüksége az érzéki létezőkre, amelyek valamely általános vonását jelölné; a már említett Aquaspartai Máté szerint akkor is valódi tudást szerezhetnénk az ideákból, ha az érzéki dolgok — az ideák „másolatai” — nem is léteznének). Mindkét felfogásra jellemző azonban, hogy „kiüresítik” *magukat a dolgokat,* egyik sem ismeri el, hogy az univerzále „a dologban” („in re”) lenne, mint annak valóságos, de tőle elkülönülten nem létező vonása (ahogyan az arisztotelészi-tamási „mérsékelt realizmus” vallja); az érzéki világ mindkét esetben *belső* lényegi vonásokat és összefüggéseket nélkülöző, bizonytalan körvonalú, strukturálatlan, folytonosan változó egyedi dolgokból és jelenségekből áll.

A nominalizmus már mintegy „csírájában” tartalmazza szinte az összes lényeges vonást, amely elvezet majd a filozófiatörténet újkori „végeredményéhez”: a metafizika megszüntetéséhez, s így bizonyos értelemben magának a filozófiának a felszámolásához. Nem véletlen, hogy az erős nominalista hagyományokkal rendelkező Angliában fog megszületni az újkorban az egyetlen ismeretforrásnak a közvetlen tapasztalatot tartó *empirizmus,* amelyből azután kialakul (s a XIX. században meghatározóvá lesz) a tudományt a tapasztalati tényekre korlátozó, a metafizikai kérdéseket csak „hittel” eldönthetőnek nyilvánító, az abszolút érvényű, minden egyes ember számára ugyanúgy elérhető biztos tudásról lemondó pozitivista szemlélet, azaz lényegében újra a középkori nominalizmus eredményeihez jutunk, csak most már ugyanezek egy *szekularizált* társadalom *teljes* közvéleményét befolyásolják, míg a XIV. századi nominalista szkepszis még a filozófia és a teológia „belügye” marad, a szélesebb tömegek egységes világnézete ekkor még érintetlen.

Az empirizmus kortársa és legfőbb riválisa, a racionalizmus megpróbálja valami módon megmenteni az egyetemes érvényű, objektív tudást, ám ennek alapját nem a tapasztalatból megismert és gondolatilag feldolgozott anyagi valóságban — mint *minden* ember tudásának közös mércéjében — keresi (ahogyan a tomizmus), hanem e világon „kívül”, Istenben, aki itt is az „összekötő kapocs” szerepét játssza az egyes én-ek és a külvilág között, akárcsak a platóni-ágostoni felfogásban és a nominalizmusban. A racionalizmus, mint látni fogjuk, bizonyos tekintetben *mindkét* irányzat folytatójának tekinthető: az előbbiből a *közvetlenül* „felülről” származó *biztos* tudás gondolatát veszi át, ugyanakkor találkozunk benne a szélsőséges voluntarizmussal és az okkazionalizmussal is, amelyeket az imént a XIV. századi nominalizmus

81

*Turgonyi, Filozófia*

kapcsán említettünk. Mindkettőtől különbözik azonban abban, hogy egyértelműen elhatárolódik a fideizmustól: Istenben, akin az egész rendszer áll vagy bukik (hiszen egyedül ő biztosítja az egyes egyének tudásának objektivitását, gondolkodásuknak egymással és a világgal való összehangoltságát), nem egyszerűen *hisz,* hanem *bizonyíthatónak* tartja létezését. Az irányzat alapítója, Descartes az anzelmi istenérvet eleveníti fel, ám már nem a „Credo ut intelligam” elv alapján, hanem *önmagában* is megálló, a hit meglétét nem előfeltételező bizonyítási módnak tekintve. Mindez azonban már az újkori filozófia történetéhez tartozik.

# A metafizika sorsa az újkorban

### A reneszánsz és a platonizmus

Mielőtt a korai újkor két nagy irányzatáról, a racionalizmusról és az empirizmusról beszélnénk, röviden szót kell ejtenünk közvetlen időbeli előzményükről, a nominalizmussal egyidőben kibontakozó *reneszánszról* (amely kifejezéssel általában az 1300 és 1600 közötti korszakot szokták jelölni).

A reneszánszot filozófiai szempontból gyakran úgy jellemzik, mint a platonizmus újjászületését, a középkorban uralkodó arisztotelizmussal szembeni felelevenítését: Ez némiképp leegyszerűsítése a valóságnak. A platonizmus mellett számos más ókori rendszert is újra felfedeznek és folytatni próbálnak.

így eleveníti fel a francia Montaigne (1533-1592) és Charron (15411603) a szkepticizmust, a németalföldi Justus Lipsius (1547-1606) a sztoicizmust, az olasz Lorenzo Valla (1407-1457) az epikureizmust. Sőt, Arisztotelészt sem mellőzik, hiszen a tanait a kereszténységgel összeegyeztető tomizmus éppen a reneszánsz századaiban kezd az Egyház hivatalos filozófiájává válni (Tamás a maga korában még távolról sem általánosan elismert tekintély; némely tételét sokan egyenesen eretnekséggel vádolják. Csak 1323-ban avatják szentté.) De jelen van egy másik arisztotelizmus is, amely a Kr. u. II. században élt Aphrodisziaszi Alexandrosz Arisztotelészértelmezésére támaszkodik, tagadva az egyéni lélek halhatatlanságát. Fő képviselője az olasz Pietro Pomponazzi (1462-1524), aki egyébként az „averroista” kettős igazság tanát is hirdeti.

Mindamellett tény, hogy a legnépszerűbb ókori iskola a platonizmus, nem is annyira eredeti, platóni formájában, hanem az ókori neoplatonizmus „szűrőjén” át tekintve, ennek minden velejárójával, beleértve a mágia, az asztrológia, az alkímia, az okkultizmus iránti fokozott érdeklődést és a panteizmusra való hajlamot is.

Az újplatonizmus központja a firenzei Akadémia, legismertebb alakjai Marsiglio Ficino (1433-1499) és Pico della Mirandola (1463-1494). A firenzei újplatonizmus egyik fő jellegzetessége a törekvés egy „egyetemes vallás” létrehozására, amely a platóni filozófián alapulna, de egyben az összes történetileg kialakult különböző vallás legfontosabb, egymással összeegyeztethető elemeit tartalmazná, s mintegy a vallás „ideáját”, azaz, a platóni „túlzó realizmus” jegyében, az egyes konkrét vallásoktól függetlenül létező Vallást, a vallást „mint olyat” jelentené. Természetesen így már nem a keresztény Kinyilatkoztatás, hanem a filozófia, az ész a legfőbb mérce (noha „észen” persze még nem a modern racionalista észt kell érteni, hiszen, mint utaltunk rá, a kor tudósai rajonganak az okkultizmusért, a „titkos tudományokért” is), s így bizonyos értelemben ez a törekvés a felvilágosodás-kori deizmus előfutárának tekinthető.

A „sokféleség”, az egymástól különböző, gyakran ellentétes dolgok valamilyen „egységbe” foglalása, végső közös alapra való visszavezetése nemcsak az egyes vallások „világvallássá” való egyesítésére irányuló törekvésben mutatkozik meg, hanem egy valláson, a kereszténységen belül is: a szintén erős platonista hatás alatt álló német Nicolaus Cusanus (1401-1464) gondolkodásában Isten „az ellentétek egybeesése”, Akiben *minden* azonos, amit mi a magunk világában különbözőnek vagy ellentétesnek látunk; egyfajta „szuper-idea”, amely *minden* dolog ősképe egyszerre (ezért kell tartalmaznia, nála még mint azonosakat, a *számunkra* már egymástól eltérő dolgokat). Cusanust e gondolatai miatt sokan a klasszikus német filozófia egyik távoli ősének tartják. Rendszere egyébként a panteizmus határát súrolja, de nem lépi át: Isten nem azonos a világgal, csak annak ősképe, vagy, másként fogalmazva, a világ dolgai Isten tökéletlen „másolatai”, tehát különböznek Tőle. A Cusanusra mint legfőbb tekintélyre hivatkozó Giordano Brúnó (1548-1600) viszont már valóban panteista: nála Isten azonos a természettel: az univerzum egyetlen hatalmas, a „világlélektől” áthatott és mozgatott élőlény.

### A modern gondolkodás bizonyos jellegzetességeinek felbukkanása a reneszánszban

Noha a reneszánsz világszemléletére még a létezőkben rejlő lényegek, formák, minőségek arisztotelészi-tomista gazdagsága a jellemző (hiszen maga a platóni ideatan is, mint láttuk, éppen a minőségi, lényegi különbségek igazolására jött létre az ókorban, Arisztotelésznek már csupán „le kellett hoznia a földre” az ideákat, s az anyaggal egységet képező formákká tenni őket), mégis van szerepe a platonizmusnak is abban, hogy az újkort nemsokára jellemző „sivár”, a dolgokat csak *mennyiségi* tulajdonságaikkal leíró világkép kialakul. <<<(((ez absztrakciós technika, amely feltételezi a mennyiségi tulajdonságokban való leírás által ”figyelembe vett-veendő” konkrétumok tárházát. listáját, adatállományát. -FÁ)))>>> A platonizmus ugyanis, mint már utaltunk rá, a tudományok között kitüntetett helyet biztosít a *matematikának*, hiszen ez az érzéki tapasztalattól független, közvetlen bizonyossággal belátható, teljesen evidens tételeket szolgáltat. <<<(((lásd Szabó Árpádnál a matematika tudományos mivoltának előfeltételeként a tapasztalattól való elszakadását. -FÁ)))>>> Mármost az újkori tudomány egyik fő sajátossága, a kísérleti módszer mellett, éppen a *számszerűleg* kifejezhető összefüggések megragadására való törekvés, sőt oda jutnak, hogy végül *csak* a dolgok mérhető tulajdonságait, kiterjedését és mozgását fogják valóságosaknak elismerni. <<<(((**a modern korban a „vulgarizmus” egyik jele, hogy éppen a matematika és a mérhető mennyiségek közti elvi különbséget nem tartja számon.** -FÁ)))>>> (E szemléletnek természetesen vannak más fontos antik előzményei is, így pl. az újkorban a francia Gassendi (1592-1655) által felelevenített epikuroszi *atomelmélet.)* Ez persze már szöges ellentéte Platónnak, hiszen nála a matematikai viszonyok nem az *anyagi* dolgok mozzanataiként valóságosak, hanem éppen az anyagi dolgokkal *szemben* képeznek magasabbrendű valóságot, ám a matematikának mint kitüntetett tudománynak újkori gondolata alighanem jelentős részben Platónnak köszönhető. <<<(((kaotikus a megfogalmazás, belegabalyodik egy igen lényeges és végső soron jó kijelentésbe. -FÁ)))>>>

A matematika újkori népszerűségével is összefüggésbe hozható a modern filozófia egy újabb majdani sajátossága: a „gazdaságos gondolkodásra” való törekvés. <<<(((nagy léptékű ez az újkoriság, mert az ókorinak mondott görögökre is jellemző volt már, ismeretelméleti alapelvnek mondhatnók Arisztotelesz óta, sőt a matematikával bűvészkedő Platón és összes korábbi görög matematikusra. -FÁ)))>>> A gondolkodók szeretnének mindent egy vagy néhány (lehetőleg minél kevesebb) magyarázó elvből, tételből stb. „levezetni”, nagyjából az euklideszi geometria mintájára, ami persze gyakran fog önkényes spekulációkra, a tényéktől való elszakadásra, hibás általánosításokra, redukcionizmusra vezetni. <<<(((az hogy a természettudományok is Euklideszre hivatkoztak, egy viszonylagos problémát jelenített meg, nevezetesen az egzakt természettudomány induktív axiomatikus fogalomkezelési elveinek tisztázatlanságát. Ennek volt köszönhető az alkémia korszaka is. -FÁ)))>>> Ez az egyes tudományok viszonyában is érvényesül majd: mindig az éppen az érdeklődés középpontjában álló tudományokat azonosítják A tudománnyal, s ennek jegyében egyetemesen érvényes, egységes *módszertant* keresnek. <<<(((kanyargós az út, de ez inkább a kutakodás botladozása mint elvi összefüggés. -FÁ)))>>> Az újkor elején a fizika, ezen belül a mechanika lesz a minta, <<<(((miután az induktív axiomatika alapjaira szert tettek, sikeresen alkalmazták. -FÁ)))>>> s persze vele együtt a geometria, <<<(((a klasszikus deduktív axiomatika használója -FÁ)))>>> mint a mechanikusan mozgó testek egyetlen valódi tulajdonságának — kiterjedésének — leírására szolgáló eszköz. Ennek a „gazdaságos gondolkodásnak” az előzménye különben a nominalizmusban is megtalálható: már Occam kijelenti, hogy a magyarázó elveket nem kell „feleslegesen szaporítani’. (Ezt a szabályt nevezik „Occam borotvájának”.) <<<(((ami végső soron megnyilvánult Arisztotelesz elégséges alap elvében is, annak érvényesülése más néven nevezve. -FÁ)))>>>

A modern kor egy újabb jellemzője, az *individualizmus* szintén a reneszánsz idején kezd kibontakozni: ez először egyszerűen csak a létezők, s köztük az ember egyedi ill. egyéni vonásai iránti fokozott *érdeklődést* jelenti, az általános rovására (alighanem ismét szoros összefüggésben a nominalizmussal); ez jól megfigyelhető pl. a művészetben, két tekintetben is:

* egyrészt magukban a műalkotásokban (nemcsak témájukat, hanem szerkesztésmódjukat tekintve is: gondoljunk a perspektíva elvére, amely egy képzeletbeli *egyéni* szemlélőt tételez fel, ennek „szemszögéből” ábrázolja a tárgyat, ő a „középpont”, a rendező elv),
* másrészt a művész *személyének* „érdekessé” válására (míg a középkorban a festő vagy a szobrász csak egy volt a „mesteremberek” közül).

Az alkotói egyéniség másutt, így a filozófiában is előtérbe kerül.

* A középkori gondolkodókat az *igazság* érdekelte, nem akartak „minden áron” *újat* mondani, nem tekintették *öncélnak* — az „eredetiséget”, erősen (de, mint láttuk, korántsem kritikátlanul!) kötődtek a hagyományhoz.
* Az újkorban egyre gyakoribb lesz, hogy egy-egy gondolkodó a „nulláról” kiindulva akar teljesen önálló rendszert felépíteni, nemcsak a filozófiai hagyománytól, hanem a mindennapi tapasztalatoktól, a „józan észtől” is elszakadva.

Nem kis részben ez is hozzájárul azokhoz az egyoldalúságokhoz, rossz általánosításokhoz, amelyekről az „egységes módszer” keresése kapcsán fentebb beszéltünk.

Mindebben persze közrejátszik egy bizonyos „életérzés” is: az egyre bonyolultabb, áttekinthetetlenebb társadalmi folyamatok közepette (amelyek okai is, következményei is mindazon szellemi mozgásoknak, amelyekről itt beszélünk) az egyén egyre inkább „elhagyatottnak” érzi magát, a külvilágot egyre zavarosabbnak és ellenőrizhetetlenebbnek. Lassan saját énje lesz az egyetlen biztos pont a számára. Ebből persze semmiképpen sem szabad azt a következtetést levonni, hogy a „kor” „determinálja” a filozófusokat, s „nem tehetnek” arról, hogy spekulációikban elszakadnak a valóságtól! *Ugyanebben* a korban a *tomizmusnak* is vannak művelői!

### A humanizmus

Nem beszéltünk még a reneszánsszal a köztudatban szorosan összekapcsolódó humanizmus fogalmáról. A mai ember hajlamos az utóbbit valamiféle „ember-kultuszként”, a vallás tagadásaként elképzelni. Ám láttuk, hogy a reneszánsz korántsem vallásellenes (noha sokszor a kereszténység számára elfogadhatatlan vallási formákhoz jut el, pl. a panteizmushoz).

A „humanizmus” szó ekkoriban még nem is létezik (csak a XIX. században születik meg).

Humanisták ugyan vannak, de akiket a reneszánsz idején így neveznek, azok nem valamiféle egységes, meghatározott tartalmú „ideológia” vagy „mozgalom” hívei, hanem egészen egyszerűen a „humán tudományok” művelői, azaz olyanok, akik elsősorban nyelvvel, költészettel, retorikával, történettudománnyal, erkölcsfilozófiával foglalkoznak.

A humanisták egyik fő ténykedése az ókori szövegek felkutatása, a különböző kéziratok alapján a hiteles szöveg megállapítása, esetleg sajtó alá rendezése (hiszen a XV. század közepétől már van könyvnyomtatás), s emellett saját műveikben is követni igyekeznek az antik stílust, megkísérlik az általuk „barbárnak” tartott középkori latinság helyett a klasszikus latin „eleganciáját” visszahozni, s végül, de nem utolsósorban: újra felfedezik a görög nyelvet, amelyet a középkorban csak kevesen ismertek NyugatEurópában, és számos görög művet lefordítanak (vagy, mint Arisztotelészt, újrafordítanak) latinra.

Így válik lassan hozzáférhetővé az európai gondolkodók számára szinte a teljes ókori hagyaték, s ez teszi lehetővé a többi között a különböző antik filozófiák felelevenítését is. Igen fontosnak tekintik a kommentároktól, fordításbeli átértelmezésektől megtisztított *eredeti,* tiszta, hiteles forrásszövegek megállapítását, a régi szerzők „első kézből” való ismeretét. Ez egyszerre jelent hagyományellenességet (pl. ha elvetik Arisztotelész skolasztikus értelmezését), <<<(((a nem pont olyan régi hagyományok elvetését, tehát a hagyományok közti válogatást -FÁ)))>>> de egyben egy *régebbi* (ti. maga a szöveg által képviselt) *hagyományhoz* való ragaszkodást is. A humanisták egyébként nemcsak a pogány ókor szerzői iránt érdeklődnek, hanem ugyanakkora buzgalommal tanulmányozzák a kereszténység első századainak forrásait is. Rotterdami Erasmus (1466-1536), az egyik legkiválóbb humanista pl. elkészíti az Újszövetség és számos patrisztikus szöveg kritikai kiadását.

### A reformáció

Mielőtt rátérnénk a tulajdonképpeni modern filozófia első szakaszában uralkodó két fő irányzat, a racionalizmus és az empirizmus tárgyalására, még szót kell ejtenünk a *reformációról.* Terjedelmi korlátáink miatt természetesen még csak meg sem próbálkozhatunk teljes bemutatásával, csupán azokat a vonásokat szeretnénk kiemelni, amelyek véleményünk szerint fontosak a *filozófia* további fejlődésének megértéséhez, tehát a sajátosan *teológiai* problémákra is csak ennyiben és ebből a szempontból térünk ki.

A protestantizmus nominalista gyökerei egyértelműek. A reformációt elindító Luther Márton német teológus (1483-1546) maga is kifejezetten „occamistának” vallja magát, átveszi, sőt erősíti a világ működését önkényes akarata szerint meghatározó Istenről alkotott „voluntarista” képet, elveti a metafizikát. Isten nem ismerhető meg többé természetes emberi értelemmel, a Hozzá vezető egyetlen út a Kinyilatkoztatás filozófiai megalapozás nélküli elfogadása, a hit (ez nem tévesztendő azonban össze a nevezetes „sola fide”, „egyedül a hit által”-elvvel, amely arra utal, hogy nem cselekedetekre, hanem hitre van szükség az üdvözüléshez).

A metafizikához hasonlóan a Hagyomány sem vezet el többé Istenhez. A Kinyilatkoztatás egyetlen forrása a Biblia, ezt elvben minden egyes hívő maga értelmezheti. <<<(((Lényegében az értelmezés monopóliuma szakad meg, ami legalábbis segíti az értelmezés sokirányú lehetőségét is meg egyes irányzatokban igénytelenebbé válásának lehetőségét is. -FÁ)))>>>

Részben a fent említett „voluntarista” Isten-képpel függ össze az akaratszabadság tagadása (ennek különböző változatait, a lutheranizmus, kálvinizmus és más protestáns tanrendszerek közötti eltéréseket itt nincs módunk ismertetni);

az embert úgy tekintik, mint aki maga semmit sem tehet üdvössége elnyeréséért; egyoldalúan csak Isten szerepét hangsúlyozzák.

E tekintetben azonban a fő forrás Szent Ágoston, aki egyes műveiben valóban félreérthetően fogalmaz e kérdés kapcsán, s hajlamos az ember szerepének alábecsülésére.

A protestánsok az Istenhez vezető filozófiai, észbeli út lezárását (tehát azt a tényt, hogy Isten most már csak a természetfeletti Kinyilatkoztatás útján ismerhető meg, s nincs többé értelme különbséget tenni természetfeletti és természetes Isten-ismeret között) és az akaratszabadság tagadását az embernek a bűnbeesés következtében *lényegileg megromlott természetével* indokolják teológiailag. <<<(((tehát a protestantizmus az egyházi merkantilizmus elleni felháborodásában „mindent” ki akart söpörni, amit kompromittáltnak látott -FÁ)))>>>

E pesszimista emberképet sugalló kifejezést részben az magyarázza, hogy nem egészen ugyanazt értik természeten, mint a katolicizmus.

Protestáns felfogás szerint (noha nem lehet általánosítani, hiszen rengeteg irányzat létezik) a bűnbeesés *előtti* állapot (tehát a halhatatlanság, a tökéletes tudás, az eredeti „épség”, a kegyelmi állapot) volt a természetes az ember számára, vagyis itt az emberi természethez tartozik mindaz, ami a katolicizmus szerint csak „ráadás” az enélkül is elképzelhető emberi természethez. így a következetesen végiggondolt protestantizmusban a természetnek mint normának, mint mércének össze kell olvadnia a természetfelettivel,

s mint ilyen, „nem-evilági” lesz: *elérhetetlen* ideált fog jelenteni, nem pedig tökéletlenül bár, de itt a földön is *követhető* normát.

Ugyancsak az emberkép pesszimizmusát erősíti, hogy a reformátorok szerint valójában a megigazult, azaz kegyelmi állapotban lévő ember is bűnös marad. Ez azzal magyarázható, hogy — szemben a katolikusokkal — a hitújítók a concupiscentiát azonosítják az áteredő bűnnel, amely tehát így voltaképpen a keresztség után is megmarad. <<<(((ha az áteredő bűn a kulturális alap tökéletlensége, akkor ezt indokoltnak is lehet mondani -FÁ)))>>>

A metafizika (s így a természetes teológia, valamint a szintén metafizikát előfeltételező természettörvény, ill. természetjog) lehetetlenségének, az ész végső kérdésekben való illetéktelenségének gondolatát azonban nem minden protestáns tette azonnal következetesen magáévá.

Az újkor első századaiban még szép számmal születtek metafizikai, természetjogi, stb. művek protestáns szerzők tollából.

Luther éles metafizika-ellenességét ugyanis nem minden reformátor osztotta. A német egyetemeken pl. Philipp Melanchtonnak (1497-1560), a németországi reformáció Luther mellett talán legjelentősebb alakjának köszönhetően továbbra is oktatják Arisztotelészt. De egy bizonyos szempontból magának Luthernek a szemlélete is utat nyithatott — a reformátor szándékától függetlenül — az emberi ész filozófiai használatához.

Ha ugyanis valaki „kisarkítva” fogja fel, és a legfontosabb alapelvnek tekinti azt a gondolatot, hogy a Bibliát ki-ki a maga meggyőződése szerint értelmezi, és *semmiféle* külső tekintélyt nem fogad el, akkor maga Luther, vagy bármely más reformátor tanítása sem mértékadó!

Akkor a Szentírás értelmezése gyakorlatilag *bármilyen* lehet, a benne foglaltak szó szerinti elfogadásától egészen odáig, hogy mindent csak „jelképesnek” tekintek benne, s nem tartom másnak, mint erkölcsi tanulságot hordozó mesének, noha abban még hiszek, hogy *mint ilyen* megfelel az Isten által is helyeselt erkölcsi rendnek, tehát még hiszek magában Istenben.

Ez utóbbi azonban már azt jelenti, hogy az egyetlen mérce, amelyet alkalmazok a vallás dolgában, az emberi ész, méghozzá az *én egyéni eszem.* „Ésszerűtlennek” fogom tartani a csodákat, Isten beavatkozásait az eseményekbe, Jézus Isten-voltát stb., sőt esetleg végül azt is tagadni fogom, hogy a Biblia kinyilatkoztatással keletkezett.

<<<(((Lehet, hogy ez „volt” a különbség reformáció és addigi katolikus felfogás között. Azonban ha a reformáció a merkantilista egyház képtelenségein való felháborodás indulatát jelentette, akkor ezek a filozófiai felfogásban tehető különbségek olyanok mint a lassan csituló v fodrok a vízen, hacsak újabb merkantilista képtelenségek nem válnak dominánssá. Távol a protestáns indulatok centrumától (ahol tehát nem a filozófiai alkalmatlanságon való felháborodás mozgatta a reformációt, hanem a hatalmi-politikai (pénzügyi) botrány filozófiai-teológiai következményeit próbálták meg végiggondolni) – tehát távol az „eredeti” eseményektől egy másfajta konfliktus szerint alakult a reformáció, nevezetesen a magyar identitás megtartását célzó törekvéseknek adott „bújtatott” lehetőséget. -FÁ)))>>>

### A deizmus

Az ész mint vallási kérdésekben a legfőbb mérce nem sokkal a reformáció után megjelenik, a *deisták* gondolkodásában. A deizmus megalapítója az angol Herbert of Cherbury (15821648), s első követői is angolok, de legismertebb képviselője majd a francia Voltaire lesz. A deisták elismerik Istent mint a világ teremtőjét, de tagadják a teremtményekkel való együttműködését (az előző fejezetben említett „concursus”-t; Isten tehát csak a „kezdő lökést” adja meg, utána a világ mechanikusan működik tovább), <<<((( s elvetik …-FÁ)))>>> a természetfeletti fogalmát, a csoda és a Kinyilatkoztatás lehetőségét, s mindazokat a dogmákat, amelyek nem állják ki az ész próbáját. (Természetesen ez csak a deizmus *általános* jellemzése, egyes kérdésekben a különböző szerzők álláspontja eltérhet egymástól.)

A deizmus egyfajta általános, minden korra és népre alkalmazható „észvallást” vagy „természetes vallást” hirdet, amelynek előírásai, tételei lényegében a legalapvetőbb erkölcsi normákra szorítkoznak, s Istennek a legfontosabb szerepe éppen az erkölcsi rend biztosítása: a túlvilági jutalom és büntetés kilátásba helyezése készteti az embereket a törvények betartására.

A deizmus a felekezetek közötti kölcsönös tolerancia híve, mondván, hogy a dogmák úgyis mellékesek, elegendő, ha ki-ki követi az Észnek megfelelő erkölcsöt, Isten csakis ezt fogja figyelembe venni. Persze e toleranciát az ateizmusra általában nem terjesztik ki, hiszen az ateistát mi tartaná vissza a bűntől?

Sőt a sok tekintetben deista hatás alatt álló Locke (akiről alább még részletesen szó lesz) a katolikusoknak sem adna vallásszabadságot, mert „megbízhatatlanoknak” tartja őket, úgy vélvén, hogy egy katolikust a pápa tetszése szerint feloldozhat esküje alól.

A felvilágosodás korának végén a német Lessing (1729-1781) kísérletet tesz a deizmus és a Kinyilatkoztatás összeegyeztetésére: nézete szerint a történelmileg kialakult vallások — így a zsidóság és a kereszténység — nem puszta „babonák” vagy az észvallás megromlott formái, ahogyan a korábbi deisták vélték, hanem szükségszerű, a régebbi korok embereinek felfogóképességéhez alkalmazkodó átmeneti fokozatok a végül az észvallás uralmához vezető történelmi fejlődésben.

### A felvilágosodás (tág értelemben vett) racionalizmusa

Láttuk, hogy a tomizmus is elismeri az ész szerepét az Isten-hit megalapozásában, az erkölcsi normák megismerésében, beszél *természetes,* tehát értelemmel megállapítható erkölcsi törvényről. Miben különbözik mindettől az ész deista szemlélete? Abban, hogy az újkorra jellemző *racionalizmus* képviselője, amely az Ész (ratio) „mindenhatóságát” hirdeti: úgy véli, hogy az ész minden külső körülménytől függetlenül, önmagában képes biztos ismeretekre jutni. <<<(((tehát ismeretelméletileg végiggondolatlan vagy másként: kicsúszott a lába alól az ismeretelméleti alap vagy másként: összekuszálódtak előtte az ismeretelméleti alapok és a gordiuszi csomót úgy kívánták elvágni, hogy hátat fordítottak az ismeretelméleti klasszikus megfontolásoknak? -FÁ)))>>>

Mitől függetlenedik?

1. Elsősorban *a hagyománytól* (ez összefügg a már említett individualista tendenciával: a gondolkodó a „nulláról” akar kezdeni, néhány, a tapasztalattól függetlenül „felismert” evidenciából *mindent* levezetni; itt kapcsolódik a már említett „matematizálási” hajlamhoz); \* <<<(((Ez jó volna, mert kritikusan akarjon mindent átgondolni, az nem árt. Csakhogy a felületes kritika zátonyra visz. Márpedig az úgymond csak a tapasztalatból kiindulni szándékozó az ismeretelméleti tudatosság nélkül leértékeli ténykedését. -FÁ)))>>>

\* A ***deizmus*** nem tévesztendő össze a teizmussal. Ez utóbbit képviseli a kereszténység, amikor Istennek nemcsak egységét, személyességét és teremtő voltát tanítja, hanem a világ fenntartásában, működtetésében való folyamatos isteni közreműködést is. <<<(((valamivel ellensúlyozandó a deizmusban és ateizmusban még inkább kiáltó magányt, magára hagyatottságot, amolyan „véletlen melléktermék” hangulatot. Hangsúlyozandó, megfoghatóvá illetve felelősen átélhetővé téve azt, hogy a szabadságunk felelőssége a világmindenségben egyfajta csúcsot jelent. Ne nyomorítson meg minket a tériszony … -FÁ)))>>>

2. másodsorban *a valóságtól:* nem a valóságos létezőkhöz igazodik, hanem magát teszi mércévé, spekulatív törvényszerűségeket állapít meg (noha nem szándékosan: az egyéni ész azt hiszi magáról, hogy egyetemes, hogy csak a minden emberben egyforma ész egyik megvalósulása, s már pusztán ezért általános, szükségszerű igazságokat állapíthat meg; ezt a meggyőződést a filozófusok más és más módon próbálják majd igazolni: ennek egyik kézenfekvő módja a platóni innátizmus feltámasztása lesz);

3. harmadsorban elszakad az ész attól is, amit a második fejezetben *„józan ész”* névvel jelöltünk: azoktól a már a filozofálás kezdete előtt adott bizonyosságoktól, amelyek mindennapi gyakorlatunk során alakulnak ki bennünk (az okságról, a szubsztanciák létéről stb.), s amelyeket nem kell külön bizonyítani, sőt éppen ezekből kell kiindulnia magának a filozofálásnak (s voltaképpen nem is *lehet* bizonyítani, legalább is pusztán spekulatíve, önmagunkat a világtól mesterségesen elkülönítve, pusztán a dolgok „külső szemlélőjének” tartva nem, ahogyan a racionalisták próbálják; ha viszont nem felejtjük el, hogy mielőtt filozófusok lettünk, valóságos, élő, cselekvő emberek voltunk, kölcsönhatásban a külvilággal, amely nélkül nem létezhetnénk, s már az a tény, hogy még mindig élünk, bizonyítja a szubsztanciák, az okság stb. létezését, <<<(((és mi van ha feltételezzük, hogy az okság, a szubsztanciák megfogalmazása olyan emberi fogalmi teljesítmény, alkotás, amely alkalmasnak bizonyult az eredményes gondolkodásunk alapjául szolgálni? Amit mondhatunk úgy is, hogy alkalmasságuk bizonyság a létezésükre? -FÁ)))>>> akkor máris van bizonyítékunk, még ha ez nem is feltétlenül „szalonképes” a filozófiát a spekulációval azonosítók körében; de minderről már szóltunk bővebben az I. rész 2. fejezetében);

4. végül, de nem utolsósorban lemond az ész *a természetfeletti* fogalmáról, mert összetéveszti a természetellenessel, holott a kettő nem azonos (láttuk pl. az előző fejezetben, hogy a kegyelem korántsem jelenti az evilági oksági láncolatok megszakítását, s még a csodát sem kell feltétlenül a természetes törvényszerűségek „felfüggesztéseként” értelmezni).

A felsorolt vonások persze nem mindig együtt, s nem is mindig azonos mértékben jellemeznek egy-egy újkori filozófust. Viszont nemcsak a szűkebb értelemben vett racionalizmusra, azaz az alább tárgyalandó *kartezianizmusra* igazak, hanem az újkori filozófiára általánosságban, így, első pillantásra furcsa módon, nagyrészt az empirizmusra is, amely éppen a tapasztalatot teszi meg *egyetlen* ismeretforrásává. Ám, ha jobban megnézzük, ez is „erőszakot tesz” a valóságon, sőt magán a tapasztalaton, ti. az ember *belső* tapasztalatán is, amikor, szenzualista módon, *minden* tudattartalmunkat „képszerűnek” gondolja, s eltünteti a lényeges különbséget fogalom és képzet ill. észlelet között; s persze az is önkényes és spekulatív, ahogyan, akárcsak a kartezianizmus, magáévá teszi a már említett mechanikus világképet, teljesen figyelmen kívül hagyva a szubsztanciák szembeötlő formai különbségeit, így pl. élő és élettelen lényegi eltérését, amikor „gépeknek” tekinti az élőlényeket.

Ez a filozófia hajnalán, az ókori szenzualisták és atomisták esetében még magyarázható az ismeretek és a fogalomkészlet fejletlenségével, de az empirizmus kialakulásakor már majdnem kétezer év telt el Arisztotelész munkássága óta! Éppen e tekintetben kellene a hagyománynak fontos szerepet játszania, hiszen, mint láttuk, az embert egyebek között éppen az különbözteti meg az állattól, hogy „objektivációkat” hagy a következő nemzedékre, köztük az addig felhalmozott tudást is. <<<(((ekkora nagy a felelőssége a klasszikus tudást hatalmi önigazolására felhasználó egyháznak is – ha úgy értelmezzük, hogy kompromittálta a filozófiát több lépcsőben, aminek gátja a merkantilista korban szakadt át a reformációval. Viszont ezen a kompromittálási érzésen túl kellene már lépni a filozófiában minden fél részéről. -FÁ)))>>>

Ezért nem kell minden egyes embernek elölről kezdenie a tudományok fejlesztését, s egyáltalán ezért gyarapodhatnak ismereteink. Mindez nem jelenti azt, hogy *bármiféle* hagyományt *kritikátlanul* el kell fogadnunk. A „józan ész” bizonyosságaiból kiinduló gondolkodásom által tudom pl., hogy két rendelkezésre álló hagyomány, mondjuk a démokritoszi atomizmus és az arisztotelészi hülémorfizmus közül az utóbbit kell elfogadnom; <<<(((hiszen utóbbi az előbbit követő, és annak paradoxonain túllépő -FÁ)))>>> de nem nekem kell magamtól rájönnöm az alapgondolatra, nem nekem kell esetleg egy életen át tartó munkával kidolgoznom, az én feladatom már a továbbfejlesztés, pontosítás, korrekció stb.

Nem arról van tehát szó, hogy *minden* hagyomány tévedhetetlen; ezért az sem helyeselhető, hogy az empirizmus, mint látni fogjuk, a kezdeti hagyományellenesség után átcsap a hagyomány istenítésébe (igaz, nem anynyira a filozófiában, mint inkább a politikaelméletben, de ez sem feltétlenül helyeselhető).

További hasonlóság, <<<(((mi között? -FÁ)))>>> hogy az empirizmus abszolút kiindulópontja is az én: *közvetlenül,* biztosan csak az elmémben jelenlevő „képeket” ismerem, az érzékelt jelenségek „mögötti” külső dolgokra csak *következtetni* tudok. (E vonás a korai empirizmusban, Bacon, Hobbes esetében még nincs meg igazán, éles formában először Locke-nál jelentkezik.)

E tág értelemben vett racionalizmus azon kor gondolkodását jellemzi, amelyet a „felvilágosodás” névvel szokás illetni, s amely nagyjából 1600-tól a francia forradalomig tart. (A szóhasználat persze itt sem egységes, van, aki csak a XVIII. századot nevezi a felvilágosodás korának.)

A racionalizmus nem egyszerűen filozófiai kérdés: képviselői az élet minden területét „ésszerűvé” akarják tenni, az egész társadalmat az ész jegyében megszervezni (ez megint csak nem egyformán igaz mindenütt: elsősorban a franciákat fogja jellemezni).

A felvilágosodás korának két legfontosabb irányzata

* a *szűkebb értelemben* vett racionalizmus vagy *kartezianizmus* (amely valódi ismereteink forrásának a tapasztalattól független gondolkodást tartja) és
* az *empirizmus* (amely viszont minden ismeretünket az érzéki tapasztalatból eredezteti, s az azt feldolgozó gondolkodás szerepét alábecsüli, aminek következtében szenzualizmusba torkollik, s ez, akárcsak az ókorban, végső soron szkepszist eredményez).

Az utóbbi *inkább* a brit szigetek gondolkodásában uralkodó,

az előbbi *inkább* a kontinensen, noha természetesen ez sem általános szabály.

Egyik irányzat sem tűnik el nyomtalanul a felvilágosodás végén:

* az empirizmus szerves folytatásra lel a napjainkig élő pozitivizmusban,
* míg a klasszikus német filozófia (Kant, Fichte, Schelling és Hegel munkássága) bizonyos értelemben a racionalizmus történetének zárófejezete.

### A(szoros értelemben vett) racionalizmus I. Descartes

A szűkebb értelemben vett racionalizmus alapítója a francia René Descartes (1596-1650) (latinosán Cartesius, ezért nevezik követőit kartéziánusoknak).

Gondolkodásának kiindulópontja a módszeres kétely:

* felfüggeszti minden korábban szerzett ismeretének érvényességét, s
* csak azt hajlandó elfogadni, amit értelme „tisztán és világosan” (clare et distincte), a matematikai tételekéhez hasonló egyértelműséggel belát. <<<(((tehát a tényeken lovagló empirizmus majdhogynem ellentéte a maga módján a racionalizmusnak. -FÁ)))>>>

Annak felismeréséhez jut el így, hogy minden külvilágbeli dolog fennállásában kételkedhetik ugyan, de saját én-jének létezésében nem, hiszen ezt gondolkodása tanúsítja: „Gondolkodom, tehát vagyok” (Cogito, ergo sum), hangzik híres, szállóigévé lett mondata.

Ám nem marad meg örökké a kétely a rajtam kívüli valóságot illetően sem: a kulcsot *Isten* mint végtelenül tökéletes lény fogalma jelenti, amely éppen olyan határozottan él bennem, mint saját létezésem tudata.

Mármost, mondja Descartes az anzelmi istenérv logikáját követve, a legtökéletesebb lény fogalmához a létezés is szükségszerűen hozzátartozik, mert ami nem létezik, tökéletlenebb annál, ami létezik. <<<(((ez valamiképpen a platoni ideák és árnyékvilág kettős fordítottjának tűnik ..... és mintha már Arisztotelesznél is megjelenne -FÁ)))>>> Ezért Istenfogalmam megfelelőjének a valóságban is léteznie kell. <<<(((? -FÁ)))>>>

Minden továbbit azután már Istenen keresztül ismerhetek meg bizonyossággal. <<<(((mint egy végső ok vagy végső cél, amolyan fogalmi rendszer jellegéből következő határkövekként. -FÁ)))>>>

Vannak ugyanis *velemszületett eszmék* (ideae innatae, innen az e felfogást jelölő „innátizmus” szó), amelyeket Isten helyezett el a lelkemben, ezért a nekik megfelelő külvilágbeli dolgoknak valóban létezniük kell, hiszen Isten nem téveszthet meg, ez nem férne össze végtelen tökéletességével. Ezek az eszmék épp úgy nem származhatnak a tapasztalatból, mint a platoni ideák. <<<(((mely irányzatok jelentik ki, hogy az ideák emberi fogalmi alkotások? -FÁ)))>>> Érzékeink csak zavaros, bizonytalan ismereteket nyújtanak.

Milyen ez a velünkszületett ideáink által, tehát voltaképp egyedül Isten segítségével megismerhető világ? <<<(((ez tehát Descartes világa …. -FÁ)))>>>

Az első szembeötlő vonása, hogy hiányzik belőle a különböző szubsztanciáknak az a gazdagsága, amely az arisztotelészi-tomista valóságat jellemezte. Istenen kívül mindössze kétféle szubsztancia található benne: lélek és anyagi test.

Az előbbi *attribútuma,* lényegi tulajdonsága a gondolkodás, ezért „gondolkodó dolognak” (rés cogitans) is lehet nevezni,

a másiké a térbeli kiterjedés, ezért „kiterjedt dolognak” (rés extensa) is mondjuk.

A lelkek itt már nem az ember vagy más élőlények lételvei, *formái,* hanem teljesen *önálló* szubsztanciák, az anyagi világgal való szerves kapcsolat nélkül.

Az egyes testek között nincsenek lényegi különbségek, mindegyik hosszúságával, magasságával, szélességével, tehát *geometriailag* jellemezhető, és mozgásában kizárólag *mechanikai* törvényeknek engedelmeskedik.

A növények és az állatok is csupán különlegesen bonyolult *gépek.* Az emberi test is ilyen, s csak abban tér el az állatokétól, hogy a tobozmirigyen keresztül valami módon mégis összekapcsolódik a lélekkel, amely így képes azt akarata szerint mozgatni illetve a testileg érzékelt dolgokról tudomást szerezni (még ha, mint láttuk, nem is ez a lélek ismereteinek fő forrása).

A világ e meglehetősen „elszegényített” formája ráadásul még teljesen *esetleges is,* az önkényes isteni *akaraton* múlott, hogy éppen ilyen lett, s nem pl. négyszögű köröket, völgyek nélküli hegységeket stb. tartalmazó vagy bármely más épp ilyen lehetséges világ.

A test és a lélek e merev, éles szétválasztása, *dualista* szemlélete (amely persze különbözik a platómtól, mert Descartes, kereszténynek tartva magát, nem tételezhette fel a lélekvándorlást) már a kortársaknak is sok fejtörést okozott. Ha ennyire nem tartozik össze test és lélek, ha szinte két külön világot alkotnak, miképpen lehetséges közöttük bármiféle kapcsolat? Hathat-e egyáltalán egymásra az anyagtalan, kiterjedés nélküli lélek és a térbeli test? A tobozmirigyre hivatkozó magyarázatot már Descartes korában is naivnak találták, s különféle új megoldásokkal kísérleteztek. <<<(((ez meglep, hogy ennyire nem klasszikus elképzelés a test és lélek merev elválasztása, aminek következtében a katolikus teológiában de lagalábbis kinyilvánított hit-szemléletben viszont a második világháborúig meglehetősen sarkosan érvényesült a testtől független lélek ideája – eszerint egyfajta Descartes követő modernizmus jegyében? Csak fogom a fejem hogy mik tehát a kereszténység lényegi hittételei, sajátos szemléleti jellemzői koronként illetve korokon átívelően? -FÁ)))>>>

### A(szoros értelemben vett} racionalizmus H. Kísérletek a dualizmus okozta nehézségek leküzdésére

A németalföldi Arnold Geulincx (1625-1664) az *okkazionalizmus* irányában fejleszti tovább a kartezianizmust:

* test és lélek között semmiféle kölcsönhatás nem lehetséges,
* az anyagi világ és a gondolkodás úgy működik, mint két, Isten által egyszerre felhúzott, egymással pontosan együtt járó óra. A külvilágbeli történés nem oka a róla való képzetünknek, hanem csak *alkalom* (occasio) arra, hogy Isten létrehozza bennünk az adott dolog képzetét, s másfelől az ember akarati aktusa sem idézhet elő közvetlen külső hatást, hanem ez is csupán alkalom Istennek, hogy az akaratunknak megfelelő eseményt létrehozza az anyagi világban.

A francia Nicolas Malebranche (1638-1715) még tovább megy: szerinte magán a fizikai világon *belül* sincsenek valódi oksági összefüggések. Isten minden pillanatban *közvetlenül* beavatkozik a történésekbe. Ha két egymást követő esemény között oksági viszonyt tételezünk fel, az csupán látszat: amit mi oknak tekintünk, az Istennek alkalom arra, hogy megteremtse azt, amit azután okozatnak fogunk tartani. (Tehát, ha a 3. fejezetben bemutatott „concursus”-elvhez viszonyítjuk az okkazionalizmust, akkor a deizmussal éppen ellenkező végletbe esik: míg az utóbbi *csak* az immanens, evilági okságot ismeri el, s tagad *mindennemű* isteni együttműködést, addig az okkaziona*lizmus csak* Istennek tulajdonít minden egyes történést, tagadva *mindennemű* evilági okságot.)

Az okkazionalizmus mellett Malebranche az ontoíogizmus képviselője is: tagadja a velünkszületett eszmék létezését, szerinte az ideák magában Istenben találhatóak, akit a lélek *közvetlenül* (tehát a teremtmények közvetítése nélkül) képes megismerni, s akinek szemléletén keresztül így tudomást szerezhetünk a külvilág dolgairól.

Az okkazionalizmus annyira csökkenti az anyagi világ és az ember önállóságát, hogy mármár „feloldja” azokat Istenben. Csak egy lépésre van a panteizmustól.

Ezt a lépést a zsidó származású, Hollandiában élő gondolkodó, Baruch (latinul Benedictus) Spinoza (1632-1677) <<<(((azt hittem későbbi -FÁ)))>>> teszi meg, aki úgy próbálja meg áthidalni a kiterjedés és gondolkodás közötti szakadékot, hogy

nem *két* szubsztancia (ti. a kartéziánus test illetve lélek) egy-egy attribútumának,

hanem *egy és ugyanazon* szubsztancia *két* attribútumának tekinti őket.

Ez azonban korántsem jelenti test és lélek Arisztotelésznél megismert szerves kapcsolatának helyreállítását. Már maga a szubsztancia-fogalom is más: Spinoza szerint a valóságban csupán egyetlen szubsztancia létezik, *„Isten vagyis a természet”* (Deus sive natura), <<<(((és ezt dörgölik az orrom alá magukat katolikusnak mondó teológusok? -FÁ)))>>> tehát itt a panteizmus egy újkori változatával állunk szemben.

Istennek végtelen sok egyéb attribútuma is van, mi azonban csak e kettőt ismerjük. A konkrét dolgok, ideértve az embereket is, nem önálló szubsztanciák, csak az isteni attribútumoknak mintegy a „részei”. Ezek jelölésére Spinoza a „módosulás” (modus[[1]](#footnote-1)) szót használja.

Az ember teste is, lelke is egy-egy isteni attribútum modusa, s így szorosabban kapcsolódnak egymáshoz, mint Descartes-nál. Ám valójában *közvetlen* kapcsolat még annyi sincs közöttük, mint a francia bölcselő rendszerében. Spinoza szerint sem a lélek nem hat a testre, sem a test a lélekre. A kettő *párhuzamosan* működik, akárcsak az okkazionalisták szerint.

Az anyagi világban épp olyan mechanikus okság alapján zajlanak a folyamatok, mint Descartes-nál, de ezekről közvetlen módon még homályos eszméket sem alkothatunk. A külvilág történéseiről kizárólag úgy szerzünk tudomást, hogy ideáink ugyanolyan sorrendben és oksági kapcsolatban jelentkeznek elménkben, mint a nekik megfelelő dolgok a térbeli világban *(pszichofizikai parallelizmus).*

Spinoza tehát végső soron „monizmussá” alakítja a dualizmust. (Monizmuson persze a későbbiekben nem annyira ezt fogják érteni, mint a *vagy* „spiritualista”, *vagy* „materialista” felfogást, azaz vagy az anyag, vagy a szellem valóságos voltának tagadását. Spinozától *mindkét* felfogás távol áll! Azért monista, mert csak egyetlen *szubsztanciát* ismer.)

Ám ezzel csak fogalmi szinten „oldja meg” a test-lélek problémát: a kettő közötti *valódi* kapcsolatot nem tudja helyreállítani, s valójában megmarad a dualizmus, csak két „tagját” most nem szubsztanciáknak, hanem attribútumoknak „hívják”; puszta névváltoztatásról van szó tehát. S ráadásul, lévén hogy itt már csak egyetlen szubsztancia létezik, ez lesz a világ történéseinek egyetlen szubjektuma, valódi cselekvő alanya is. Mint más panteisták (pl. a sztoikusok), Spinoza is a fatalizmushoz, az emberi akaratszabadság tagadásához jut.

A német Leibniz (1647-1716) Spinozával ellentétben nem csökkenti, hanem növeli a szubsztanciák számát: végtelen sok van belőlük, s nincs közöttük két tökéletesen egyforma. Természetesen az arisztotelészi felfogástól Leibniz szubsztancia-tana (az ún. „monadológia”) is távol áll. Nála kétféle szubsztancia létezik: a *monászoknak is* nevezett *egyszerű* és az *összetett* szubsztanciák. Ez utóbbiak a valóság végső, oszthatatlan alkotóelemeinek tekintett rnonászokból állnak.

A monászok azonban nem tévesztendők össze az ókori értelemben vett atomokkal sem: anyagtalan, kiterjedés nélküli „metafizikai pontok”. <<<(((ezért mondták nekem, hogy a deduktív axiomatikus alapfogalomnak szánt személy fogalma Leibniz monászaira emlékeztet? -FÁ)))>>>

Egymásra sem tudnak hatni, „nincsenek ablakaik”, ahogyan Leibniz írja. Ugyanakkor mindegyik monász tükrözi, más-más módon, a maga sajátos szemszögéből, az összes többi monászt, az egész világmindenséget, annak folyamatait, változásait.

Ehhez szükséges a „párhuzamosságnak” az okkazionalistáknál és Spinozánál is szereplő elve: az egyes monászok belső működése között Isten által „előre megállapított harmónia” (harmónia praestabilita) van, *mintha* valóságos oksági kapcsolat lenne közöttük. Mindez az összetett szubsztanciákra is érvényes. Ilyen az ember is: egy a lélek szerepét betöltő központi monász „körül” testté csoportosuló egyéb monászok halmaza. (A „körül” szó idéző-jelbe tétele azért indokolt, mert nem térbeli kapcsolatról van szó.) Itt is csak a „harmónia praestabilita” hangolja össze a test és a lélek mint két tökéletesen együttjáró óra működését. Minthogy a monászok kiterjedés nélküliek, a tér, az idő, az anyagi test nem metafizikai valóság, csupán a monászok működése által eredményezett *jelenség.* Jó kartéziánusként Leibniz is lehetségesnek tart a mostanitól különböző világokat, akárcsak Descartes, ám hozzáteszi, hogy a jelenlegi a lehetséges világok *legjobbika:* Isten teremthetett volna másféle világot is, ám a lehető legjobbat teremtette.

### Brit próbálkozások a kartéziánus dualizmus feloldására

Könnyen belátható, hogy a kartéziánus felfogásban, különösen annak okkazionalista változatában, az anyagi világ voltaképpen fölösleges:

* közvetlenül úgysincs tudomásom róla; ami benne történik, arról csakis úgy értesülök, hogy Isten mintegy „levétíti” bennem;
* nyilvánvaló, hogy ugyanezt akkor is megtehetné, ha a külvilág nem is léteznék; élményeim, benyomásaim nem változnak, ha a lélek-Isten-anyagi világ hármasából az utolsó tagot „levágom”.

Ezt teszi George Berkeley (1685-1753) írországi anglikán püspök, akinél már csak szellemi szubsztanciák: Isten és a lelkek léteznek valóságosan, hiszen úgyis csak szellemi dolgok között lehetséges kölcsönhatás. Az anyagi tárgyak annyiban vannak, amennyiben valaki éppen észleli őket; ez azonban nem jelenti azt, hogy az az anyagi szubsztancia, amelyet éppen egyetlen ember sem érzékel, erre az időre átmenetileg „megsemmisül”: ilyenkor Isten érzékeli.

A kartéziánus test-lélek dualizmussal elégedetlen gondolkodó azonban úgy is keresheti a megoldást, hogy *csak* az anyagi szubsztanciákat tartja meg, kb. így okoskodva: ha egyszer a kiterjedt szubsztancia és a gondolkodó szubsztancia nem hathat egymásra, miért ne lehetne az *utóbbit* elhagyni, s a tudati tevékenységet a „kiterjedt” testek mozgásával, azaz pusztán mechanikai törvényszerűségekkel magyarázni? <<<(((elképesztő ez a történeti összefüggés, dominósor mintájó kapcsolódás – önálló gondolatiságot igényeltek a felvilágosodás racionalizmusa jegyében, de mint vakok kapaszkodtak egymásba és licitáltak közben ötleteikre …? Mennyiben tisztázódtak eközben az érvelési technikák?

Ugyanakkor ez a dominósor, mégha utólagos összeállítás is kiemelve egyes szempontokat (mert az itt felsoroltnál nyilván többszörösen nagyobb létszámmal és sokkal esetlegesebb elágazásokkal keresték a kiutat megnevezett és megnevezetten kortársaik), de szépen rámutat a filozófiai útkeresésben a nemzedékek egymás vállaira támaszkodására, tehát hogy nulláról építkezést a maguk esetében mennyire képtelenségnek bizonyult követni. Sajátosan emlékeztet ez az ellentmondás a francia kartális alkotmányok sorozatára, amelyekből 100 év alatt majdnem százat sikerült összehozniuk, és mindegyikben szerepelt, hogy a tökéleteset, a végsőt sikerült megfogalmazniuk, leszögezniük, eldönteniük. egészen a következő, az előzőtől nyilván nem egészen független változatig (szemben a vállaltan történelmi alkotmányok történelmi összefüggéseket, tanulságokat, alapértékeket kereső szemléletével). -FÁ)))>>>

Ha az élet is pusztán csak bonyolult gépezetek mozgása, miért ne lehetne a tudat tevékenysége is az? Így jutunk el az angol Thomas Hobbes (1588-1679) filozófiájához. Ám, sajátos módon, a kartéziánus dualizmusnak mind a Hobbesféle, „mechanikus materialista” feloldása, mind pedig az időben későbbi, Berkeley által javasolt (utóbb „szubjektív idealizmusnak” keresztelt) változat *ugyanannak* az irányzatnak: *az empirizmusnak* két különböző állomását jelenti.

### Az empirizmus

Az *empirizmus* (amelynek első, nem igazán tipikus — mivel még nem a geometrikusmechanikus világképet valló, hanem a minőségi különbségeket is elismerő — képviselője vagy inkább előfutára az angol Francis Bacon [1561-1626]) valójában nem egyszerűen a kartéziánus racionalizmusra való reakcióként született, hanem azzal párhuzamosan jött létre, szintén a (mechanikus természetszemlélettel kombinált) nominalista hagyományból merítve, de ennek más oldalait hangsúlyozva.

Míg Descartes-nál a világ rendjének és megismerhetőségének Istentől való függése kap nyomatékot (s ugyanakkor, szemben a nominalizmussal, Isten létezése bizonyítható, s az értelmi megismerés nem a tapasztalat révén, hanem az Istentől származó velünkszületett eszmék által történik),

addig az empiristák azt emelik ki, hogy tudásunk egyetlen forrása az érzéki tapasztalat (az ebből nyert fogalmakat pedig egyre inkább szenzualista módon értelmezik: fogalmaink nem különböznek lényegesen a képzetektől, maguk is „képszerűek”, még ha absztraktak is). <<<(((mennyire ez a mai magyarországi közvélekedésre jellemző! -FÁ)))>>> Arról, hogy a tapasztalt konkrét jelenségek „mögött” mi van, s hogy ami van, megismerhető-e, megoszlik az empiristák véleménye, s ennek megfelelően találhatunk „materialista” (Hobbes), spiritualista-idealista (Berkeley) és szkeptikus (Hume) empiristákat.

Hobbes esetében a „materialista” jelzőt azért kell idézőjelbe tennünk, mert, akárcsak az ókori szerzőknél, őnála sem beszélhetünk még egészen modern értelemben vett materializmusról. A szellemi lelket, mint láttuk, tagadja, de nem ateista: néha megemlíti Istent mint „első mozgatót”, s beszél isteni törvényről is, noha ezt megismerhetetlennek nyilvánítja. *Gyakorlatilag* azonban rendszerében Isten semmi lényeges szerepet nem játszik, s a vallás, mint majd a következő fejezetben látni fogjuk, alárendelődik a politikának: az állam határozza …\*

\* Abból a szempontból viszont már Bacon is modern gondolkodó, hogy a tudományt nagy előszeretettel minősíti a természet feletti emberi uralom eszközének; elsőként mondja ki, hogy „a tudás hatalom”. — Francis Bacon-nek egyébként csak névrokona Roger Bacon (1220?-1294) oxfordi ferences szerzetes, noha ez utóbbi is hangsúlyozza a tapasztalat szerepét s a tudomány gyakorlati, technikai hasznosításának lehetőségét (autóról, repülőgépről, tengeralattjáróról, mikroszkópról álmodozik a XIII. században), s így szintén az újkori gondolkodás (persze jóval távolabbi) előfutárának tekinthető.

…. meg, a maga céljainak megfelelően, a polgárok által követendő hittételeket. <<<(((történetesen pont a fordítottját fogalmazta meg a fölismerhetőnek, hogy az egyház, a vallási kultúra neveli olyannak a társadalmat, hogy képes legyen a számon tartott értékeket tisztelő politikai életre. -FÁ)))>>> (Ezért, noha szavakban Hobbes elismeri Istent, némi joggal merült föl vele szemben már életében az ateizmus vádja.) Hobbes szerint ezen a mellékes szerepre kárhoztatott Istenen kívül csupán fizikai testek léteznek, méghozzá csakis konkrét, egyedi testek: általános fogalmaink puszta nevek.

A testek mozgása vonzással, taszítással, ütközéssel stb., egyszóval mechanikai fogalmakkal leírható, az okságnak más módja nem létezik. <<<(((ha ezt veszem alapul, akkor a szabad akarat egyértelműen az oksági láncot képes befolyásolni. -FÁ)))>>>

A dolgoknak, akárcsak Descartes-nál vagy az ókori atomistáknál, csupán mennyiségi jellemzői vannak. Gondolkodásunk lényegében „számolás”. A legbiztosabb tudással a geometriában és a társadalomtudományban rendelkezünk, mert itt az igazság teljesen *tőlünk függ,* hiszen mind a mértani idomokat, mind a társadalmat *mi hozzuk létre, magunk alkotta szabályok szerint.* <<<(((ez már nem ókori gondolat, mert a matematikában mi alapfogalmakat önkényesen állítunk, majd alávetjük magukat a továbbiakban az axiomatikus rendszer kiépítésében a minél sérthetetlenebb logikának, amire a társadalomtudományokban csak halvány kísérletek illetve falanszterikusnak mondható balvégzetű eredmények voltak. -FÁ)))>>>

A következő jelentős angol empirista, John Locke (1632-1704) a szenzualizmus klasszikus képviselője (noha némely vonatkozásban még őrzi a régi metafizikai hagyományt; így pl. bizonyíthatónak tartja Isten létezését): rendszerében elmosódik a különbség érzet, képzet és fogalom között, mindegyiket az „idea” szóval jelöli, sőt még az ítéletet is ideának nevezi, azaz valamennyi tudattartalmunknak közös neve van, ez az „idea” pedig Locke számára „képet”, „képmást” jelent. <<<(((a tükrözés fogalom eredete? -FÁ)))>>> E tudattartalmak nem születnek velünk. Elménk életünk kezdetén „üres lap”. Ideáink egyetlen forrása a tapasztalat, jobban mondva maguk az ideák tapasztalatunk tárgyai; *közvetlenül* csak ezeket észleljük.

A dolgok érzékelt tulajdonságai kétfélék: elsődleges ill. másodlagos minőségek.

Az előbbiekhez tartozik a kiterjedés, az alak, a mennyiség, a térbeli helyzet,

az utóbbiakhoz minden egyéb: a szín, a hang, az íz stb.

Az előbbiek, a dolgok mérhető, mennyiségi összetevői valóságosan olyanok, amilyeneknek megismerjük őket. Róluk való ideáink „hasonlítanak” rájuk.

Ezzel szemben a másodlagos minőségek szubjektivek, magukban a dolgokban nem léteznek: egy tárgynak valójában nincsen pl. színe, csupán rendelkezik azzal a képességgel, hogy bennünk létrehozza valamely szín ideáját.

Az ideák általában nem elkülönülten keletkeznek bennünk, hanem bizonyos ideacsoportokat rendszeresen mint együtt előfordulókat tapasztalunk. (Ezzel összefüggésben alkotja meg Locke a pszichológiában ma is használatos „képzettársítás”, „associatio idearum” kifejezést).

(Az asszociáció jelenségét persze már az ókorban is ismerik, de az emberi elme működésének egyetemes magyarázó elvévé az empirizmus teszi, elemi érzetek és képzetek „mechanikus” mozgására, puszta egymásmellettiségükből vagy egymás után való következésükből adódó kapcsolataikra redukálva a *teljes* emberi gondolkodást.)

Ennek az együttes előfordulásnak magyarázatára feltételezzük az adott tulajdonságok „hordozójaként” a szubsztanciát, amelyet azonban *közvetlenül* nem tapasztalunk, *róla* nincsen ideánk. így egy-egy szubsztanciáról alkotott *fogalmunk* nem érzékfeletti, hanem egyszerűen a dolog *érzéki* vonásainak „gyűjteménye”, *összetett idea.* <<<(((ami az eredeti szubsztancia fogalmának kiforgatása. A filozófiát mint a fogalmak jelentésének kiforgatási törtnetét is lehetne tárgyalni… -FÁ)))>>>

*A* Locke-i rendszerben az általános fogalmak szerepét betöltő *általános ideák* (amelyek az ő szóhasználatában voltaképpen általános *képmásokat* jelentenek) úgy keletkeznek, hogy az adott csoporthoz tartozó összetett ideákból elhagyjuk azon alkotóelemeiket, amelyek nem közösek mindegyikükben. Nem lépünk tehát egy szinttel feljebb, az érzékfelettihez, hanem csupán meglévő érzéki adataink közül „válogatunk”. Locke az efféle műveletet elvonatkoztatásnak nevezi, ám ez nyilvánvalóan különbözik az absztrakció arisztotelészi módjától, amelyben a fogalom már nem tartalmaz érzéki vonásokat.

Locke ugyan közvetlenül nem tartja megismerhetőnek a szubsztanciákat, de létezésüket nem vonja kétségbe. Ezt csupán a fentebb már említett Berkeley teszi meg, akinek elmélete nemcsak a kartezianizmusból „vezethető le”, hanem egyúttal, legalább ugyanennyire, az empirizmus folytatásának, a Locke-i filozófiára adott válasznak is tekinthető. Berkeley elfogadja azt az állítást, hogy közvetlenül csak az ideákat észleljük, <<<(((teljes átfordulás a klasszikus kategóriákhoz képest -FÁ)))>>> ám felteszi a kérdést: ez esetben *milyen alapon* mondhatjuk, hogy *hasonítsanak* a dolgokra illetve azok valamely tulajdonságára? Hogyan hasonlíthatok össze két olyan valamit, amelyek közül csak az egyiket észlelem? Hogyan tehetek olyan kijelentést, hogy az elsődleges minőségek keltette ideák hasonlítanak a dolgok valóságos vonásaira, míg a másodlagos minőségek keltette ideák nem? Nem teljesen önkényes-e és ellenőrizhetetlen-e a kétféle minőség megkülönböztetése?

De igen, feleli Berkeley; ám ebből nem arra következtet, hogy a másodlagos minőségek is valóságosak, hanem arra, hogy az elsődlegesek *sem* valóságosak. Ha csak ideákat észlelünk, <<<(((lásd karikatúrák értése? -FÁ)))>>> semmi okunk feltételezni, hogy ezek valamiknek a hasonmásai. S ez vonatkozik természetesen a szubsztanciák összetett ideáira is; anyagi szubsztanciák tehát nem léteznek, pontosabban, mint láttuk, annyiban vannak, amennyiben valamely szellemi létező (Isten vagy az emberi lélek) érzékeli őket.

Míg tehát Hobbes esetében csak megszorításokkal beszélhetünk materializmusról, addig Berkeleyt valódi értelemben vett idealistának és spiritualistának nevezhetjük: az anyagi valóság önálló, a szellemtől független létezését egyértelműen tagadja.

*Az* empirizmust szkepticizmussá alakító skót Dávid Hume (1711-1776) szerint tudatunkban csak „észleletek” (perceptions) vannak, amelyek lehetnek „benyomások” (impressions), azaz a pillanatnyilag tapasztalt, élesebben, határozottabban jelen lévő észleletek, valamint „ideák”, azaz a benyomások halvány emlékei. <<<(((gondolkodási kreativitás semmi? -FÁ)))>>> Csakis saját észleleteinket ismerjük, így tapasztalatunk egyetlen tárgya saját „belső” világunk, <<<(((az a tapasztalatok egyik fajtájának tekinthető, ő csak erre figyelt volna? Vagy csupán logikát keresett spekulációiban? -FÁ)))>>> nem tudjuk, hogy észleleteinknek megfelel-e valami tudatunkon kívül, s még kevésbé állapítható meg, létezik-e szubsztancia és okság, ezekről ui. sem. „benyomással”, sem „ideával” nem rendelkezünk. <<<(((tehát meg sem fordult az agyában, hogy ezek fogalmi-gondolkodási eszközök -FÁ)))>>>

Merőben „megszokásból” társítjuk okként A jelenséghez B-t, ha rendszeresen egymást követik.

Hasonlóképpen bizonyíthatatlan az általában összetartozóknak látszó „benyomások” közös hordozójának, az anyagi szubsztanciának a feltételezése.

De Hume az *én* mint szubsztancia létezését is kétségbe vonja: énünk nem egyéb, mint észleletek „csomója” vagy „halmaza”, hiszen hiába „mélyedünk magunkba”, sosem tapasztaljuk az én-t mint olyat, hanem mindig csakis az éntől különböző valaminek az észleletével találkozunk. <<<(((fel kell tételeznünk, jobbat még nem találtak ki. -FÁ)))>>>

Az empirizmus előfeltevéseinek logikus végiggondolásából eredő hume-i szkepszis egyben a metafizika végét is jelenti: egyedüli biztos ismereteink saját érzékeléseink, képzeteink és érzelmeink, azaz bizonyos *közvetlenül* adott *tények, jelenségek. A* tudomány egyedüli tárgyát ezek képezik, s ez *gyakorlatilag* elegendő a számunkra. A jelenségeken túllépni, lényegekre, törvényekre, netán erkölcsi értékekre következtetni amúgy is lehetetlen: a tényekből értékeket levezetni lehetetlen, a „van” és a „kell” között áthidalhatatlan szakadék tátong. S természetesen Isten létezésének bizonyításáról sem lehet szó többé.

### A racionalizmus sorsa a XVIII. századi francia filozófiában A mechanikus materializmus

Nemcsak a brit, empirista irányzat torkollik azonban metafizikaellenességbe, hanem a „szárazföldi” racionalizmus is. A kartezianizmus ugyan metafizika, de nem a szó arisztotelészi értelmében. Az anyagi világ „sivár”, a formák gazdagságát nélkülöző geometriai testekből áll, amelyek között csak mechanikus kapcsolat lehetséges. Ami a régi metafizikában *sajátja,* szerves része volt (a dolgok rendje, természete, összefüggései), az most kívülről, egy esetleges, önkényes isteni aktussal rendelődik hozzá, s ugyanígy a lélek is immár szervetlen „toldaléka” az automataként működő testnek. Láttuk, hogy az egymással „párhuzamosan”, szerves kapcsolat nélkül működő „testi” és „szellemi” világ bármelyike „elhagyható”: Hobbes csak az előbbit, Berkeley csak az utóbbit tartotta meg. Most látni fogjuk, hogy ugyanez a leválasztás nemcsak az angol empirizmusban, hanem a racionalista hatás alatt álló francia és német filozófiában is végbemegy: az előbbi a szellem, az utóbbi az anyag valóságos létét fogja tagadni.

A francia felvilágosodás legtöbb képviselője elveti a „rés cogitans”-t, a kartéziánus értelemben vett szellemi lelket, így Voltaire (1694-1778, eredeti nevén Francois-Marie Arouet) is, aki azonban nem azt állítja, hogy egyáltalában nincs lélek, hanem csupán tudományos, filozófiai megismerhetőségét tagadja. Voltaire nem ateista: a *deizmus* egy változatát képviseli, amelyről fejezetünk elején volt szó.\*

Diderot (1713-1784) viszont kezdeti deizmusától végül az ateizmushoz jut, s a francia felvilágosodás más neves képviselőire (így a hozzá hasonlóan az „enciklopédisták” köréhez tartozó Holbachra és Helvétiusra, valamint La Mettrie-re) is egyértelműen az ateizmus és a materializmus jellemző: csak a kartéziánus „rés extensa”-t tartják meg, s így egy kizárólag mechanikai törvények által irányított világot ismernek, amelyben az emberek is csupán gépek.

La Mettrie (17091751) fő művének címe is A *gépember (L'hommemachine).*

*E* mechanikus materializmust a legszélsőségesebb formában a német származású, Párizsban élő Holbach (1723-1789) fejti ki, szigorú *determinizmust* hirdetve, azaz tagadva mind a véletlent, mind az akarat szabadságát: az ember csupán anyagi erők, mechanikusan értelmezett ösztönök és külső behatások „eredője”.

Hasonló elveket vall Helvétius (17151771) is, az emberek cselekedeteinek mozgatórugóit végső soron a testi gyönyörben illetve fájdalomban jelölve meg. S minthogy úgy vélik, az érzékelhető anyagon túl semmi nincs, s ennek az anyagnak sincsenek egymástól lényegileg különböző *formái,* hiszen az élet és a gondolkodás is redukálható fizikai mozgásokra, fölöslegesnek nyilvánítják a metafizikát. <<<(((ismeretelmélettel együtt. Így válik érdekesebbé Gödel munkássága, valamint Bertalanffyé. -FÁ)))>>> A materialista felfogás meglehetősen elterjedt a XVIII. századi francia gondolkodók körében, de azért akadnak fontos kivételek.

Ilyen, a már említett Voltaire mellett, Rousseau (1712-1778), a francia felvilágosodás legeredetibb alakja, de bizonyos szempontból lezárója és tagadója is, aki (mint majd a következő fejezetben látni fogjuk, elsősorban erkölcsi okokból) élesen bírálja a materializmust.

Ha ennyire uralkodó a XVIII. századi francia gondolkodásban a materializmus, miért szokás mégis a francia felvilágosodást mint „racionalistát” szembeállítani az angol empirizmussal? Hiszen a kartezianizmus legfontosabb elemei, a test-lélek dualizmus és az innátizmus itt már hiányoznak, s az utóbbit a szenzualizmus váltja fel! Miért ne lehetne egyszerűen az empirizmus francia változatáról beszélni?

Nos, a helyzet nem ilyen egyszerű. Az „izmusok” között soha nincsenek merev határok, átvehetnek egymástól elemeket anélkül, hogy saját lényegüket teljesen feladnák, másfelől egy-egy irányzatot nemcsak egyetlen vagy néhány alaptétel határozhat meg, hanem bizonyos módszertani elvek vagy egyszerűen bizonyos gondolkodói magatartás, beállítottság.

A kartezianizmus nemcsak innátizmust jelent, hanem a tiszta, világos, matematikai pontosságú tételek, összefüggések, ésszerű rend keresését, olyasvalaminek a megragadását, ami mindig és mindenütt érvényes, függetlenül az esetleges, konkrét körülményektől, s ami viszonylag kisszámú alapelvből levezethető, akárcsak a geometriai tételek.

Mármost amíg a racionalista hisz Istenben és lélekben, elég, ha veleszületett eszméit vagy a Teremtőt közvetlenül szemléli (az innátizmus ill, az ontologizmus módjára), s ezen keresztül látja az Isten által a dolgokra „vetített” ésszerű rendet a látszólagos káosz „fölött”. Ám ha csak ezt az érzékei által közvetített kaotikus világot ismeri el, materialistaként, valóságosnak, arra a gondolatra jut, hogy ha nem *talált* világos, áttekinthető rendet, hát majd *csinál:* a világ nem olyan, amilyennek a matematikai ész szerint lennie kellene, noha könnyen olyanná tehető, hiszen (és itt van a másik fontos kartéziánus örökség, a mechanikus világszemlélet szerepe) az érzéki világ működése egészen egyszerűen leírható geometriai jellemzői és néhány mechanikai törvény alapján; <<<(((nem nagyon értettem a kínai és például a kambodzsai kommunizmus francia ihletettségét (ott tanult számos vezető). Érdekes lenne a francia és angol ihletettség megkülönböztetése a kommunista törekvésekben, történésekben. -FÁ)))>>> még a társadalom „mozgásai” is meghatározhatóak, levezethetőek néhány olyan elemi tényezőből, mint az egyének teljesen jogos és természetes (hiszen szükségszerűen működő, ha akarjuk, ha nem: cselekedeteinket kormányozó) önzése (amelynek a maga részéről szintén csak „fizikai” alapja van: a gyönyör és a fájdalom érzése); kész „csoda”, hogy az emberek eddig nem jöttek …

\* Ismeretelméletében egyébként a locke-i szenzualizmust követi, akárcsak számos más francia kortársa, így pl. Condillac (1715-1780).

... rá minderre, s nem eszerint rendezték be világukat; elég, ha a fentieket elmagyarázzuk nekik, „felvilágosítjuk” őket, s leleplezzük azokat a „csalókat”, akik tudatlanságuk legfőbb okai, s máris meg lehet valósítani a tökéletesen ésszerű társadalmat; e felvilágosításnak semmi akadálya, mert az emberek születésükkor teljesen azonos értelmi képességekkel rendelkeznek (ez is kartéziánus örökség, csakhogy a régi racionalizmusban még ott állt „mögötte” Isten mint „garancia”, Ő „helyezte el” minden emberben ugyanazokat a „velünk született eszméket”, a következetes materialista viszont ebben nem hihet, így egyszerűen kész tényként fogadja el, különösebb indoklás nélkül, az emberek észbeli egyenlőségét).

Láttuk persze azt is, hogy ebben a *tágabb* értelemben viszont az angolok is „racionalisták”, tehát látszólag megint eltűnik a különbség a szigetországiak és a franciák között, ám arra is utaltunk már, hogy az angol empirizmus az idők során fokozatosan „hagyománypártivá” válik, különösen a politikában, ahol viszont a „máskülönben” empirista, pontosabban szenzualista franciák a lehető legracionalistábbak maradnak, tervszerű, tökéletesen szervezett társadalmat akarnak teremteni. <<<(((? tényleg kimutatható a kommunista mozgalmakban az angol és francia minta? És mi a helyzet a mostani európai uniós kétségekkel? A franciák ilyen régi hagyományból nem értkelik sokra a különbségeket maguk és bevándorlóik között? -FÁ)))>>> Megmarad tehát az ellentét a két irányzat között, s a XVIII. század végén heves vitákba torkollik, de ez majd a következő fejezet témái között fog szerepelni.

A fentiek alapján érthető, hogy ennek a *tág értelemben vett* racionalizmusnak XVIII. századi francia képviselői, minden szenzualizmusuk mellett, erősen hajlanak az „a priori” ( a tapasztalást megelőzően) kigondolt, spekulatív sémáknak, gondolati konstrukcióknak a valóságra történő ráerőszakolására, mind az elméletben (hiszen voltaképpen maga a mechanikus materializmus is erőszaktétel a valóságos, tapasztalati tényeken, s nem menthető a tudomány fejletlenségével, hiszen a legnagyobb gondolkodók már az ókorban meghaladták), mind a gyakorlatban (ennek számos példáját tapasztalhatjuk a forradalom során, pl. az — egyébként már az Ancien Régime idején is jelentkező — egységesítő-centralizációs törekvésekben, a helyi hagyományok, szokások, tájszólások, kisebbségi nyelvek stb. elleni küzdelemben, vagy akár a „forradalmi naptárban”).

### Kant

Az imént említett francia racionalisták nem voltak *tudatában* annak, hogy erőszakot tesznek a valóságon: önmaguk szerint egyszerűen „természetes”, azaz „ésszerű” viszonyokat akartak teremteni. Arról, hogy ezt a természetre hivatkozó erkölcsi és társadalmi rendet hogyan képzelték, s mi köze van az általunk is elfogadott (az első részben bemutatott) természetfogalomhoz, majd a következő fejezetben lesz szó. Most viszont arról a gondolkodóról kell beszélnünk, aki úgy folytatta a racionalista hagyományt, hogy *bevallottan,* tudatosan vállalta az „a priori” gondolati sémáknak a valóságra történő „ráhúzását”. Természetesen Kantról (1724-1804), a német klasszikus filozófia első képviselőjéről van szó.

Az imént arra utaltunk, hogy míg a franciák az anyagot, addig a németek a szellemet „tartják meg” a kartéziánus dualizmus „feldarabolása” után. Ez azonban magára Kantra még nem érvényes, ő bizonyos értelemben visszatér Descartes dualizmusának kiindulópontjához (s elutasítja a hume-i szkepticizmust): érzéki tapasztalataink csak egyedi, esetleges jelenségekről tudósítanak, viszont *vannak* általános, szükségszerű ismereteink; hogyan lehetségesek? Az innátizmus kartéziánus változatával mindez Kant szerint nem magyarázható, mert *annyit* az empirizmus szkeptikus hume-i „végkifejletből” is elfogad, hogy a metafizika mint tudomány nem lehetséges, Isten, a halhatatlan lélek stb. létezése nem bizonyítható. Mármost ha nem tételezhetjük fel Istent, mint aki garantálja a külvilág és róla való tudásunk „párhuzamosságát”, kölcsönös megfelelését, miképpen alkalmazkodik tudatunk a jelenségek „mögötti” külvilág dolgaihoz?

A kanti választ „kopernikuszi fordulatnak” szokás nevezni: *nem tudatunk* alkalmazkodik a külvilághoz, hanem a *külvilág* alkalmazkodik tudatunkhoz. Az ember rendelkezik bizonyos „a priori”, a tapasztalást megelőzően adott elvekkel: a tér, az idő „szemléleti formáival”, a szubsztancia, az ok-okozati összefüggés stb. kategóriáival, s ezek alapján *maga rendezi el* a tapasztalt, érzékelt jelenségeket.

Azt, hogy a világ *önmagában,* megismerésünktől függetlenül *milyen,* nem tudhatjuk, csupán az biztos, hogy *létezik.*

*A* „magánvaló dolgot” (Drog an sich) nem ismerhetjük meg, nem tudhatjuk, hogy *ténylegesen* van-e szubsztancia, van-e okság, s hogy valóban térben és időben vannak-e a létezők; mi mindenesetre így rendezzük el őket tudatunkban, méghozzá *valamennyien egyformán,* nem ki-ki a maga egyéni módján. <<<(((nincs teljes és tökéletes leképezés (ahhoz esne közelebb a másolás) -FÁ)))>>>

A tudatokat nem Isten „hangolja össze”, hanem egyszerűen ilyen a minden emberben közös „általában vett tudat” (Bewuíksein überhaupt) szerkezete.)

Kant sűrűn használja elmélete megjelölésére a „transzcendentális” kifejezést, amely nem tévesztendő össze a „transzcendenssel”. Kant transzcendentálisnak nevezi „azt a megismerést, amely nem annyira tárgyakkal, mint tárgyakról való megismerésünk módjával, amennyiben a priori lehetséges, foglalkozik”. <<<(((felbukkan az ismeretelmélet -FÁ)))>>>

A világ tehát magában véve itt is „formátlan”, vagy legalább is megismerhetetlen formájú, mint a nominalista vagy a kartéziánus rendszerekben, s itt is „kívülről” kell belevinni valamely szubjektum-teremtette rendet, de ez a szubjektum most már nem Isten, hanem az ember.

Egyelőre, Kantnál, még *minden ember, egységesen,* de ez, ha következetesen végiggondoljuk, csak egyfajta „kollektív szkepszis”: valamennyien *ugyanazt* az *„önkényes”,* szubjektív formát erőszakoljuk rá a világra, miközben „tudjuk, hogy nem tudjuk”, milyen is valójában. <<<(((még nem foglalkozik a megismerés (elmélet és tapasztalat), tervezés, mérnöki alkotás különbségével -FÁ)))>>>

További nehézséget jelent, hogy az egyéni tudatok egységére, az „általában vett tudat” létezésére épp úgy nincs bizonyíték, mint a francia materialistáknál az emberek észbeli egyenlőségére. Mi garantálja, hogy ez az egység nem hullik szét, s hogy nem jutunk el az „ahány ember, annyi igazság” szofista elvéhez, a „kollektív szkepszis” helyett a klasszikus, egyéni szkepszishez?\*

E széthullás majd be is következik (napjainkban már igen elterjedt e szélsőséges szkepszis), de a Kant utáni német filozófusok még megpróbálják az emberiség szellemi egységét megőrizni, s egyúttal a „kollektív szkepszis” veszélyét is elhárítani.

### Fichte és Schelling

E kettőt együtt a klasszikus német filozófia csak úgy látja lehetségesnek, ha egyrészt az „általában vett tudatból” *önálló lényt* csinál (ezt tekinthetjük az emberi nem, mint olyan „megszemélyesítésének”, az emberi lényeg „túlzó realista” önállósításának, legalábbis eleinte,

* Fichténél [1762-1814], aki „abszolút Énnek” nevezi,
* mert Schellingnél [1768-1834] már inkább egy panteisztikus „világszellem” alakját ölti),

másrészt tagadja a megismerhetetlen, magánvaló anyagi világ létezését: a szellem azért képes megismerni a külvilágot, mert *maga teremti,* tehát eleve nem idegen a számára.

A megismerő szellem itt nemcsak, és nem is elsősorban az egyes embereket jelenti, hanem a klasszikus német filozófia fejlődése során egyre inkább az említett „általános embert”.

Teremtésen pedig, szemben a bibliai teremtésfogalommal, nem egy *valóságos,* a megismerő szellemtől *elkülönülten* létező *anyagi* világ létrehozását kell érteni. <<<(((a fogalmak „kicsavarásának”, átértelmezésének van egy sajátos fogalom-ökológiai (vagy hogyan nevezhető) következményrendszere a józan gondolkodás természetéből következve, hogy valamelyes értelme mégis meglegyen a kijelentések rendszerének, összességének. Tehát itt megváltoztat valamit, valami megváltozik ott is. jelen esetben átértelmeződik a teremtés fogalma, ha a megismerendő világot maga a megismerő szellem teremti. -FÁ)))>>> *Csak* szellemi létezők vannak, minden, ami történik a világban, *fogalmak …*

\*E problémával a későbbi újkantianizmus is szembesül. Ernst Cassirer (18741945) német újkantiánus megoldási javaslata szerint a kultúra különböző részterületeit képező ún. „szimbolikus formák” (nyelv, vallás, művészet, tudomány stb.) szerkezete alkotja azt a közös alapot, amely biztosítja, hogy az egyes emberek hasonlóképpen rendezzék és dolgozzák fel tapasztalataikat.

… „önmozgásával” magyarázható: az érzéki világ csak a szellem „tagadása”, azaz puszta *gondolati* aktus.

Ezért kap a klasszikus német filozófiában főszerepet a *dialektika.* Ez korábban

* hol a fogalommeghatározás módszertanát,
* hol általában a logikát vagy annak bizonyos részterületeit,
* hol a vitatkozás, érvelés művészetét jelentette,

de **mindig a valóságos egyéni tudatokban zajló, a külvilágot csak „ábrázoló”, „modellező” *gondolkodás* törvénye volt.**

Most viszont a *valóság* törvényévé válik, a legszélsőségesebb formában Hegelnél (1770-1831): itt *maga a világ* áll emberektől függetlenül létező, egymásból kifejlődő, állításokká, tagadásokká, meghatározásokká stb. összekapcsolódó fogalmakból.

### Hegel

A hegeli filozófiai rendszer **első része a Logika**, amely itt nemcsak „gondolkodástan”, hanem, *éppen mert* gondolkodástan, egyúttal *ontológia is,* hiszen az elsődleges létezők a fogalmak.

* A legáltalánosabb kategória a Lét (das Sein),
* ennek mint „tézisnek” tagadásával „keletkezik” az antitézis, a Semmi (das Nichts),
* majd a kettő szintézisével a Levés (das Werden),

amely a Létnek a Semmivel való „azonossága”.

A Levés mint szintézis egyben egy újabb tézisantitézis-szintézis hármasság, „triász” tézise is, és így tovább, amíg ki nem bontakozik a teljesen „meghatározott” abszolút Eszme.

(Ezt a folyamatot nem szabad időbeliként elképzelni. A fenti fogalmak és kapcsolataik „örökkévalóak”, csupán emberi leírásuk történik időbeli sorrendben.)

* Az abszolút Eszme még nem tud önmagáról.
* Ez csak úgy lesz lehetséges, ha először „tagadja” magát, létrehozza saját „máslétét”, „elidegenedését”, a Természetet,
* s ezen keresztül törekszik az önmagával való újraegyesülésre, amely nem az első, öntudatlan önazonosság lesz, hanem önmagának mint szubjektumnak az ismerete.

Ez az öntudatra ébredés egyre magasabb fokon történik meg a növényekben, az állatokban (itt már van időbeliség, de még nincs meghatározott irányú fejlődés, csak örök körforgás).

Ezt tárgyalja a hegeli rendszer **második része, a** **Természetfilozófia.**

Az Eszme végül, tökéletes formában, az emberben „tér magához”, a történelem során, amely, szemben a természettel, már célirányos, időbeli haladást képező folyamat. Ez a témája a **Szellem filozófiájának**, **a hegeli rendszer harmadik részének,** amely megint csak három részre oszlik: ***a szubjektív, az objektív és az abszolút szellem*** tanára. A szubjektív szellem tana az embert mint egyént vizsgálja, antropológiai és pszichológiai jellemzését adja. Az objektív szellem tana a társadalommal, s annak bizonyos intézményeivel (joggal, erkölccsel, családdal stb.) foglalkozik, természetesen még mindig ugyanabban a hármas tagolásban, amelyet a Logikában láttunk.

A fejlődés csúcsa az állam, annak is „legtökéletesebb” formája, a Hegel-korabeli porosz királyság. Ám ez még mindig nem az Eszme teljes öntudatra ébredése. Ez csak a szubjektív és az objektív szellem szintézisében, az abszolút, szellemben történik meg, három lehetséges formában: a művészetben, a vallásban, és, legmagasabb fokon, a filozófiában (mindenekelőtt annak hegeli változatában): az ember felismeri az addigi történelem ésszerűségét, rendjét, múltbeli állomásainak szükségszerűségét, s az emberen keresztül maga az abszolút Eszme ismer magára abban, amit addig létrehozott. így jut vissza, az „elidegenedés” után, önmagához, de ez már nem az eredeti egység puszta helyreállítása, hanem magasabb szintű, tudatos megvalósítása.

Hegel még a (tág értelemben vett) racionalizmus képviselőjének tekinthető, s a német klaszszikus filozófia egészében véve is felfogható a kartéziánus dualizmus *egyik* lehetséges feloldásának, a „rés cogitans” javára (míg a másik, mint láttuk, a francia mechanikus materializmus volt, amely a „rés extensa” mellett döntött).

A hegeli filozófia annyiban mindenképpen racionalista, hogy ésszerű, logikus rendet lát a világban (noha e rend most nem matematikai és mechanikai, hanem logikai formulákkal írható le), s hogy optimista a történelmi fejlődést illetően.

Ám lényeges különbségek is vannak Hegel és a régebbi racionalisták között:

* nincs többé történelemfeletti,
* minden egyes emberben mindig és mindenütt egyforma emberi természet.
* Az egyént a „népszellem” határozza meg, az a sajátos gondolkodásmód, amely az adott népre, kultúrára jellemző.
* Ki-ki a saját népszellemének foglya, ezek pedig szigorú logikai rendben váltják egymást a fejlődés során, ám e fejlődés egészét, annak értelmét, célját csak a „világszellem” tudja felfogni (s persze a fejlődés *végén* az egész „szükségszerűségét” felismerő, belátó filozófus...).

Az igazi ész székhelye tehát áttevődött az egyénből a megszemélyesített Történelembe, **az egyes emberek most már csupán csavarok egy nem általuk irányított gépezetben, akaratuktól, függetlenül szolgálnak általuk nem ismert célokat.** (Persze már ennek a fatalista elméletnek az előzményei is megvannak a racionalizmusban, nevezetesen a klasszikus német filozófia korában igen kedvelt Spinoza panteizmusában.)

A hegeli életmű bizonyos elemeit felhasználó különböző irányzatok közül a legismertebb a marxizmus, amely azonban elsősorban társadalomelmélet, s mint ilyet a következő fejezetben fogjuk tárgyalni. A szűkebben vett szakfilozófiában a hegeliánus iskolák rövid életű virágzása után !\* \* Hegelnek nem akadt közvetlen folytatója, csak évtizedekkel később történtek kísérletek tanainak felelevenítésére, továbbfejlesztésére. E neohegelianizmus legismertebb alakjai az olasz Benedetto Croce (1866-1952) és Giovanni Gentile (1875-1944), valamint az angol F. H. Bradley (1846-1924). Ám a XIX. század második felét nem a hegeli vagy bármely más metafizikai rendszer, hanem a pozitivizmus uralma jellemezte.

<<<(((nem túl lényeges, de a gyomrom forog néha, amikor ezeket a filozófia iskolákat látom egymás mellé téve, mibenlétüket röviden jellemezve. Jelentőségüket két világháború mutatja. Megrendítő olvasmány – korábban nem találtam efféle olvasmányos leírásra. -FÁ)))>>>

### A pozitivizmus

A *pozitivizmus* mindenekelőtt a hume-i szkepszisbe torkollott empirizmus szerves folytatása.

* Elveti a metafizikát,
* nominalista és szenzualista beállítottság jellemzi,
* nem hajlandó túllépni a tapasztalati tényeken,
* s ami ezeken túl helyezkedik el (így különösen az értékek), azt megismerhetetlennek illetve a tudományra nem tartozónak, racionálisan meg nem ragadhatónak nyilvánítja.
* Tudományon a pozitivizmus a *természettudományt* érti, amelynek módszerét egyetemes érvényűnek, *minden* jelenségre, így a társadalmi folyamatokra, emberi életmegnyilvánulásokra is közvetlenül alkalmazhatónak tartja,
* tehát, különösen korai szakaszában, hajlamos a *redukcionizmusra.*

Ugyanakkor bizonyos értelemben a francia felvilágosodás racionalizmusának is folytatása,

* nemcsak az „enciklopédisták” materializmusát is jellemző redukcionizmus tekintetében,
* hanem az ésszerűségbe és a tudomány haladásába vetett hite miatt.

Persze ez az ész most már annyi metafizikát sem enged meg, mint a XVIII. századi racionalizmus; nem foglalkozik olyan „végső” dolgokkal, mint az élet célja, az erkölcsi értékek, Isten léte vagy nemléte stb. Értéket vagy célt tételezni nem a tudományos ész dolga, ez csak az emberek kitűzte célok megvalósításához szükséges *gyakorlati eszközöket* szolgáltatja, „instrumentális ésszé” lett.

\* Eredetileg e hegelianizmus híveinek körébe tartozott Ludwig Feuerbach (18041870) is, aki azonban arra a gondolatra jutott, hogy nem a Hegel által a keresztény Istennel azonosított Szellem idegenül el magától a természetben, majd ismer magára az embereken keresztül, hanem az ember idegeníti el és szemléli tőle különböző tárgyként Isten képében a saját lényegét. E gondolat nagy hatással volt Marx vallásszemléletére is.

\* A pozitivizmusra tehát az agnoszticizmus, azaz a metafizikai és vallási igazságok megismerhetetlenségének állítása jellemző. Az „agnoszticizmus” kifejezést először az angol Th. H. Huxley (1825-1895) használta a maga filozófiájának megjelölésére.

Az „instrumentális racionalitás” uralma <<<(((mennyire logikus hogy nekem az eszközracionalitás jutott mindig eszembe, a tulajdonképpeni alanyt keresve, megnevezni, jelezni akarván -FÁ)))>>> azóta is jellemző a nyugati civilizációra: az egyes résztudományok, „szakmák” gyakorlati eszközöket, módszereket dolgoznak ki, rendkívüli alapossággal, de ahhoz, hogy ezeket azután *mire* használja az ember, *milyen* célok szolgálatában, már semmi köze a szaktudósnak, ő egyszerűen egy önmagában semleges, bármire felhasználható „technikát” bocsát az emberek rendelkezésére.

Nincsenek racionálisan meghatározható nagy, össztársadalmi, átfogó célok, értékek, <<<(((nem nagyon tudják értelmezni a közjót -FÁ)))>>> amelyeknek mindezen eszközök alárendelődnének. Ez az „instrumentális racionalitás” egyébként nemcsak a természettudományok esetében érvényesül, hanem pl. a politikáéban is, amennyiben művelői — akár beismerik, akár nem — gyakran hajlamosak azt egyszerűen önmagában semleges, erkölcsi szempontoktól független, egyszerűen a minél eredményesebb, hatékonyabb hatalommegszerzést és megtartást szolgáló „technikaként” kezelni. (E felfogás reneszánszkori „ősatyja”, s azóta is szinte az egyetlen, aki *nyíltan* merészelte hirdetni, hogy a politikusnak a hatékonyság érdekében gátlástalanul fel kell rúgnia az erkölcsi normákat, az olasz Machiavelli [1469-1527].) <<<(((és akinek egyébként nem volt igaza úgy, ahogy mondta, viszont felhívta a figyelmet a hatalomtechnikára. -FÁ)))>>>

A pozitivizmus persze kissé következetlen, mert legalább *egy* feltétlen célt illetve értéket mindenképpen elismer: a tudományos haladást, amely önmagában képes arra, hogy az emberiség összes gondját megoldja. Sőt ennek jegyében egyes pozitivisták, így a francia Auguste Comte (1798-1857), akitől különben maga a „pozitivizmus” név is származik, eleinte még abban is a régi racionalista hagyományt követik, hogy a társadalom egészét a legapróbb részletekig tudományos alapossággal akarják megszervezni. Comte utópikus államát egy a szó szoros értelmében vallásként funkcionáló tudománynak kellene irányítania.

Ez a társadalomszervezési és -tervezési kedv hamarosan eltűnik a pozitivizmusból, mert az ezeknek épp az ellenkezőjét, a spontán fejlődést hirdető, az állam irányító szerepét minimálisra csökkenteni igyekvő liberalizmus szolgálatába áll (pozitivizmus és liberalizmus ezen összefonódása jellemzi pl. az angol Herbert Spencer [1820-1903] munkásságát), de a „szcientizmus”, a „tudománykultusz” még a XX. században is jellemzője marad. A pozitivizmushoz különben bizonyos *történelemszemlélet is* kapcsolódik, amelynek lényege az „evolucionizmus”: a hit a fokozatos, egyenesvonalú, nagyobb zökkenők, ellentmondások nélküli fejlődésben, s különösen a tudományos ismeretek folyamatos felhalmozódásában, gyarapodásában: a későbbi korok szükségképpen *mindenben* „okosabbak”, „felvilágosultabbak” a korábbiaknál.

E szcientizmus jellemezte egyébként a múlt század második felében egy ideig meglehetősen népszerű „természettudományos materializmus” hirdetőit is, akik, a korábbi materialistákhoz hasonlóan, redukcionista felfogást vallottak, tagadva élettelen, élő és gondolkodó között minden lényegi különbséget. A német Kari Vogt (1817-1805) pl. azt állította, hogy a gondolat ugyanolyan értelemben terméke az agynak, ahogyan a vizelet a vesének vagy a máj az epének. E XlX. századi materializmus legismertebb képviselője a szintén német, élesen vallásellenes Ernst Haeckel (1834-1919).

### A többi metafizikaellenes irányzat

A pozitivizmus mellett a Hegel utáni kor egyéb filozófiai irányzatainak többsége szintén metafizika-ellenes volt.

A XIX. század második felétől az első világháborút követő évekig virágzó neokantianizmusra is ez a jellemző. Egyik fő irányzata, a marburgi iskola — amelynek főbb gondolkodói Hermann Cohen (1842-1918) és Paul Natorp (1854-1924) — lényegében az ismeretelméletre korlátozza a filozófiát, s a realizmus Kantnál még meglévő maradványával, a „magánvaló dolog” valóságos létezésének elismerésével is szakít. A né-

\* Eredetileg a marburgi iskolához tartozott Erest Cassirer (ld. a 165. o. lábjegyzetét), valamint Nicolai Hartmann (1882-1950) is, aki később szakított az újkantianizmussal és határozottan állította a magánvaló világ objektív létezését, anélkül azonban, hogy ezzel visszatért volna a hagyományos metafizikához.

met neokantianizmus másik fő vonalát képező, Wilhelm Windelband (1848-1915) és Heinrich Rickert (1863-1936) nevével fémjelzett badeni iskola „kultúrfilozófiájáról” a következő fejezetben lesz szó. A francia újkantiánus Charles Renouvier (1815-1903) szerint a metafizikai tételek racionálisan nem vezethetők le, elfogadásuk *akaratunkon* alapul: hinni akarjuk őket. <<<(((ez már játszadozás az axiomatikát használva -FÁ)))>>>

Részben Renouvier hatása alatt dolgozta ki William James (1842-1910) az elsősorban amerikai filozófusok által művelt pragmatizmust, amelynek rajta kívül Charles Sanders Peirce (1839-1914) és John Dewey (1859-1952) a fő képviselői. James átértelmezi a hagyományos igazság-fogalmat: egy ismeret igaz volta immár nem azt jelenti, hogy megfelel az objektív valóságnak, hanem azt, hogy gyakorlatilag beválik, hasznosnak bizonyul. <<<(((elmozdul végre a puszta megismeréstől a cselekvés irányába. -FÁ)))>>> A metafizikai igazságok itt sem alapozhatóak meg racionálisan, de amennyiben segítik cselekvésünket, „hinni” lehet bennük.

Ugyancsak „hasznossági”, pontosabban „kényelmi” szempontok jellemzik a pozitivizmus egy sajátos változatát, az osztrák Ernst Mach (1838-1916) és a svájci Richard Avenarius (1843-1896) képviselte empíriokriticizmust. Alapelve a „gazdaságos gondolkodás”, <<<(((Ez már Karinthy, Tanár úr én készültem, csak gazdaságosan … -FÁ)))>>> az olyan úgymond „felesleges” fogalmak kiküszöbölése, mint szubsztancia, okság, anyag, tér stb. (Ez a „takarékossági” elv egyébként, mint láttuk, már Occamnál megtalálható, s végigkíséri a nominalizmustól az empirizmuson át a pozitivizmusig ívelő fejlődés történetét.) Csak a „tiszta tapasztalat” adatai, maguk az elemi érzetek léteznek valóságosan, az „én” sem más, mint ezek komplexuma. <<<(((csakhogy ez nem gazdaságosság, hanem vagy a kritikátlan értelmetlenség irányába tett lépéssor, vagy egy igen felszínes megfogalmazása annak, amikor paradigmatikus alapokat a gazdaságosság elvén már nem tárgyalnak, csak az eldöntetlen újdonságokat. S ha a paradigmatikus alapok a következő nemzedék előtt már ismeretlenekké válnak, akkor jön a torzó, a melléfogás. -FÁ)))>>>

Hasonló szellemet képvisel a német Hans Vaihinger (1852-1933) fikcionizmusa (az ún. „Als-ob-Philiosophie”) is, amely szerint ismereteinknek semmiféle alapjuk nincsen az objektív valóságban; természettudományos, filozófiai, etikai, vallási tételeink hasznosaknak bizonyultak, ezért egyszerűen úgy cselekszünk, *mintha* (als ob) igazak is lennének. <<<(((már nem érdekli az igazság fogalma, csak a hasznosság, a siker … -FÁ)))>>>

Ezeket az iskolákat gyakran igen nehéz egymástól elválasztani. Közös vonásuk az objektív valóság és igazság megismerhetetlennek vagy akár nemlétezőnek nyilvánítása, s egy tág értelemben vett „kantianizmus”, amelynek jegyében a megismerés rendező elve a megismerő alany, az emberi szubjektum, nem pedig a rajta kívül létező világ tényleges szerkezete. Mindez általános vonása korunk filozófiájának. <<<(((egyensúlyt kellene tartani megismerő és megismerendő között -FÁ)))>>>

A XX. századi neopozitivizmus első jelentős iskolája a Bécsi Kör. Főbb tagjai Ottó Neurath (1882-1945), Rudolf Carnap (1891-1970) és Moritz Schlick (1882-1936). Az általuk művelt ún. **logikai pozitivizmus** célja elsősorban a tudományos nyelv „megtisztítása” a közvetlen érzéki tapasztalat által nem igazolható kijelentésektől és fogalmaktól, s értelmetlennek nyilvánítják a hagyományos metafizikai tételeket, helytelen nyelvhasználatból fakadó álproblémáknak a filozófia szokásos témaköreit. „Természetesen” fenntartják a „kell”-nek a „van”-ból való levezethetetlenségéről szóló hume-i tételt is. <<<(((ezt nem kellene misztifikálni, ha egyszer van szabad akarat, önálló értékítélet és annak egyéni és csoportos megnyilvánulásai, akkor a kell és a van eltérő. -FÁ)))>>>

A Bécsi Kör képviselői szerint egy kijelentés csak akkor értelmes, ha tapasztalatilag verifikálható (igazolható), ami a korai logikai pozitivizmus számára azt jelentette, hogy a szóban forgó kijelentés véges számú tapasztalati állításból levezethető. <<<(((ez az induktív axiomatika körében igaz is. -FÁ)))>>> E verifikációelvvel szemben támasztható kifogások (pl. hogy a véges számú tapasztalati állításból való levezetés előfeltétele a teljes indukció lenne) más megoldások keresésére ösztönözték magukat a neopozitivista gondolkodókat is. így fogalmazta meg a Bécsi Kör felfogásával szemben a pozitivizmus egy másik válfaját képviselő — ugyancsak bécsi születésű, de jelenleg Angliában élő — Kari Popper (1902-) a *falszifikáció* elvét. Eszerint valamely kijelentés akkor tekinthető értelmesnek, ha elvben lehetséges olyan tapasztalat, amely cáfolja („falszifikálja”). <<<(((fogalmazzunk pontosabban, ha a kijelentés nem tekintélyeket hivatkozik meg pusztán, hanem felfedi kontrollálható elemeit. És a kontrollálható elemek cáfolhatók. Az induktív axiomatikának vannak cáfolható tényei és összefüggés értelmezései. A deduktív axiomatikának vannak cáfolható logikai lépései (amennyiben azok a lépések logikailag tévesek). -FÁ)))>>>

Szintén a nyelv elemzésében látja a filozófia feladatát az ún. analitikus filozófia, amely elsősorban az angolszászok körében népszerű, de legkiemelkedőbb alakja egy osztrák gondolkodó, az 1929-ben Angliába áttelepült Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Wittgenstein abban egyetért a Bécsi Körrel, hogy a filozófiai problémák a helytelen

(Nicolai Hartmann egyébként nem tévesztendő össze Eduard von Hartmann-nal [1842-1906], a Schelling, Hegel és Schopenhauer gondolatait sajátos szintézisben egyesítő német panteista gondolkodóval.)

nyelvhasználatból fakadó álproblémák, sőt ezeket egyenesen „kórosaknak” tartja, s „terápiával” igyekszik belőlük az embereket kigyógyítani, ám eközben igen értékes megfigyeléseket tesz a természetes nyelvről, tanulásának módjáról, nyelv és kultúra viszonyáról, s mindezeken keresztül egyén és társadalom szerves kapcsolatáról, a hagyomány óriási szerepéről tudásunk kialakulásában. (Vő. I. rész 3. fejezet)

### Próbálkozások a realista metafizika régi formáinak felélesztésére vagy új formák keresésére

Történtek kísérletek a realista metafizika megmentésére is. A katolikus gondolkodásban nem szűnt meg az arisztotelészi-tomista hagyomány, sőt ennek ápolása, továbbfejlesztése hivatalos megerősítést kapott a XIII. Leó pápa által 1879-ban kiadott „Aeterni Patris” kezdetű enciklikától, amely Aquinói Szent Tamás filozófiáját nyilvánította a keresztény tanítás racionális megalapozására legalkalmasabbnak. Az így kibontakozó neotomizmus legnagyobb alakja a francia Jacques Maritain (1882-1973).

A neotomizmus mellett korunk másik — társadalmi hatásában jelentős, noha félresikerült — metafizikai próbálkozásának tekinthető a német Engels (1820-1895), az orosz Lenin (18701924) és a grúz Sztálin (1879-1953) egyes művei alapján az utóbbi diktatúrája idején a Szovjetunióban kidolgozott, a materializmus korábbi, redukcionista formáitól tudatosan elhatárolódó, élettelen, élő és emberi lényegi különbségét elismerő, s emellett, a pozitivizmussal ellentétben, határozott ismeretelméleti realizmust valló ún. „dialektikus materializmus” \*, amely azonban nem jutott el a szubsztancia régi fogalmának „rehabilitálásáig”, s így világképe némileg a Hérakleitoszéra emlékeztet: csupa mozgás, változás, „ellentmondás”, szilárd pontok, abszolút érvényű kijelentések lehetősége nélkül. Maga az „ellentmondás” is (amelyre az irányzat képviselői mint az anyagi világ mozgásának, fejlődésének legfőbb okára hivatkoznak) meglehetősen zavaros, tisztázatlan fogalom. Ha úgy értik, hogy a *valóságban* léteznek igazi ellentmondások, azaz egy és ugyanazon dologról egyszerre, *ugyanabban* a vonatkozásban két egymásnak ellentmondó igaz kijelentés tehető, akkor ez az elmélet merő képtelenség, mert megsérti az „ellentmondás elvét”, amelyről könyvünk 1. fejezetében beszéltünk; ha viszont csupán arról van szó, hogy két *különböző* értelemben, vonatkozásban, szempontból stb. állítunk egy dologról valamit s ennek ellenkezőjét, akkor ebben az égvilágon semmi újdonság nincsen, hiszen ugyanezt már a klasszikus, arisztotelészi metafizika jegyében is megtehetjük, ha pl. azt mondjuk, hogy az „aktusban” lévő jég egyúttal „potenciában” lévő víz; ám bármelyik értelemben állítjuk is az ellentmondás létezését, ezzel pusztán azt a *tényt* állapítjuk meg, hogy egy dologról két egymásnak ellentmondó kijelentést tehetünk, s nem világos, hogy miképpen lehetne ez *magyarázata* a változásnak vagy a fejlődésnek.

A marxista pártok „hivatalos” filozófiájaként a legutóbbi évekig meglehetősen nagy befolyással rendelkező dialektikus materializmus és a napjainkban is virágzó neotomizmus mellett és előtt voltak egyéb próbálkozások is a realista metafizika felelevenítésére (azonban épp oly kevéssé tudták megszűntetni a pozitivizmus hegemóniáját, mint az előbb említettek). így pl. a német Adolf Trendelenburg (1802-1872) és tanítványa, Franz Brentano (1838-1917) szintén az Arisztotelészhez való visszatérést hirdették. Az osztrák Bernhard Bolzano (1781-1848) főként Leibnizre támaszkodott, ám filozófiatörténeti szerepét inkább abban a némiképp a platóm ideatanra emlékeztető felfogásában szokás látni, amelynek lényege egy „magánvaló” képzeteket és tételeket, az utóbbiak között örökérvényű „magánvaló igazságokat” tartalmazó, tér-időn kívüli világ feltételezése, amelynek elemei, a tapasztalati valóság dolgaival ellentétben, nem „léteznek”, hanem „fennállnak”. Egy „magánvaló igazság” (Wahrheit an sich), pl. egy igaz tudományos tétel, akkor is „fennáll”, ha még soha senki nem mondta ki vagy gon-

\* Az irányzat neve abból ered, hogy — Hegelhez hasonlóan — a dialektikával magyazázza a valóság mozgását. Ám az állítás, a tagadás, a tagadás tagadása gondolati aktusok. Mármost a hegeli rendszerrel, ahol a végső valóság szellemi, összefér valóság és gondolkodás efféle azonosítása; de hogyan képzelhető el mindez egy materialista rendszerben? Hogyan tud az anyag „tagadni”?

dolta el. Bolzano ezzel mintegy megelőlegezi azt a platonista felfogást, amelyet később, a századfordulón is elsősorban osztrák filozófusok — így Alexius Meinong (1853-1920) és Edmund Husserl (1859-1938) — képviseltek, a logikai és matematikai igazságok világosságát és örökérvényűségét hangsúlyozva az érzéki világ esetlegességével, változékonyságával szemben.

Hasonló nézeteket vallottak pályájuk egy bizonyos szakaszában a később pozitivistává lett angol Bertrand Russell (1872-1970) és a modern logika talán legjelentősebb alakja, a német Gottlob Frege (1848-1924) is, s szintén platonista az angol A. N. Whitehead (1861-1947), aki szerint az egész európai filozófia nem egyéb, mint Platónhoz fűzött „lábjegyzet”. Angliában egyébként régebben, a klasszikus empirizmussal egyidejűleg is létezett egy jelentős platonista irányzat, az ún. Cambridge-i platonizmus, amelynek vezető képviselője Ralph Cudworth (1617-1688) volt.

### A módszertani kérdések és a „filozófiáról való filozofálás” előtérbe kerülése

Husserl nevét nem korai „platonizmusa”, hanem a munkásságának második szakaszát uraló, általa alapított *fenomenológia* tette híressé. (Az általánosságban vett fenomenológia, mint „jelenségtan”, jelenségek leírása már Husserl előtt is létezett, ám e fogalmat ő új, sajátos értelemben használta.)

A fenomenológiai módszer alapja a külvilág létezéséről szóló ítélet felfüggesztése, „zárójelbe tétele” (Einklammern). De ugyanezt kell tennem *saját,* emberként a világban való létezésembe vetett hitemmel is. (Ezért tartja Husserl a maga nézetét a kartéziánus „cogito” igazi megvalósításának, a descartes-i felfogás „következetessé tételének”.)

Mi marad így „zárójelen kívül”? Belső, tudati életem tevékenysége: észleleteim, ítéleteim, akarati aktusaim stb., amelyek mind „intencionálisak”, azaz *valamire* irányulnak: *valamit* észlelek, *valamit* akarok, tudatom *valaminek* a tudata stb., tehát mindezek sosem „üresek”. Ám *ami* a tartalmuk, *amire* irányulnak, az nem a külvilágban létező dolog, hanem tudati „fenomén”, amelynek vagy van megfelelője a külvilágban, vagy nincs.

Husserl szerint a létezés „zárójelbe tétele” teszi lehetővé a „lényeglátást” (Wesensschau), a vizsgált tárgy lényegének intuitív megragadását. E lényeg azonban nem a valóságos létezők megismerése alapján történő elvonatkoztatás eredménye (az absztrakció klasszikus, arisztotelészi fogalmát a fenomenológia elveti), nem objektív valóság, hanem magában a tudatban található.

A fenomenológia mint *módszer* jelent újdonságot, s ennyiben is illeszkedik a kartéziánus hagyományhoz (hiszen már Descartes fő művének címe *is Értekezés a módszerről),* de a tágabban vett újkori gondolkodás tradícióihoz is.

Míg a „premodern” — tehát az ó- és középkori — filozófia elsősorban az embertől függetlenül létezőnek tekintett *világról s* ennek létezői-ről — köztük természetesen az emberről is — próbált az igazság igényével kijelentéseket tenni,

addig a „modern” filozófiában a hangsúly egyre inkább áttevődik annak a módszernek a kutatására, amellyel e kijelentések megtehetők, illetve általánosságban véve a filozófia *eszközeinek (pl.* a nyelvnek) a vizsgálatára, valamint a filozófia *nem filozófiai,* önmagán kívüli *feltételeinek* tanulmányozására.

* Nem az a kérdés többé, hogy *mit* mondunk a világról,
* hanem hogy *hogyan, milyen alapon* mondjuk, s
* hogy *mondhatjuk*-e egyáltalán,
* továbbá hogy *miért* mondjuk, milyen *nem-filozófiai „háttér” (pl.* a filozófus társadalmi helyzete, az általa képviselt csoportok érdeke, az egyes gondolatok megszületését befolyásoló életérzés stb.) játszik szerepet egy-egy elmélet megfogalmazódásában.

E „háttér” tanulmányozásával foglalkozik — nemcsak a filozófia, hanem mindenféle emberi ismeret, tudattartalom létrejöttének társadalmi feltételeit vizsgálva — az ún. *tudásszociológia.* (Ez utóbbi egyébként önmagában véve hasznos és tanulságos lehet, amíg nem hisszük azt, hogy egy-egy elmélet „hátterének” megvilágítása *helyettesíti magának az elméletnek* a „komolyan vételét”, s *tartalmának,* e tartalom igaz vagy hamis voltának vizsgálatát. Mert kétségkívül igaz ugyan, hogy pl. Darwinra a „létért való küzdelem” elvének megfogalmazásakor hatott a szabadversenyes kapitalizmus „korszelleme”, de *ettől* még ez az elv a biológiában akár igaz, akár hamis is lehet, *ezen a szinten* nem tudjuk sem bizonyítani, sem cáfolni. Vitázni vele vagy elfogadni *csak biológiai érvek* alapján lehet.

Különösen a marxisták követték el gyakran azt a hibát, hogy egy-egy rivális elmélet kritikáját „elintézettnek vették” pl. annak kimutatásával, hogy „burzsoá osztályérdekeket szolgál”, ahelyett, hogy filozófiai síkon vitáztak volna vele.)

Általánosságban véve egyre kevésbé „filozofálunk” a szó klasszikus értelmében, egyre inkább *magáról a filozófiáról,* illetve tágabb értelemben az emberi tudás, az igaz ismeretek puszta *lehetőségéről* töprengünk.

A filozófián belül

* az *ismeretelmélet* művelése lesz a legfontosabb,
* ehhez társul a tudományelmélet,
* a nyelvfilozófia stb.

A metafizika szinte teljesen „kiment a divatból”. <<<(((ezt nem értem, mert a metafizikát pld ontológiának mondva vagy másként nevezve de alapvető kérdést érint folyamatosan, hogy az ember mit teremt, mit hoz létre tőle függő mondjuk környezeti tényezőt, ami utóbb már determinálja létünket és innen nézve a világmindenséget. Tehát az ember mint a világmindenség része ha jól értem ontológiai kérdés. Márpedig ennél égetőbb szemléleti kérdés kevés van napjainkban. Az ősrobbanás modellje sem csupán ismeretelméleti kérdés. Az ismeretelmélet a lételmélettől nem választható el, hiszen „a létről való ismeret” nem öncélú értelmetlen szórakozás, hanem az ismeretelmélet olyan sarokpontja, amely nem hagyható figyelmen kívül, amely meghatározza az ismeretelmélet egyéb részeit. -FÁ)))>>>

## Ember és társadalom az újkori filozófiában

### Egyén és világ viszonyának megváltozása

Az előző fejezetben már találkoztunk az újkori gondolkodás egyik jellegzetességével, amelyet leginkább „módszertani individualizmusnak” nevezhetnénk: a bölcselő, amikor filozofálni kezd, „elfelejti” a hagyományt, nem vesz tudomást saját énjének valóságba ágyazottságáról, a filozofálását megelőző életének hétköznapi gyakorlatáról (amely pedig a „józan ész” igazságait szolgáltatná a számára), s azt a pillanatot tekinti kiindulópontnak, amikor íróasztalához ülve spekulálni kezd. <<<(((akkor körültekintőnek kell lennie. -FÁ)))>>>

* Így egyrészt adott egy bizonyos tudattartalmakkal (pl. akár descartes-i, akár locke-i értelemben vett „ideákkal”) rendelkező „belső” világ, „én”,
* másrészt egy vele élesen szembeállított „külvilág”;

a filozófia fő problémája a kettő közötti kapcsolat lehetőségére való rákérdezés lesz.

A kiindulópont tehát alapvetően más, mint korábban.

**A régi metafizikus** foglalkozik ugyan ismeretelmélettel, de végső soron adottnak tekinti a külső valóságot, a téridőben létező anyagi világot, s *benne* az embereket, *köztük* önmagát is. Ebben a világban, mint rendezett, szerves egészben tekinti a létezőket, így az embereket is, a természetüknek megfelelő helyre „téve” őket. Teljesen világos, hogy minek hogyan kell „működnie” a maga helyén ahhoz, hogy a világ egészének rendje biztosított legyen. Pontosan megállapítható az egyes embereknek, így magának a filozófusnak az egészben betöltött szerepe, teendője is. Fel sem merül, hogy valami módon „le kellene vezetni” a „tényekből”, a „van”-ból az „értékeket”, a „kell”-t. *Tény,* hogy a világ így és így működik; *ha* az ember a maga helyén és módján hozzájárul e működéshez, *akkor* a természettörvénynek megfelelően járt el, tehát jót tett. El lehet persze térni e törvénytől, de ez teljesen egyértelműen rossznak minősül, hiszen az *objektíve* létezd rend működését gátolja.

**Ezzel szemben az újkori gondolkodó** önmagát a világból „kiemelve” tekinti. Spekulációja kezdetén nem egy a világ emberei közül, hanem a világ „külső szemlélője”, gyakorlatilag *egyenrangú félként* áll azzal szemben; sokszor már az sem világos, *melyiknek melyikhez* kell igazodnia;

* nem az a kérdés (mint korábban), *hogyan működjék* a világ,
* hanem hogy *mit csináljak én,* hogyan viszonyuljak a világhoz, amely maga többé nem rendelkezik eleve adott és megismerhető renddel, legfeljebb *mechanikus* mozgástörvényekkel, amelyek nem adnak támpontot az *emberi* cselekvéshez.
* Nincs többé előttem is létező objektív rend, amelybe csak „beleszülettem”.
* *Biztosan,* „első kézből” csupán saját törekvéseimet ismerem, ezeket először nincs mihez viszonyítanom, hiszen már nem tételezek fel (mint a középkorban) megismerhető, objektíve adott „működéstörvényekkel” bíró „természetekből” álló univerzumot, amelynek alá kellene rendelnem magamat, emberi természetemnek megfelelően.
* Egyszerűen *az én törekvéseim,* „objektíve” se jók, se rosszak.
* *Ezután* jutok el, többnyire, ahhoz a feltételezéshez, hogy léteznek más, hozzám hasonló én-ek is, szintén bizonyos törekvésekkel, amelyek ugyancsak nem rendelkeznek objektív értékkel.
* Az egyetlen, amit tehetünk, hogy *számolunk* egymás törekvéseivel, egyeztetünk, alkalmazkodunk stb., de mindez csak *szubjektíve* érvényes, egyedi „kell”-eken alapuló törekvésekből *utólag* megalkotott, s folytonosan változó rendet jelent, nem *eleve* adott *objektív* normát.

Nyilvánvaló persze, hogy ez a kép erősen sematikus. Nem is kíván *egy* meghatározott filozófus jellemzése lenni, sőt nem is annyira *filozófusokról* van itt szó, mint annak a modern *embernek* az általános „modelljéről”, aki annak a korszellemnek a hatása alatt áll, amelyet az énből kiinduló, a külvilághoz való „eljutást” külön problémának tekintő, a szkepszis lehetőségét magában hordó filozófia is befolyásol.

Ezen nem változtat, hogy, mint láttuk, egyes modern gondolkodók már az *én* valóságos voltát is kétségbe vonják. Ezáltal egyszerűen csak „eggyel szaporodik” a kétségbe vonható igazságok száma: Isten, az okság, a szubsztanciák stb. mellett most már énemben is kételkedem, de még mindig *én* vagyok az, aki kételkedik. A kétkedés valóságos alanya nem lehet más, csak az én, hiába válik egyre tanácstalanabbá. De különben is aligha mondható az én-ben való kételkedés széleskörűnek, hiszen sokkal inkább ellentmond az ember közvetlen tapasztalatának, mint a szkepszis bármely más fajtája.

Érthető, hogy e modern ember a társadalmat az egyénekhez képest valami „másodlagosnak” fogja tekinteni, egyének egyszerű összességének, közös célok, eszmények s az egyének javának összességétől különböző közjó nélkül. <<<(((ez ha így van, egy szemléleti gyerekcipő -FÁ)))>>>

A társadalom egyébként más értelemben is „feldarabolódik”: az egyes „alrendszerek”, mint a gazdaság, a politika, a tudomány stb. a már említett „instrumentális racionalitás” jegyében önállósulnak, művelésük öncéllá válik, teljesen elszakadnak egymástól és az Egésztől, s képviselőik nem engednek a maguk területén a szűken vett „szakmai” szempontokon kívül egyéb irányelveket érvényesülni; ha valaki pl. erkölcsi elveket kér számon a gazdaságon, azt „dilettánsnak” tartják: <<<(((mert meg kell tanulni kezelni a társadalmat a modern korra kiépült bürokrata technikákkal együtt, meg kell tanulni úgymond reintegrálni az erkölcsöt a társadalom agyonbonyolított struktúrája ellenére. -FÁ)))>>>

Ezzel szemben a „premodern” felfogás számára nyilvánvaló volt, hogy a gazdaságot alá kell rendelni a közjót szolgáló politikának, azaz végső soron az erkölcsnek, hiszen a politika sem értékmentes, semleges „technika”, hanem csak az etika egyik részterülete. <<<(((most nehézséget okoz a sokszor tudatosan eltérített intézményi szerepkör, lásd például a pénzteremtő hitelt. Tehát kalóztámadások ostromolják az erkölcstől az embertől és élő közösségeitől elszakított, ellenük fordított intézményeket, hozzá értve az intézmények tudati vetületeit is. -FÁ)))>>>

De nézzük, hogyan vélekedtek maguk a különböző újkori filozófiai irányzatok emberről, társadalomról, erkölcsről!

### Az újkori szemlélet és nominalista előzményei

Ha meg akarjuk érteni a racionalizmus és az empirizmus etikai tanítását, megint csak a nominalizmusig kell visszanyúlnunk. Láttuk, hogy a nominalistáknál a világ „kiüresített”, nincs *saját* lényegéből fakadó belső rendje, s a létezőknek sincs régi értelemben vett, emberi ész által megismerhető természetük. Az erkölcsi normák sem az ember lényegi vonásaiból, az emberi világ „működéséhez” szükséges szempontokból, az emberi *természetből* következnek (s ezen keresztül végső soron e természet teremtőjének, Istennek az *értelméből),* hanem egy teljesen önkényes isteni *akarat* rendeli hozzá őket „kívülről”, szervetlenül a világhoz, s lehetnének másmilyenek is. E voluntarista szemléletet átveszi a kartezianizmus is: Descartes szintén az isteni *akarattól* teszi függővé a világ egész rendjét (nem is csak erkölcsi vonatkozásban: nem csupán azt állítja, hogy lehetséges volna olyan világ, amelyben jónak számít, ami nekünk bűn, hanem azt is, hogy egy ilyen másik lehetséges világban létezhetnének négyszögű körök, völgyek nélküli hegységek stb.). Egy szűkebb értelemben vett, következetesen kartéziánus rendszerben tehát voltaképpen nem beszélhetünk valódi természettörvényről és természetjogról.

Ha mármost ezt a „voluntarista” Istent, lemondva a kartéziánus istenbizonyításról, nominalista módra csak hittel tartom megközelíthetőnek, és a filozófiából „kikapcsolom”, akkor itt állok egy önmagában teljesen közömbös, s épp ezért „tetszés szerint” *bármiféle* erkölcsi normarendszerrel „kiegészíthető” világgal szemben.

Beszélhetek ugyan még emberi természetről, de ez, ha következetes vagyok, egyszerűen az *adottat,* az egyes konkrét emberekben *közvétlenül,* „nyersen” jelenlévő vonásokat fogja jelenteni, nem pedig valamely *filozófiaikig, általánosítva,* az adott tények *fölé* emelkedve kialakított *normatív* természetfogalmat, amelyet meg kell valósítani. így a legszélsőségesebb megoldások lehetségesek, az „ököljog”, az „aki bírja, marja” elv, a korlátlan és gátlástalan individualizmus hirdetésétől egészen a mindenkori hatalom, az éppen adott, éppen fennálló jogi és erkölcsi rend *kritikádon* igenléséig, tekintet nélkül annak *tartalmára,* hiszen *nincs* olyan *normatív* természet-fogalom, ahová „fellebbezni” lehetne, s amely történelemfeletti, örök mérceként szolgálhatna az egyes konkrét államok, jogrendek, erkölcsök megítélésében. (Lényegében tehát ugyanazok a lehetőségek kínálkoznak, mint az *ókori* szenzualista-nominalista gondolkodás számára.)

### Természetjog és természettörvény az újkorban. A társadalmi szerződés

A nominalista gyökerű empirizmus első jelentős képviselőjénél, a már említett Hobbesnál sajátos módon *mindkét* fenti szélsőség megtalálható. Államelméletében megkülönbözteti egymástól a „természeti állapotot”, és a „társadalmi szerződés” után létrejött állapotot. A természeti állapot jellemzője „mindenki harca mindenki ellen” (bellum omnium contra omnes). Hobbes beszél ugyan ennek kapcsán „természetjogról”, de ez lényegében a *korlátlan,* bármely lehetséges és alkalmasnak ítélt eszközzel történő *önérvényesítés* joga, azaz egyedül az erőviszonyok döntik el, mit tehetek, s ha alulmaradok, nem tekinthetem magamat „jogtalanság” áldozatának. <<<(((a második világháború ideológiái? -FÁ)))>>>

Nincs abszolút érvényű erkölcsi törvény, amelyre hivatkozhatom tiltakozásképpen. Ezt az anarchikus állapotot az emberek az erőszakos haláltól való félelemből megszüntethetik, „társadalmi szerződést” kötve, amellyel a biztonság és a rend megteremtését egy uralkodóra bízzák, akit teljhatalommal ruháznak fel.

Ettől kezdve viszont

* az állam „mindenható”: a lehető legtotalitáriusabb hatalmat építheti ki, még az alattvalók vallását is meghatározhatja.
* Döntéseit el kell fogadni, ezek közül még a legzsarnokibbak sem igazságtalanok,
  + mert az igazságosság maga is csak az állammal jött létre:
* nem az igazságosság mint erkölcsi norma a mércéje a pozitív jognak, hanem éppen megfordítva:
  + az állam és a pozitív jog születése *előtt* egyáltalán *nincs* igazságosság és igazságtalanság,
  + az igazságos mindig éppen az, amit a fennálló jogszabály annak *nyilvánít,*
  + ***az* „igazságtalan törvény” fogalmilag lehetetlen**.
  + (**E nézetével Hobbes a későbbi „jogi pozitivizmus” előfutára lesz**.)

(Egyébként, mint említettük, Hobbes nem teljesen zárja ki Istent a rendszeréből, de ez nem változtat a fentieken, a *számunkra* adott, *számunkra* megismerhető világ önmagában „nyers”, értékközömbös voltán, mert az isteni törvényt, amely valamiféle objektív értékrend forrása lehetne, Hobbes *mégismerhetetlennek* tartja, s ezért is rendeli, rendelheti alá a vallást az államhatalomnak, mint „biztos”, kézzelfogható tényezőnek.) <<<(((számára idea nincsen, mindig a kézzelfoghatóból kell kiindulni -FÁ)))>>>

A *szorosan vett* (tehát kartéziánus) racionalizmus és a *következetes* empirizmus talaján tehát nem igazán lehet természettörvényt vagy természetjogot felépíteni e szavak *régi* értelmében.

Ám a XVII-XVIII. századi filozófiában mégis sűrűn találkozunk a „természetjog” kifejezéssel, mind racionalista, mind empirista szerzőknél. (Bár az utóbbiak hamarabb szakítanak e fogalommal, sőt a felvilágosodás korának végére ők válnak majd leghevesebb ellenzőivé, s ezzel egyúttal megszűnnek a *tágabb értelemben* vett racionalizmushoz tartozni, amelyről az előző fejezetben beszéltünk, s ekkorra alakul ki az a ma ismeretes, némileg leegyszerűsítő séma, amely szerint

* *az* „angolokat” az empirizmus és az „elvont”, „spekulatív” természetjoggal szembenálló hagyománytisztelet, valamint a „spontán”, „szerves” fejlődés előnyben részesítése,
* míg *a* „kontinensen” élőket, főként a „racionalista franciákat”, az „elvont”, „történetietlen” spekulációknak a társadalomra való „ráerőszakolása”, a „szervetlen”, „mesterséges”, „forradalmi” megoldásokra való hajlam jellemzi.

Hobbes, mint láttuk, korántsem hagyomány tisztelő, s az empirizmus előfutárának tekinthető Bacon sem az. Más kérdés, hogy az empirizmus e „fordulata” voltaképpen nem jelent igazi törést empirista szempontból, hiszen a *fennálló* hagyomány éppen úgy az *egyetlen* végső hivatkozási alap, mint Hobbesnál a *fennálló* államhatalom. Mindkét esetben az adottból, a *tényekből* indulunk ki, s nincs e „tapasztalatilag” megismerttől különböző mércénk. E „fordulatra” később még visszatérünk.) <<<(((alkotmány és alaptörvény kettőssége?! Az angol történeti alkotmány nem szerves, nem fogalmaz meg elveket, normákat? Szemben a magyarral, amelynek váza elvi rendszere van?! -FÁ)))>>>

Hogyan lehetséges mégis a természetjog újkori előfordulása? A *tág értelemben vett* racionalizmus alapján, amely szerint, mint láttuk, az egyéni ész képes megállapítani a valóság összefüggéseit. Ami a szorosan *vett* racionalizmust illeti: láttuk, hogy ezek az összefüggések, beleértve az erkölcsi rendet is, az isteni *önkény* eredményei, immanens rendet hiába keresnénk bennük. Nem véletlen, hogy Descartes-nak nincs rendszeres, kidolgozott etikája. De az sem véletlen, hogy pl. a kartéziánus Leibniznél mégis valamiféle *értelmes* alappal bíró, nem merőben az isteni szeszélyből fakadó természettörvénnyel találkozunk, mivel elismeri ugyan Descartes-tal a „lehetséges világok” sokaságát, de úgy véli, ezek közül az isteni Akarat mégiscsak a *lehető legjobbat* választotta. <<<(((mióta kísért a kérdés, hogy hányféle világ lehetséges? -FÁ)))>>>

A természettörvényt viszont az Isten által belénk helyezett *velünkszületett eszméinkből* ismerjük meg, tehát Leibniz ennyiben (s persze, mint láttuk, a test-lélek szétválasztást tekintve is) „belül marad” a kartezianizmuson. (Egyébként a racionalizmus a *legszűkebb* értelemben, a *kortársak* számára éppen magát az *innátizmust* jelentette, amely, akár van egyébként lényegi rendje a világnak, akár nincs, *arra* elegendő, hogy megalapozza az emberek egyenlő észbeli képességeiről való meggyőződést, s ez utóbbit, mint az általános ember egyenlőség melletti fontos érvet örökölni fogja a kartezianizmustól a XVIII. századi francia felvilágosodás is, noha alapjával, az innátizmussal közben szakított.)

Vannak azonban szerzők, akik, mintegy „reakcióképpen” a már említett „voluntarista” Isten-képre, a természettörvény és a természetjog Istentől való *teljes függetlenségét* hangsúlyozzák. A hollandi Hugó Grotius (1583-1645) szerint az ész olyannyira önállóan képes megállapítani a természetjogot, hogy ez akkor is érvényes maradna, ha nem volna Isten („etsi Deus non daretur”). <<<(((csak az ész, az érzelmi kultúra szóba sem jön -FÁ)))>>>

Látszólag nem is olyan gyökeres újítás ez; igaz ugyan, hogy a katolikus felfogás szerint Isten természetes ésszel megismerhető, s így olyan „valaki”, Akivel merőben természetes gyakorlatunk során is „számolnunk kell”, meg kell határoznunk hozzá való *viszonyunkat,* azaz már a *természettörvénynek* és a *természetjognak* feltételeznie kell Isten létezését, ám a *többi,* tisztán evilági viszony (pl. az ember-ember kapcsolat) elvben Istenre való hivatkozás nélkül is leírható, ugyancsak a *természetes ész alapján.* A kérdés tehát nem elsősorban az, hogy *képes-e* a természetes emberi ész megalapozni a természetjogot (ebben Grotius és a tomisták egyetértenek), hanem hogy *milyen* észből indulunk ki, és *milyen* természet-fogalomhoz jutunk el. <<<(((eszerint elvi , ontológiával foglalkozni képes észt és gyakorlati értelmet nem különböztetnek meg? -FÁ)))>>>

Mármost láttuk, hogy e korszak jellemzője, az itt tág *értelemben vett* racionalizmus kiindulópontja a hagyománytól sőt a „józan észtől”, saját filozófia-előtti, de értelmes gyakorlatától is elszakadt *egyéni,* spekulációra hajlamos ész, amely hiába fogja magát „egyetemesnek” hinni; valójában, éppen mert „gyanútlanul” úgy véli, hogy független a külső körülményektől, sokkal jobban ki lesz szolgáltatva ezeknek, mint a velük *tudatosan számoló, s* ezért kritikus távolságtartásra is képes nem-individualista, „nemracionalista” ész.

Pillanatnyi politikai vagy személyes érdekek, esetleges vonások, a szerzők nem tudatosított politikai ellen- vagy rokonszenvei s más hasonló tényezők fogják „sodorni” a racionalista „természetjogászokat”, miközben mind *ugyanarra az egyetemes,* természetes emberi észre fognak hivatkozni. Lesz, aki az abszolút monarchiát, lesz, aki az alkotmányos monarchiát, lesz, aki a köztársaságot fogja *a* természetes, *az* ésszerű államformának tartani; maga Grotius pedig pl. a többi között azt is levezeti a „természetjogból”, hogy a hódítónak joga van a meghódítottak rabszolgaságba vetésére. Grotiustól kezdve tehát (legalább is filozófiai szempontból) a *véletlenen* múlik, melyik szerző milyen természetjogot „csinál”: *lehet,* hogy történetesen „egybeesik” a tomistával, de épp úgy lehet, hogy valami egészen másfajta természetjog születik.

S erre az „egészen másfajta” természetjogra minden esély megvan, mert a szerzők nemcsak abban az értelemben individualisták (mint az előző fejezetben láttuk), hogy egyéni, szubjektív spekulációkból indulnak ki, hanem az emberi természetet is egyre inkább individualista alapon értelmezik:

* az ember nem *lényegileg* társas lény többé;
* az egyén, legalább is elvben, a társadalom *nélkül,* a társadalom „előtt” is elképzelhető. <<<(((érdekes lenne besorolni a kecskebőrös hajótöröttet, Robinson Cruso-t. -FÁ)))>>>

A társadalom valami „másodlagos”, az egyének *megállapodásából* születik, s nem több, mint egyének egymásmellettisége, összessége; előbb-utóbb a közjón sem fognak mást érteni, mint az egyes egyének javának matematikai összegét, lényegi többlet nélkül. Ezt az individualista felfogást fejezi ki a „társadalmi szerződés” elmélete, amely igen népszerű e korszakban. Egyik legmarkánsabb példájával már találkoztunk az imént, Hobbesnál, de nem-empirista szerzők, pl. Spinoza, szintén felhasználják. <<<(((tehát a szuverén személyekből álló nemzeti közösség, melynek alkotmányos akarata van az államról mint önszervező eszközről – ennyire kilógna a nyugati filozófiákból? -FÁ)))>>>

Mielőtt szemügyre vennénk a szerződéselmélet egyik kulcsfiguráját, Locke-ot, még egy fontos megjegyzést kell tennünk. Igaz, hogy az ész most már az „etsi Deus non daretur” fenti elve alapján „vezeti le” a természetes erkölcsi normákat, de Isten nem válik egy csapásra „funkciótlanná”: megmarad, mint az erkölcsi rend *garanciája,* mint túlvilági büntető és jutalmazó, aki, tökéletes lévén, úgysem akarhat másmilyen rendet, mint amilyet az egységes emberi ész maga is megállapított a természeténél fogva birtokában lévő elvek alapján.

A már említett *deisták is* egységes, általános emberi ész-erkölcsöt hirdetnek, de többnyire ennek *szankcionálásához* elengedhetetlennek tartják az Isten-hitet, legalábbis a tömegek számára, de a vallás szerepe ebben aztán ki is merül: konkrét formája *közömbös,* mindegy, hogy ki milyen keresztény felekezethez tartozik, sőt hogy keresztény-e egyáltalán, a lényeg az, hogy ne legyen ateista. E felfogást tükrözi Voltaire híres elve: „ha Isten nem lenne, ki kellene találni”. Mindebből teljes vallási tolerancia következik (amely természetesen az ateizmusra nem vonatkozik), s e toleranciát csupán az korlátozhatja, ha valamelyik felekezet az ész-erkölccsel ellenkező vagy a közrendre veszélyes elveket hirdet.

Éppen ez utóbbi vonatkozásban tapasztalható deista hatás Locke gondolkodásában is: toleranciát hirdet, de ebből nemcsak az ateistákat zárja ki, hanem a katolikusokat is, akiket „megbízhatatlanoknak” tart, mert úgy véli, hogy esküjük alól a pápa tetszése szerint feloldozhatja őket.

Talán részben ezzel is összefügg, noha természetesen nem egyedül Locke bűne, hanem .rendkívül összetett politikai érdekviszonyok következménye, hogy a liberális tradícióira oly büszke Angliában a katolikusok csak 1926-ban nyerték el e többi felekezettel való teljes egyenjogúságot; bár ez utóbbiról szoros értelemben ma sem beszélhetünk: nemcsak a katolikus, hanem minden más felekezettel szemben is kivételezett az anglikán egyház, hiszen *elvileg* ma is államvallás az anglikanizmus, noha ennek a gyakorlatban már alig van jelentősége; ne feledjük u.i., hogy az államfő, a mindenkori angol király egyben az anglikán *egyháznak* is feje. Locke korában persze volt jelentősége a dolognak, s nemcsak a katolikusok voltak hátrányos helyzetben az anglikanizmussal szemben, hanem az anglikán egyházhoz nem tartozó számos protestáns gyülekezet tagjai is.

Locke azonban nem elsősorban a toleranciával kapcsolatos nézetei miatt lényeges itt számunkra, hanem mint a természetjog és a szerződéselmélet képviselője, s végül, de nem utolsósorban mint a *liberalizmus* „ősatyja”. Maga a „liberalizmus” fogalma persze Locke korában még nem létezett; a „liberális” szót mai értelmében csak a XIX. század elején kezdték használni.

Ám a liberális ember- és társadalomkép egyik alapeleme, hogy ti.

* a társadalom nem több, mint egyének összessége,
* a közjó nem egyéb, mint az egyének javának összege,
* s hogy ezért az egyén elsődleges a társadalomhoz képest, a társadalomról (legalább elméletileg) „leválasztható”,
* s a politika vezérelve így az egyéni érdekekkel való számolás kell legyen,

világosan körvonalazódik Locke életművében.

De miben különbözik mindez a „társadalmi szerződés” Hobbes-féle elméletétől? Abban, hogy Hobbesnál a társadalmon „kívül”, a „természeti állapotban” (amely egyébként nála inkább elméleti fikció, viszonyítási alap, az a feltételezett anarchikus állapot, „amelyhez képest” még a legvisszataszítóbb zsarnokság is elviselhetőbb, de amely persze bekövetkezhetik, ha nem engedelmeskedünk feltétel nélkül az uralkodónak) nincs semmiféle olyan joga az egyénnek, amelyre a szerződés megkötése után hivatkozhatnék.

Ezzel szemben Locke szerint az egyének már a társadalmi szerződés *előtt* rendelkeznek a szabadság és a tulajdon jogával, s ezeket minden későbbi hatalom köteles tiszteletben tartani. (Épp e jogok nyomatékosítása végett tekinti Locke a „természeti állapotot” Hobbestól eltérően *valóságos* múltbeli történelmi korszaknak: nála tehát az egyének nemcsak „logikailag”, hanem *időben is* „korábbiak” a társadalomnál.)

A tulajdonjog szentségéből, állam általi legcsekélyebb korlátozásának tilalmából fog majd „kinőni” a gazdaság „öntörvényűségének” klasszikus liberális elve, az állam „éjjeliőr”-szerepre korlátozása: az állam dolga nem lesz egyéb, mint a tulajdon jogi védelme és a gazdasági verseny játékszabályainak betartatása.

Persze Lockenál ez még csak csírájában van meg (pl. abban a szabályban, hogy adókat nem lehet kivetni az érintettek beleegyezése nélkül). Ami a szabadság jogát illeti: ez sem egészen mai értelemben veendő, jóval szűkebb, mint a mai szólás-, sajtó-, lelkiismereti stb. szabadságok, hiszen láttuk, hogy még a vallásszabadság sem teljes. Ám mégis tipikusan újkori gondolat, hogy az ésszel megismerhető természettörvényből Locke mindenekelőtt az egyén elidegeníthetetlen *jogait* hangsúlyozza; így szűkül majd fokozatosan az eredetileg az emberi természetből fakadó jogokat és *kötelességeket* tartalmazó természettörvény az újkor folyamán fokozatosan az „emberi *jogok”* (mint *egyéni* jogok) puszta deklarálásává. <<<(((s a mai deformált változatává? -FÁ)))>>>

### A brit empirizmus szakítása a természetjoggal Az erkölcs megfosztása racionálisan vizsgálható alapjaitól

Locke még egyszerre volt empirista és „jusznaturalista” (azaz a természetjog, a „jus naturale” híve), ám a XVIII. században végbemegy az angol empirista gondolkodásban az az átalakulás, amelyről fentebb már beszéltünk; a szkeptikus Hume nyilvánvalóan már filozófiája következtében sem tételezhet föl olyan elvont, a „kézzelfogható”, itt és most adott valóságtól elszakadó „metafizikus” spekulációt, mint az „általános emberi jogok”, ellenben igen szívesen hivatkozik, számos kortársával egyetemben, a hagyományra.

Ugyanezt teszi a francia forradalom idején, s épp ennek híveit támadva, Edmund Bürke (1729-1797), látván, hogy az „egyetemes emberi jogokkal” a hagyományt mesterségesen felváltani akaró forradalom milyen rettenetes vérfürdőhöz vezetett.

Nem mintha a hagyománytisztelő empiristák helytelenítenék a tulajdonjogot és az (eközben Angliában is egyre szélesedő) egyéni szabadságjogokat; ám úgy vélik, ezek megalapozásához nincs szükség „történelemfeletti” természetjogra, mert a helyi angol hagyományból is következnek, amely a középkor óta töretlenül és szervesen fejlődik; a franciák is jobban tették volna, ha e szerves fejlődést választják, megelégedve kis lépésekkel, mérsékelt reformokkal.

Így csak látszólagos ellentmondás van abban, hogy a francia forradalomhoz képest *konzervatívnak* számító, a „jusznaturalizmust” (tehát a Locke, a *liberalizmus* „atyja” által is vallott elméletet) élesen bíráló Burke-öt ma sokan az angol *liberalizmus* egyik klasszikus képviselőjének tekintik, mert e tanrendszer számos fontos „kelléke” már nála is megtalálható. A gazdaságban az állami beavatkozás ellenzője, a piaci törvények „spontaneitásának” védelmezője, elveti az uralkodói abszolutizmust (amiben persze nem kell valami sajátosan liberális vonást látnunk, hiszen a parlamentarizmus korántsem az újkor „találmánya”...), helyesli az egyéni szabadságjogokat (köztük a vallási toleranciát is).

Amiben radikálisabb amerikai, francia (és forradalompárti angol) kortársaitól különbözik, az egyrészt mindezek *indoklása* (ti. nem a „természetjogra” hivatkozik, hanem a szervesen fejlődő, kipróbált hagyományra), másrészt a politikai jogok *mértéke:* a parlamentarizmus igenlése nem jelenti azt, hogy Bürke a mai értelemben vett parlamentáris *demokráciát* kívánna (az általános választójog „közveszélyes őrültségnek” tűnt volna a számára, a társadalom működéséhez szükséges rend és tekintély felrúgásának; persze a legteljesebb körű demokráciát ekkor még Franciaországban is csak a legradikálisabbak követelték); a toleranciából ő is kizárja az ateistákat (a katolikusokat már nem, hiszen maga is ír Származású, noha már apja áttért a protestáns hitre, karrierje érdekében), mert vallás nélkül elképzelhetetlennek tartja a társadalom erkölcsi rendjének biztosítását (nem is elsősorban a *nép* „fegyelmezésében”, hanem a *vezetők* felelőscégtudatának ébren tartásában látja a vallás szerepét). A *fejlődés* gondolatát sem ellenzi, de a forradalommal, a „revolúcióval” szemben a sima, fokozatos, törések és zökkenők nélküli haladást, az „evolúciót” támogatja.

A liberalizmusnak ezt a „brit”, empirista-evolucionista, a mesterséges és tudatos beavatkozásokat elvető változatát képviseli Bürke kortársa, a napjainkban főleg közgazdászként számon tartott skót filozófus, Adam Smith (1723-1790) is, akinek gazdasági elmélete később az *egész* liberalizmus számára fontos hivatkozási alapként fog szolgálni, beleértve a „szárazföldi” szerzőket is.

Smith is a szigetország azon jellegzetes erkölcsfilozófiái áramlatához tartozik, amely megkísérli erkölcsi értékítéleteinket érzelmi, érzéki; ösztönös stb. alapokra helyezni, kikapcsolva belőlük az észt. <<<(((? -FÁ)))>>>

Smith legfontosabb elődje e téren Francis Hutcheson (1694-1746), aki szerint rendelkezünk egy sajátos „szervvel” vagy inkább „képességgel”, az „erkölcsi érzékkel” (morál sense), amely ugyanúgy működik, mint más érzékeink, tehát látásunk, hallásunk, szaglásunk stb., ugyanúgy érzékeli az erkölcsi értékeket, mint pl. szemünk a színeket. Smith ugyan vitatkozik e felfogással, tagadja az efféle külön erkölcsi érzék létezését., ám az általa kínált megoldás sem jelent viszszatérést az értelem szerepének elismeréséhez. <<<(((!? -FÁ)))>>>

Smith véleménye szerint erkölcsi értékítéleteink alapja a „szimpátia”, amely nála a másik ember érzelmeivel való azonosulást jelenti. A deista — ám az isteni gondviselést mégis feltételező -.Smith úgy látja, hogy az , efféle azonosulás alapjául szolgáló ösztönöket végső soron Isten hangolja úgy össze, hogy a társadalom harmóniáját eredményezzék. A gazdaságban is a Gondviselés „láthatatlan keze” teremt az ösztönösen működő egyéni önzések egymásra hatásából összhangot, hogy végül mindenki „jól járjon”. Így a rend minden különösebb tudatos emberi tervezés, beavatkozás nélkül, „magától” megvalósul, az államnak is tartózkodnia kell a dolgok „természetes folyásának” megzavarásától. <<<(((kivéve ha elfajulnak az állapotok – írta maga Smith is. -FÁ)))>>>

Azt az elvet egyébként, hogy az egymással ütköző egyéni önzésekből valamiféle rend és általános gazdasági virágzás és jólét keletkezhetik, már korábban képviselte, még szélsőségesebb formában, az angol Mandeville (1670-1733) is, aki úgy vélte, az embereknek egyenesen *bűnöket* kell elkövetniük egymással szemben; a csupa becsületes emberből álló társadalom szükségképpen szegény marad, a gazdasági fejlődés hajtóereje az emberi gonoszság. <<<(((a pokol útjai jószándékkal vannak kikövezve szólás inverze? -FÁ)))>>>

Leegyszerűsítés volna azt állítani, hogy csak Nagy-Britanniában akadtak hívei az „empirista-evolucionista” ember- és társadalomszemléletnek, hiszen hasonló elveket vallott pl. a francia Montesquieu (1689-1755) is (aki szintén elvetette a kortól és helytől függetlenül érvényes, történelemfeletti társadalomszervező elveket, s az egyes népek politikai berendezkedéseinek eltérését elsősorban földrajzi, éghajlati stb. különbségekkel magyarázta), s azt sem lehet tagadni, hogy, másfelől, a szigetországban is volt néhány képviselője a „jusznaturalista” felfogásnak, s ezek erősen rokonszenveztek a francia forradalommal. Közülük a legradikálisabban a hátrányos megkülönböztetésben részesülő nem-anglikán protestánsok, az ún. „nonkonformisták” \*

\* Smith elméletének kialakulására hatással volt a francia fiziokratizmus, amely „természetesnek” nyilvánította a gazdaság állami beavatkozástól mentes működését. Ehhez az irányzathoz tartozott, többek között, az alapító Quesnay (16941774), XVI. Lajos pénzügyminisztere, Turgot (1727-1781) és „az utolsó enciklopédistának” nevezett liberális, girondista Condorcet (1743-1794).

léptek fel, hiszen saját helyzetük jobbra fordulását is remélhették a teljes vallásszabadságra mint emberi jogra való hivatkozástól. Persze ez nemcsak, sőt talán nem is elsősorban „jusznaturalizmusukból” vezethető le, hanem inkább annak az elvnek a következetes érvényre juttatása, amely szerint vallási dolgokban a legfőbb tekintély a szubjektív lelkiismeret, s amelynek csírái már Luthernél megvoltak, de gyakorlatilag csak most kezdték igazán követelni érvényre jutását. Így érthető, hogy az emberi jogokat általánosságban is mint Istentől eredő jogokat ábrázolják.

### Az emberi jogok amerikai és francia koncepciója

Ugyancsak Istenre mint az emberi jogok forrására hivatkozik az amerikai Függetlenségi Nyilatkozat, az első fontos, a továbbiaknak (így a nem sokkal később, a francia forradalom alatt elfogadott Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozatának) is mintájául szolgáló modern emberjogi dokumentum. Megszövegezője Thomas Jefferson (1743-1826) (aki később az Egyesült Államok harmadik elnöke lett). A Nyilatkozat az ember természetes jogait még igen tömören írja le, mindössze hármat említ: az élethez, a szabadsághoz és a „boldogság kereséséhez” (Pursuit of Happiness) való elidegeníthetetlen jogot.

A dokumentum nem tartalmaz már semmiféle metafizikai levezetést, természetjogi bizonyítást. Egyszerűen *leszögezi,* hogy e három jog „magától értetődő” (self-evident), *mert* a Teremtő így alkotta meg az embert. A szabadság konkrét tartalmát ez a dokumentum nem határozza ugyan meg, de a rá való későbbi hivatkozásokból, gyakorlati alkalmazásaiból kiderül, hogy *nincs* is konkrét tartalma, egyszerűen „negatív szabadság”, azaz az egyén *mindent* megtehet, amiről úgy gondolja, hogy hozzájárul boldogságához, feltéve, hogy ezzel nem zavarja más egyének hasonló törekvéseit. (Ezt az értelmezést támasztja alá egyébként az Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozatának szabadság-meghatározása is: „mindent szabad, ami másnak nem árt”.) Ilyen alapon érvel később Jefferson a teljes (tehát a vallástól való szabadságot is megengedő) vallásszabadság mellett, mondván, hogy amíg valaki „nem töri el a lábamat” vagy „nem lopja el a pénztárcámat”, teljesen mindegy, hogy egy- vagy többistenhívő, netán ateista, mindez merőben az ő magánügye. (Egyébként nemcsak ebben lép túl Locke-on, hanem pl. a demokrácia követelésében, a választójog általánossá tételére való törekvésben is.)

Már csak azért sem lehet senkit valamely konkrét, tételes vallás követésére kényszeríteni, mert Isten szabadnak teremtette az emberi szellemet, <<<(((Angela Merkel is így érvel, csak ő az afrikaiak és ázsiaiak mercedes gépkocsihoz való jogát emlegette 2015-ben, és megfeleldkezett arról, hogy a keresztény lelkületet, szabadságeszményt, kultúrát nemzedékről nemzedékre „újra kell termelni” s ezért felelősséget kell viselni. -FÁ)))>>> s különben sem tekintheti senki önmagát az igazság egyedüli birtokosának, racionális érveléssel nem dönthető el, hogy a sokféle vallás közül melyik az igazi, tehát mindegyikre ki kell terjeszteni a vallásszabadságot.

A felekezetek ilyen értelemben vett egyenlősítése csak első pillantásra emlékeztet a deizmusra. A deisták észvallásában Istennek nem sok köze van a kereszténységhez: csak az ésszel kikövetkeztetett erkölcsi rend őre, *de mint ilyen elengedhetetlenül* szükséges, tehát az ateizmus (legalább is egy szűk „értelmiségi” eliten kívül) nem hirdethető.

Jefferson számára viszont az Isten-hit egyszerre több és kevesebb, mint a deisták számára. Több, mert az ő Istene a Kinyilatkoztatásból ismert Isten, a kereszténység Istene *(személy szerint* őszintén hívő keresztény); és kevesebb, mert nem tartja szükségesnek a benne való *általános* hitet, mint az erkölcsi rend biztosítékát: éppen szellemünk *Isten* általi szabadnak teremtettségéből kiindulva tesz meg mindent azért, hogy a vallásszabadságba beleértsék akár az *ateizmus* szabadságát is, s ezzel voltaképpen a szubjektív lelkiismeret mint vallási dolgokban végső döntőbíró lutheri elvének logikáját feszíti a végsőkig. (A francia Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata ezzel szemben inkább „deista” hatást tükröz: nemcsak azért, mert Istent művi, „semleges” névvel mint „Legfelsőbb Lényt” említi, hanem azért is, mivel nem utal kifejezetten arra, hogy a jogok magától Istentől mint teremtőtől *származnának, s* megelégszik azzal, hogy „a Legfelsőbb Lény jelenlétében és oltalma alatt” nyilatkoztatja ki a természetes jogokat, melyeknek tehát Isten inkább csak „őre”, „garanciája”, mint forrása.

Ám közös a két nyilatkozatban, hogy tulajdonképpeni érvelés, levezetés, filozófiai megalapozás egyáltalán nem szerepel, nincs megindokolva, hogy miért *éppen* ezek a jogok illetik meg az embert, s *hogyan* következnek természetéből.)

Nem szabad persze elfelejteni, hogy a korabeli Amerikában a deista érvelés feleslegesnek látszhatott, hiszen az emberek zöme kis, falusias településeken, zárt közösségben élt, ahol a közvélemény igen szigorú ellenőrzést gyakorolt az emberek erkölcsei felett, tehát még akkor sem feltétlenül lett volna szükség Istenre, mint „rendőrre”, ha sűrűn előfordultak volna ateisták, amit azonban éppen *ugyanez* a (mélyen vallásos) közvélemény tett szinte lehetetlenné. S mindez egyébként bizonyos tekintetben a mai Amerikára is érvényes, noha közben világhatalommá lett.

(Éppen ebben rejlik egy sajátos probléma. Emlékezzünk vissza arra, amit az I. rész 4. fejezetének végén mondottunk: a hétköznapi „józan ész” erkölccsel kapcsolatos elvei önmagukban, filozófiai feldolgozás, továbbgondolás nélkül elegendőek lehetnek egy áttekinthető kis közösség számára, de már nem azok a sokkal bonyolultabb modern világban. Amerika úgy lett „a világ ura”, hogy az átlagos választópolgár, akin, legalábbis *formálisan,* jogilag, minden múlik, nemhogy a világméretű összefüggéseket nem ismeri, hanem gyakran még saját kisvárosa határán is alig lát túl. Hiába lehet valaki szubjektíve a legőszintébb hívő, a legjobb szándékú keresztény, ha ezzel nem jár együtt olyan áttekintőképesség s a puszta jóindulaton túl megfelelően kiművelt értelem, amely arányban áll megnövekedett felelősségével. S persze mindez nem feltétlenül csupán Amerikára vonatkozik... Ilyen körülmények között szinte korlátlan lehetőség van a manipulációra, az egyszerű, tömör „jelszavakba” sűrített erkölcsi fogalmakkal, pl. a „szabadsággal” való visszaélésre. De ez már a közelmúlt és a jelen problémája; egyelőre maradjunk a XVIII. századnál.)

### Ateizmus, materializmus és erkölcs a XVI11. századi francia gondolkodásban

Jefferson, mint láttuk, Istenre hivatkozva követelte az emberi jogokat, köztük az ateizmus jogát, s valószínűleg nem gondolt komolyan arra, hogy e joggal netán *mindenki* élni akarna. Ám ez utóbbi ötlet másutt igenis felmerült, már egy évszázaddal korábban. Pierre Bayle (1647-1706), akit a tulajdonképpeni francia felvilágosodás első alakjának szokás tekinteni, elképzelhetőnek tartott egy csupa erkölcsös ateistából álló társadalmat. Bayle egyébként bizonyos értelemben összekötő kapcsot képez a régi, kartéziánus racionalizmus és a tágan értelmezett (akár az ateizmussal, materializmussal is összeférhető) XVIII. századi francia racionalizmus között. A minden egyes emberben világosan élő erkölcsi normákat közvetlen isteni megvilágosításnak tulajdonítja, ennyiben tehát felfogása emlékeztet az innátizmusra, ugyanakkor, következetes protestáns lévén, elveti Isten metafizikai bizonyíthatóságát: a kartéziánus „módszeres kétely” (amely eredetileg csak bevezetés a *metafizikához)* őnála a metafizika *iránti* szkepszissé válik (nem úgy, mint Descartes-nál, akinek, katolikus lévén, ragaszkodnia kell Isten értelmi megragadhatóságához, s aki ezért, mint láttuk, az anzelmi Isten-érvhez nyúl vissza, vagy mint Leibniznél, aki ugyan protestáns, de rokonszenvez a katolicizmussal és egész életében a kereszténység egységének helyreállításán munkálkodik, s részben talán ezzel is magyarázható a metafizikához való ragaszkodása).

A maga korában Bayle meglehetősen egyedül állott a csak ateisták által alkotott társadalom gondolatával. Érték is bírálatok, így pl. ifjabb kortársa, az olasz Giambattista Vico (16881744) részéről (aki egyébként az elszigetelt egyéni ész kartéziánus túlhangsúlyozásának is éles kritikusa volt, amellyel szemben, a hagyományok szerepét és a történetiség gondolatát húzta alá).

Eleinte a francia felvilágosodást is inkább a deizmus jellemezte. Reprezentatív képviselője a már többször említett, Isten-hívő, de a tételes vallásokat gúnyoló és élesen Egyház-ellenes Voltaire. A nevezetes francia *Enciklopédia* szerkesztői, d'Alembert és Diderot is deisták voltak, de az utóbbi hamarosan materialistává és ateistává lett, s a felvilágosodás meghatározó irányzatává fokozatosan a materializmus vált. Legismertebb összegzője a már említett Holbach, de erkölcsi konzekvenciáit főként Helvétius próbálta meg kidolgozni.

A francia materializmus, mint láttuk, megőrizte a *tág értelemben vett* racionalizmust. Ez azzal járt, hogy etikai vonatkozásban is hitt az ész erejében, az erkölcs értelmi levezethetőségében, akárcsak a XVII. század „jusznaturalistái”, de természetesen materializmusa következtében nem feltételezhette többé a velünkszületett eszméket, tehát valami más megalapozást kellett keresnie.

A kiindulópontot (mint szinte minden materialista és szenzualista felfogás az ókor óta) a gyönyörben és a fájdalomban vélte megtalálni, méghozzá természetesen az egyes egyének gyönyörében és fájdalmában, hiszen e materializmusra is a természetjog kapcsán már említett, az egész újkori szemléletet meghatározó individualista kiindulópont maradt jellemző.

Helvétius és a többi materialista is épp úgy hivatkoznak a „természetre”, mint régen a természettörvényről értekezők, de most már teljesen megváltozott e szó értelme: egyszerűen azt a *leírható,* nyersen, közvetlenül adott *tényt* jelenti, hogy az ember *önző,* hogy *csak* a saját „boldogsága”, azaz minél nagyobb „gyönyöre”, minél kisebb „fájdalma” érdekli. Mármost mindebből csakis akkor nem lesz a „mindenki harca mindenki ellen” hobbesi állapota, ha olyan viszonyokat teremtünk, amelyek között az egyénnek, mivel értelmes, be kell látnia, hogy személyes érdeke egybeesik a közérdekkel, s csakis úgy lehet *értelmesen* önző, ha egyúttal a többiek javát is szolgálja, vagyis belátja, hogy *neki is jó,* ha betart bizonyos együttélési szabályokat.

Ilyen viszonyok kialakítását tűzi ki célul Helvétius. Ám nézeteit már sok kortársa is kétkedéssel fogadta: mi a biztosíték arra, hogy nem *jobb* nekem, nem leszek *boldogabb,* ha *nem tartom be* ezeket a szabályokat, *miközben a többiek betartják?* <<<(((Hankiss közlegelő dilemmája -FÁ)))>>> Nem járok-e *én* még jobban, ha kihasználom a többiek „gyanútlanságát”, naivitását? Ha az *egyetlen* vezérelvem az *értelmes önzés,* nem akkor vagyok-e a legértelmesebben önző, ha élek *minden* kínálkozó lehetőséggel vágyaim kielégítésére, nem törődve azzal, hogy sérti-e a többi egyén érdekét (legföljebb akkor, ha a sértetteknek ezt módjukban áll megtorolni)? Ha a „természet” parancsa egyszerűen az, hogy élvezzek, mi tart vissza mindettől?

*Semmi,* válaszolja de Sade márki (1740-1814), akit ezért sokan a francia felvilágosodás „legnagyobb” alakjának tartanak, ami kissé bizarrul hangzik azzal az emberrel kapcsolatban, akiről a szadizmust elnevezték. Persze a márki nem (vagy legalább is nemcsak) egyszerűen orvosi esetként volt szadista, hanem „elvből”, filozófiai alapon. Ha egyszer nincs Isten, a természet pedig „közömbös” az állítólagos emberi értékekkel szemben (hiszen minden úgynevezett „magasabbrendű” dolog redukálható anyagi részecskék mozgására), s nincs más „előírása”, mint az élvezet, akkor miért ne tegyem ezt akár mások szenvedése árán is, sőt, csak annál inkább, ha történetesen „szadista” vagyok, tehát éppen mások szenvedése okoz számomra élvezetet? Természetesen másoknak is lehetnek hasonló törekvéseik, de ebből nem feltétlenül következik egymás élvezetének kölcsönös kielégítése: ha megállapodnánk is ebben, miért ne rúghatnám fel a megállapodást, mihelyt hatalmamban áll?

### Rousseau és Kant szembeszállása a hedonizmussal

Akárcsak a szofista Kalliklész, de Sade is a nietzschei „úr-morál” előfutárának tekinthető.

Ám volt a francia felvilágosodásnak egy olyan alakja, aki, noha szintén belátta az „értelmes önzésnek” mint az erkölcsös magatartás indítékának elégtelenségét, vissza is rettent ennek lehetséges következményeitől, és elutasította a materializmust. Jean-Jacques Rousseauról van szó, aki tulajdonképpen csak félig-meddig tartozik a felvilágosodáshoz, mert nem hisz többé az értelmes belátás erejében, az ész mindenhatóságában. Más alapot kíván keresni az egyéni törekvések összehangolására. Nincs többé egyetemes, ésszel levezethető, kortól és helytől függetlenül érvényes természétjog sem. A „társadalmi szerződés” fogalma ugyan megmarad, de teljesen új értelmet nyer. A szerződés előtti, „nyers”, vad állapotban nincsenek egyetemes emberi jogok, amelyekre utóbb hivatkozni lehetne, egyszerűen mert a „szerződés” előtt *még emberek sincsenek,* az ember *csak* a társadalomban válik emberré, *csak* a civilizáció révén szűnik meg állat lenni, még ha ez a civilizáció rengeteg káros mellékhatással jár is. (A „vissza a természethez” híres jelszava csak e káros hatások kiküszöbölését, bizonyos „rusztikus” egyszerűséghez való visszatérést jelenti, nem pedig a „szerződés” *előtti,* merőben állati létbe süllyedést.)

Ha nincs „szerződés előtti” *egyetemes* jog, akkor az egyes *különböző* emberi közösségek *önmaguk számára* adnak jogot, törvényt, együttélési normákat. Éppen ezzel kapcsolatban fogalmazza meg Rousseau a *szabadság* lényegét: ez annyi, mint „a *magunk alkotta* törvényeknek való engedelmeskedés”. Ezt a szabadságot, mint valódit állítja szembe Rousseau a materialista hedonizmussal, amelyben az ember voltaképpen mechanikusan működő ösztöneinek, gyönyörre való vágyának rabja, s nem igazán erkölcsi lény, hiszen mi abban az erkölcsös, ha egyáltalán nem kell „legyőznöm” önzésemet? Beszélhetünk-e *kötelességről* ott, ahol egyetlen „kötelességem”, hogy minél értelmesebben legyek önző? Nyilvánvalóan nem, feleli Rousseau.

De mi késztetheti az egyént, hogy *legyőzze* önzését? Mi van, ha valaki történetesen önzésének „rabja” akar maradni, mert így érzi jól magát? Nos, az ilyen embert *kényszeríteni kell arra, hogy szabad legyen, s* ez az államhatalomnak a feladata, amelynek dolga az emberek szabadságát, tehát *valódi* érdekét akár velük magukkal szemben is képviselni. Az államhatalom a valódi szabadságot hordozó „általános akarat” (volonté générale) képviselője, amely *nem azonos* az egyes egyéni akaratok matematikai összegével (volonté de tous): az államnak akkor is érvényre kell juttatnia az általános akaratot, ha eközben *minden egyes emberrel* szembe kell szállnia, mert *senki* nincs tisztában a maga valódi érdekével. Csakis így biztosítható , a Rousseau számára alapvető értéket jelentő *egyenlőség,* hiszen „magától” minden egyes ember hajlanék arra, hogy önérdekét a többiekének rovására érvényesítse, még ha részt vett is magának a törvénynek a megalkotásában, s *ésszel* belátta is annak az *egész* számára helyes voltát. S persze a nevelésnek is van szerepe: el kell érni, hogy az egyén *szentnek* érezze a törvényt, megszegését pedig szentségtörésnek. Nem meglepő ezek után, hogy Rousseau nagy szerepet szán a vallásnak is, de, függetlenül attól; hogy maga mennyire hívó, s hogyan viszonyul a kereszténységhez, lényegében a *deizmus* egy változatához jut el: Isten a törvények őre lesz, s bármely tételes vallás megengedett, amely ezt segíti, ateistáknak pedig nincs helyük a társadalomban.

Míg az „értelmes önzés” elmélete nagyon jól megfér a liberalizmussal (akárcsak a smith-i elmélet, ez sem vár mást az egyéntől, mint hogy saját önzését kövesse, saját egyéni „boldogságvágyát” tartsa szem előtt, legfeljebb ennek során nagyobb szerepet szán, az „ösztönös” elemek rovására, az észnek, de végső soron, egy jól felépített társadalomban, az „értelmesen önző” emberek cselekvéseinek összjátékából épp úgy „magától” kell létrejönnie a harmóniának, mint a skót filozófus szerint), addig Rousseau túlságosán „állampárti” ahhoz, hogy minden további nélkül a liberálisok közé lehessen sorolni. Az államnak akár a szabadságjogok korlátozása és a gazdasági folyamatokba való beavatkozás árán is bizosítania kell az *egyenlőséget.* Noha ez utóbbi szintén a francia forradalom, majd a XIX. századi liberalizmus <<<(((? -FÁ)))>>> követelései közé fog tartozni, a *szabadsággal* együtt, e két elv szembekerülésének lehetősége adott, feltéve hogy az egyenlőségen nem pusztán a formális, jogi, „törvény előtti” egyenlőséget értjük (amely, mint Anatole France mondja, egyforma szigorral tiltja meg a milliomosnak és a koldusnak, hogy a híd alatt aludjék), hanem *minden tekintetben* következetesen érvényesíteni akarjuk, ide értve a bizonyos életszínvonalhoz, anyagi és szellemi javakhoz, életminőséghez való egyenlő jogot is. Az utóbbi értelemben vett egyenlőség biztosításához erőteljes állami beavatkozásra, a gazdasági élet szabadságának kisebb-nagyobb mértékű (esetleg teljes) korlátozására, a „szerencsejátékként” működő szabad verseny helyett tudatos tervezésre van szükség.

A két elv konfliktusa már a francia forradalom során jelentkezett: a „szabadságpárti”, a tulajdonjog és a „spontán” gazdasági folyamatok számára minél kevesebb állami „féket” kívánó girondistákkal szemben a társadalom alsóbb, szegényebb rétegeit képviselő jakobinusok, érthető módon, inkább az egyenlőség hívei voltak, s nem véletlen, hogy Rousseau életműve abszolút tekintélynek számított a körükben. Még a kötelező deista államvallásnak, a „Legfelsőbb Lény” (Étre Supréme) kultuszának bevezetésére is kísérletet tettek, az ateizmust és a materializmust pedig többnyire megvetették, az erkölcstelenség melegágyának vagy egyfajta „úri passziónak”, arisztokrata szalonokba valónak tekintették. (Ugyanakkor a vagyonosabb burzsoáziát képviselő girondisták körében számos materialistát találunk.)

Abban persze eltér a rousseau-i felfogás a deizmustól, hogy nem valamiféle „észerkölcsöt” kíván támogatni, amely egyetemesen érvényes, minden emberi ész számára hozzáférhető volna (s ez legfőbb szépséghibája tomista szemmel nézve is). <<<(((? -FÁ)))>>> A Rousseau-t különben igen nagyra becsülő Kant is éppen arra törekszik, hogy a francia bölcselőnél államonként, társadalmanként más és más erkölcsöknek valami egyetemes megalapozást találjon. Ám láttuk, ismeretelmélete kapcsán, hogy az objektív külvilágot, mint magánvalót nem tartja megismerhetőnek, noha létezését elismeri: a törvényeket az ember „rendeli hozzá” a maga „a priori” formái alapján a jelenségekhez, s annak, hogy ezt minden ember *egyformán* teszi, a bizonytalan mibenlétű „Bewusstsein überhaupt” az egyetlen záloga.

Hasonló a helyzet a kanti etika esetében is. Az erkölcs szabálya nem vonatkozhatik valami „külsőre”, egy-egy cselekedet *objektív* értékére, semmit nem mondhat arról, hogy egy-egy tett *önmagában* jó-e, egyszóval nem vonatkozhatik a törvény *tartalmára.* Csak *formális* szabály adható, amelyet azután ki-ki maga alkalmaz. E szabálynak, az ún. „kategorikus imperatívusznak” több megfogalmazása is van, a leginkább közérthető így hangzik: „Cselekedjél úgy, hogy az emberiséget mind magad, mind mások személyében ne csak eszköznek, hanem mindenkor célnak is tekintsd.”

E szabályt azért nevezzük „kategorikus imperatívusznak”, azaz *feltétlen* parancsnak, mert nem így kezdődik: *„Ha* el akarod érni ezt és ezt (pl. Ha boldog akarsz lenni), *akkor* cselekedjél így és így”, tehát nem köti feltételhez a parancs teljesítendőségét. Egyszerűen meg *kell* tennem, kötelességtudatból, a törvény iránti *tiszteletből. S* ez a tisztelet az *egyetlen* erkölcsileg jogosult motívum. „Empirikus”, tapasztalati motívumok, pl. gyönyör vagy fájdalom általi késztetés valami külső, *nem-erkölcsi* dologtól való függést, *heteronómiát* jelentenek. Ennek ellentéte az *autonómia,* amikor csak a *magam-adta,* tehát nem „külső”, tapasztalati körülményektől (ide értve a gyönyört és a fájdalmat is) meghatározott törvény irányít.

(A mai köznyelvben szereplő „autonómiának” nem sok köze van a Kantéhoz, mert többnyire azt értik rajta, hogy az egyén mindenféle objektív norma nélkül, teljesen önmagára támaszkodva, „tetszése szerint” alakítja ki a maga erkölcsi felfogását.)\* A „magam-adta” törvény persze egyetemesebb, mint a Rousseau-é, hiszen nem egy adott közösségé, hanem, a minden emberben közös „általában vett tudat” révén, mindenkié (de egyben persze formálisabb, „üresebb” is, hiszen, szemben a rousseau-ival, semmi köze a tapasztalathoz), s ugyanúgy az önzés legyőzése a feladata, mint amannak; ám míg a francia gondolkodónál a törvény kö-

\* Az autonómia gondolatának bizonyos elemei egyébként a felvilágosodás korának más filozófusainál is megjelennek, így pl. az angol Shaftesburynél (1671-1713), aki szerint a helyes cselekvés motívuma nem a túlvilági jutalom reménye vagy az örök büntetéstől való félelem, hanem az erkölcsi világrend szépségének felismerése.

vetésére a hatalom vagy az Isten-félelem kényszeríthet, addig mi az, ami Kantnál ugyanerre ösztönözhet, ha történetesen nem állok olyan erkölcsi magaslaton, hogy magamtól tiszteljem a törvényt?

Nem tekinthető igazi megoldásnak, hogy Kant bizonyos értelemben „visszacsempészi” Istent és a lélek halhatatlanságát az etikába, mint „posztulátumokat”, azaz olyan bizo*nyíthatatlan* előfeltevéseket, amelyeket az erkölcs „megkövetel”. (Ugyancsak ilyen „posztulátum az akaratszabadság, amelyet Kant szintén nem tart bizonyíthatónak.)

Egyrészt azért nem megoldás, mert *célom* továbbra sem lehet a boldogság. A halhatatlanság szerepe u.i. az, hogy a véges földi életben elérhetetlen erkölcsi tökéletességet a halál után végtelenül folytatódó életben egyre jobban megközelítsem, s ehhez csak mintegy „ráadásként” járul a boldogság *reménye,* ám *törekednem* így sem szabad a boldogságra, csupán a törvény „tiszteletből” fakadó betartására.

Másrészt azért nem lehet megoldás, mert, mint láttuk, Kant tagadja a metafizika mint tudomány lehetőségét, s így Isten, a lélek stb. bizonyíthatóságát is. Persze egyúttal azt is hangsúlyozza, hogy mindezeket *cáfolni* sem lehet. Ám hihetek-e komolyan Istenben, ha közben tudom, hogy csak azért kell létezését feltételeznem, hogy legyen értelme erkölcsösnek lennem? Nem fogok-e állandóan arra gyanakodni, hogy csak áltatom magamat? <<<(((az végletesen naiv elképzelés, felfogás lenne, hogy ismeretelméleti kategóriaként is számon tartsuk Isten gondolatát? -FÁ)))>>>

### Az utilitarizmus

<<<(((milyen érdekes lenn egy hasonló matematika történet vagy axiomatika történet? -FÁ)))>>>

Kant etikája, a sztoikusokéra emlékeztető „etikai racionalizmusa” ellenére, tiszteletreméltó kísérlet az egyre jobban eluralkodó hedonista korszellemmel való szembeszállásra, amelyet azonban nem tudott legyőzni. A XIX. század legjellegzetesebb etikai irányzata a liberalizmushoz kapcsolódó *utilitarizmus,* azaz „haszonelvűség” lett, amelynek bevallott célja homlokegyenest ellenkezik a Kantéval: a „kell”, a „kötelesség” teljes kiküszöbölése; cselekedetem egyetlen értékkritériuma az általa elérhető boldogság mértéke.

Miben különbözik mégis a hedonizmus korábbi formáitól (így az „értelmes önzéstől” is)? Abban, hogy az elérhető boldogság mértékét a szó szoros értelmében matematikailag kiszámíthatóvá teszi, ami persze jelentősen megnöveli az értelem szerepét; ez utóbbi által viszont az inkább az „ösztönösségre” építő, noha szintén az önzésből, az önszeretetből kiinduló smith-i elmélettől tér el.

Az utilitarizmus alapítója, az angol Bentham (1748-1832) megtartja az „érzelmi” alapokat, nevezetesen az ember boldogságvágyát, s az a célja, hogy maga a boldogság képezze egyben a *normát is,* tehát hogy a *boldogság* ne különbözzék az erénytől és a *kötelességtől,* az egyénnek álljon *közvetlen,* személyes érdekében, közvetlenül legyen *hasznos* a számára az erkölcsi normák követése, úgy, hogy egyúttal a közjót is szolgálja (amely persze itt már nem a klasszikus értelemben vett közjó, hanem az emberek egyéni javának „matematikai” összege). Olyan racionális számítási módszert kell tehát kidolgozni, amelynek alapján mindenki pontosan felmérheti, hogyan cselekedhetik úgy, hogy az adott körülmények között elérhető lehető legnagyobb boldogságot okozza magának. <<<(((az erős absztrakciójú közgazdasági gondolkodás itt maga alá gyűrte például az erkölcsiség kérdését ahelyett, hogy megfelelni kíván volna neki. -FÁ)))>>>

Bentham szerint meghatározott számú, pontosan definiálható *egyszerű* élvezet illetve fájdalom létezik (pl. érzéki élvezet ill. fájdalom, vagyon adta élvezet ill. nélkülözés okozta fájdalom stb.), s minden *összetett* élvezet és fájdalom ezekre vezethető vissza. Ha mindezek mellett még egyéb (ugyancsak pontosan definiált) körülményeket, nevezetesen az egyes élvezetek ill. fájdalmak tartósságát, intenzitását stb. figyelembe vesszük, *kiszámítható,* mekkora boldogságra vezet egy-egy cselekedet, mekkora a szerezhető élvezet illetve fájdalom esélye stb., s ennek alapján eldönthetjük, mit tegyünk. Persze mindez gondos állami törvényhozást tételez fel, egyrészt azért, hogy a bűn olyan súlyú büntetéssel járjon, akkora „fájdalmat” eredményezzen, amekkorát már nem ellensúlyoz a nyerhető „élvezet”, tehát az értelmesen, helyesen „kalkuláló” ember merő önzésből tartózkodjék a bűn elkövetésétől, másrészt azért, hogy olyan rendelkezéseket hozzanak, amelyek a lehető legtöbb ember lehető legnagyobb boldogságát szolgálják.

Felmerül persze a kérdés, hogy etika-e még egyáltalán az utilitarizmus? Gyakorlatilag megszűnteti a kötelesség fogalmát és elmossa a határt jog és erkölcs között, hiszen az erkölcsnek éppen az lenne a sajátossága, hogy a jogi szankciókból eredő „fájdalomtól” való félelem *nélkül,* egyszerűen az *erényből* fakadóan teszem a jót! További probléma, hogy ha a magam (evilági) boldogsága az egyetlen normám, akkor ehhez képest „esetlegesek”, „külsődlegesek” azok a körülmények, amelyekkel „kalkulálnom” kell. A törvényről pontosan tudom, hogy csak „konvenció”, emberi megállapodás eredménye, hiszen az utilitarizmus sem ismer természettörvényt. Tarthatom-e így szentnek? Nem fogom-e az első adandó alkalommal megszegni, ha *biztosan* tudom, hogy nem kapnak rajta? A „kalkuláció” szabálya ezt nemhogy nem zárja ki, hanem szinte megköveteli, hiszen *nekem* csak annyi a dolgom (sőt az a *normám),* hogy mindig az adott körülmények között elérhető legnagyobb boldogságot keressem!

Ha *semmi* más belső késztetésem nincs a törvény betartására, mint a várható büntetés „fájdalmától” való félelem, akkor ez a rendszer csakis úgy működhetik teljes biztonsággal, ha minden polgár mellé rendőrt állítunk, hogy állandóan figyelje, s persze a rendőr mellé egy őt magát ellenőrző újabb rendőrt és így tovább. Benthamtól egyébként az effajta meglehetősen antiliberális „megoldás” nem is teljesen idegen, hiszen lelkesen védelmezi a „besúgás” intézményét, amelynek nevét szívesen helyettesíti a kevésbé „csúnyán” hangzó „éberséggel”. Az utilitarizmus későbbi hívei mint következetes liberálisok szakítottak az efféle „totalitárius” mozzanatokkal, finomítgatták Bentham elméletét, igyekeztek korrigálni legkirívóbb naivitásait, de a lényeg megmaradt: az erkölcsi érték kritériuma a földi boldogság. S még egy fontos, a liberalizmus egészét is jellemző mozzanat: a közjó az utilitaristák szerint sem egyéb, mint az egyének javának puszta őszszege.

### A liberalizmus

Fejezetünkben már többször említettük a liberalizmust, anélkül azonban, hogy pontosan meghatároztuk volna mibenlétét. Erre az eddigiek során azért nem kerítettünk sort, mert ez az irányzat mint szervezett, önmagát liberalizmusként meghatározó mozgalom csak a francia forradalom után jelentkezett, bár ekkor sem *egyetlen* iskolaként, hanem több egymástól különböző, noha bizonyos közös, lényegi vonásokkal rendelkező eszmei-politikai áramlat formájában. Az első és legjellegzetesebb az ún. „óliberalizmus” volt. Ehhez tartozott Madame de Staél (1766-1817) francia írónő és köre, akik először nevezték magukat „liberálisoknak” azaz „szabadelvűeknek”. A kör legnevesebb tagja Benjámin Constant (1767-1830) volt.

Mik e XIX. századi liberalizmus legjellegzetesebb vonásai? A liberálisok szellemi örökségként az amerikai függetlenségi háború, a francia forradalom és a felvilágosodás vezéreszméire hivatkoznak

(az utóbbi kettőt azonban nem teljes egészében vállalják, a jakobinizmust ill. a rousseau-izmust elutasítják),

ugyanakkor politikailag általában Angliát tekintik „mintaországnak”.

Első és legalapvetőbb elvük az egyén, a magánember *szabadságának* mindenekfelettisége. Tömören így lehetne kifejezni: „békén hagyni az embereket”; nem várni el tőlük Rousseau módjára hősies, önfeláldozó (vagy, ha kell, államilag kikényszerített) erkölcsi magatartást, sőt semmiféle erkölcsi magatartást azon a minimumon kívül, amelyet *egymás* „magánszférájának” tiszteletben tartása megkövetel.

Az emberek erkölcsi meggyőződése, értékrendje, életcélja, boldogságról, hivatásról, szerelemről és egyéb örömökről, családról stb. alkotott felfogása „magánügy”, abba külső erőnek nem lehet beleszólása, sőt e felfogások szabadon hirdethetők is, amíg más egyéneknek nem okoznak kárt.

Ezzel függenek össze olyan alapvető szabadságjogok, mint a gondolat-, a sajtó- és a lelkiismereti szabadság, az utóbbi esetében különös tekintettel a vallásszabadságra, amely az ateizmus szabadságát is magában foglalja.

Mindezek *indoklásaképpen* azonban már nem örökérvényű természetjogra hivatkoznak, hanem egyszerűen a szkepszisre, a végső kérdések racionális megválaszolhatatlanságára, s mindehhez csak további megerősítésül szolgál a század során egyre jobban tért hódító *pozitivizmus.* (A magánszféra szentségének e szabályát klasszikus formában az angol John Stuart Mill [1806-1873] fogalmazza meg, aki tipikus képviselője kora több nagy szellemi áramlatának: liberális, utilitarista és pozitivista.)

A szabadság elve a *gazdaságban is* érvényesül. A liberalizmus a szabadversenyes kapitalizmus híve. A csupán saját jól felfogott önérdeküket kereső egyének egymást keresztező önzéseiből a smith-i „láthatatlan kéz” teremt harmóniát, nincs szükség tudatos állami összehangolásra, beavatkozásra, a gazdaságnak megvan a maga saját, automatikusan érvényesülő logikája, egyszerűen hagyni kell menni a maga „természetes” útján. (E gazdaságszemlélet legjellegzetesebb példája az angol Cobden [1804-1865] és társai által képviselt ún. „manchesterizmus”.)

Számos liberális odáig megy az állami beavatkozás elutasításában, hogy a *szociálpolitikát,* a legszegényebbek állami támogatását is elítéli, mert, úgymond, ez „lustaságra” és „élősködésre” neveli az embereket.

A már említett Constant pedig azzal érvel, hogy a segélyezettek „függőségbe kerülnek” az államtól, elveszítik szabadságukat, „megvásárolja őket” a „hatalom”. (Mintha bizony nagyobb szabadság volna éhen halni!) Már csak azért is „helytelen” a szociálpolitika, mert csupán az adók növelésével oldható meg, ami pedig már tulajdonképpen „erőszakos” beavatkozás a gazdaságba.

Persze valamekkora adó elengedhetetlen, hiszen ebből kell fenntartani az államot, az egyéni szabadságjogok, a magántulajdon és a gazdasági játékszabályok garanciáját; de az állam csak *szükséges rossz,* szerepét a minimumra kell szorítani. Nem állami feladat a közjó tudatos, tervszerű előmozdítása sem. A közjó egyszerűen az egyének javának összege, tehát akkor valósul meg, ha ki-ki lehetőség szerint éppen azt teheti, ami *neki* „tetszik”, ami számára boldogságot jelent; nincsenek közös, össztársadalmi eszmények, célok.

A magánember „békén hagyásának” elvét a hatalomra került liberalizmus nem mindig alkalmazta következetesen. így pl. nem feltétlenül nézte jó szemmel a gyülekezési szabadsággal való élés minden formáját. A gazdasági élet szabadságára hivatkozva nemcsak a középkori céheknek volt ellensége, hanem a XIX. század folyamán sokáig a szakszervezeteknek is, s a „semleges” állam mindent megtett, hogy nehezítse működésüket.

Ugyancsak erőteljesen és tervszerűen beavatkozott több országban a liberális szellemtől befolyásolt államhatalom az állítólag „magánügynek” számító vallási kérdésekbe: egyértelműen törekedett az egyházak szellemi befolyásának csökkentésére, sokszor olyan durva módszerekkel, amelyeket később a „létező szocializmus” államai alkalmaztak. Különösen a XIX. század végén éleződött ki a harc, főleg Franciaországban: számos szerzetesrendet betiltottak, az egyházi iskolákat államosították, napirenden voltak az Egyház belső életébe való állami beavatkozások stb., ami sokszor szinte lehetetlenné tette a hitéletet.

A szabadság elve mellett az *egyenlőségé* háttérbe szorul. Ráébrednek, hogy a kettő könnyen konfliktusba kerülhet egymással. Itt különbséget kell azonban tenni a politikai-jogi és a gazdasági-szociális egyenlőség között. Eredetileg az előbbit sem mai formájában követelik a liberálisok. A törvény előtti egyenlőség szerepel ugyan a programjukban, de a politikai jogok gyakorlásában már korántsem ragaszkodnak minden ember egyenlőségéhez; a választójogot sokáig igyekszenek ún. „cenzushoz” kötni, azaz csak meghatározott mértékű vagyonnal rendelkezőknek kívánják megadni. (Amerika e tekintetben kivételt képez.) Ám a XX. századra, a választójog hosszas politikai csatározások során történő fokozatos kiterjesztése, végül általánossá tétele után, a mai értelemben vett demokrácia is a liberalizmus szerves részévé válik, a két fogalom gyakorlatilag szinte egymás szinonimájává lesz.

A gazdasági és szociális egyenlőséggel némileg más a helyzet, mert ha ezt politikai-jogi eszközökkel kívánják garantálni, akkor nyilvánvalóan szükséges az állami beavatkozás a gazdaság életébe: az államnak pl. fel kell emelnie az adókat, hogy támogathassa a verseny kárvallottjait, esetleg munkahelyeket kell létesítenie a munkanélküliek számára, törvényben kötelezni a munkaadókat bizonyos minimálbér megadására stb.; s mindez természetesen szemben áll a „spontánul” zajló verseny, a gazdasági szabadság „szent” liberális elvével, sőt szélsőséges esetben akár egészen ki is zárhatja azt, központilag tervezett termelés és elosztás bevezetésével biztosítva az emberek anyagi helyzetének, életszínvonalának, esélyeinek ***teljes*** egyenlőségét.

Lényegében efféle követelésekkel léptek föl a XIX. század különböző szocialista mozgalmai, a liberálisokhoz hasonlóan a felvilágosodás szellemi örököseiként, ám ennek nem annyira „brit”, empirista-evolucionista, mint inkább „francia”, racionalista vonalát folytatták, a társadalmat spekulatív elvek alapján tökéletes ésszerűséggel megszervezhetőnek tartva.

Századunkra a liberalizmus e szocialista elvek egy részét is integrálta: a „jóléti államban” állampolgári jogon (tehát törvényileg garantáltan, nem pedig egyéni „adakozók” szeszélyére bízva) jár az egyénnek bizonyos létminimum biztosítása, működik a legszegényebbek, leginkább hátrányos helyzetűek segítésére hivatott „szociális háló”, s a két világháború közötti korszaktól kezdve a gazdasági életbe való állami beavatkozás, sőt tervezés létjogosultságát is egyre kevesebben vitatják, hiszen a gyakori gazdasági válságok egyértelműen jelzik a gazdaság „spontaneitására” való hagyatkozás veszélyeit.

A politikában mindezt a liberalizmus és a szocializmus különböző arányú „kombinációi” képviselik: az egyenlőség-elv javára engedményt tevő „szociálliberálisok”, a piacgazdaság kapitalista formájával kibékülő, XIX. századi előzményeikkel szakító szociáldemokraták, szocialisták stb. A szintézisek azonban a liberalizmus jegyében születtek: az állami beavatkozások nem a „láthatatlan kéz” *kiküszöbölését,* hanem csak „korrekcióját” jelentik; a közjó fogalmát nem revideálták, s ha egyáltalán használják, továbbra is az *egyének* boldogságának puszta összességét jelenti, a társadalomnak mint ilyennek nem tulajdonítanak önálló célt, nem tértek vissza a régi, közös eszményekhez stb. <<<(((nekik tehát a nemzeti lét, eszme is a liberalizmussal ütközik? -FÁ)))>>> , azaz az individualizmus uralma töretlen maradt, s az ezzel járó kulturális, erkölcsi, értékrendbeli zűrzavar sem szűnt meg. A „jóléti társadalom” elleni lázadások, „alternatív” mozgalmak puszta léte is tanúsítja, hogy az anyagi és szociális biztonság garantálása önmagában semmit sem old meg (nem szűnt meg pl. a gazdasági „növekedés” fetisizálása, s ezzel a környezet „kizsigerelése”; a „jóléti állam” e tekintetben is szerves folytatása a régi liberalizmusnak). Az utóbbi évtizedekben pedig ismét erősödik a régi értelemben vett, inkább szabadság-, mint egyenlőség-párti, egyértelműen és klasszikusan liberális mozgalmak hangja és politikai befolyása.

### A korszakváltásra adott filozófiai válaszok főbb típusai

A XIX. századi liberalizmust és különösen a vele járó szabadversenyes kapitalizmust (s persze a közvetlen előzményének és kiváltójának tekintett véres francia forradalmat, s a napóleoni háborúk keltette zűrzavart) természetesen nem mindenki fogadta kitörő lelkesedéssel. Az elégedetlenek a század elején többféle jellegzetes módon reagáltak.

* Az egyik lehetőség az általános **pesszimista életérzés** kifejezése volt. Ezzel találkozunk Schopenhauer (1788-1860) filozófiájában, aki, mintegy a leibnizi optimizmussal vitázva, a lehetséges világok *legrosszabbikának* tartja világunkat: olyan tökéletlennek, hogy ha csak még egy kicsivel rosszabb volna, már nem is tudna működni. A világ, akárcsak kortársánál, Hegelnél, nála sem önálló realitás, hanem egy szellemi létező puszta „képzete”, azaz itt is egyfajta panteizmussal állunk szemben. E szellemi létező azonban nem értelmes isten vagy logikai szabályok szerint kibontakozó eszme, hanem vak, irracionális *akarat.* <<<(((és hányan követik, és mennyire közel esik a vállalkozói szerepkör „akarásához” csak önmagáért, létformaként, társadalmi pozícióként -FÁ)))>>> (Ennek alapján Schopenhauer filozófiáját is „voluntarizmusnak” szokás nevezni.) Az élet lényege a szenvedés, s ha az egyén (pl. öngyilkossággal) kiléphetne is belőle, a faj, irracionális ösztöntől hajtva, folytonosan újratermeli önmagát; szenvedésünk fő oka tehát a nemi vágy.
* Egy másik lehetőség volt a visszavágyódás a kapitalizmust megelőző korok valamelyikébe, főként a feudalizmusba, az individualizmust még nem ismerő, szerves, „meleg” emberi közösségekből álló, egységes hit és értékrend által jellemzett középkori világba. Ezt képviselte a művészetben a **romantikusok** egy része, a filozófiában és a **politikában pedig a *konzervativizmus****,* különös módon néha ugyanarra a Burke-re támaszkodva, aki ma a neoliberálisok egyik kedvenc szerzője. (A magyarázat persze egyszerű: maga Burke a vallást és az arisztokrácia tekintélyét, az erkölcs egységét akarta „konzerválni” a szervesség, a spontaneitás, a folyamatosság hangsúlyozásával, a spekulatív, racionalista tervezés elvetésével, de ha ez utóbbi elveket *önmagukban* vesszük, *bármely* éppen fennálló rendszer igazolására szolgálhatnak, tehát éppenséggel a *már győztes* erkölcsi relativizmusnak, individualizmusnak, tekintélyellenességnek „természetesként,” „nem-háborgatandóként” való feltűntetésére is.)

A konzervatívok természetesen a középkorban egyeduralkodó katolicizmussal is rokonszenveznek, de gyakran félreismerik lényegét, mert elsősorban az *észfelettit,* az *érzelmileg* megragadhatót, a csak a közösség *hagyománya* által közvetítettet keresik benne, megfeledkezve arról, hogy a katolicizmus lényegéhez tartozik a hit értelmi megalapozása. Ezt az Egyház által elítélt ún. tradícionalizmust képviseli pl. a konzervatívok közül a francia Louis de Bonald (1754-1840), a Bourbonok lelkes híve.

* Megint más utat választanak azok a gondolkodók, akik látják ugyan a kialakuló új világ árnyoldalait, ám egészében véve igenlik a történelmi fejlődést. E kettő egyeztetésére olyan történelemszemléletet hoznak létre, amelyben a Jó elérésének *szükségszerű* eszköze a Rossz felhasználása, a vele kötött „szövetség”. Irodalmi téren Goethe *Faustja* e gondolat legismertebb képviselője, a filozófiában pedig Hegel és Marx (1818-1883) életmű-ében nyer megfogalmazást.

A hegeli rendszerről az előző fejezetben már beszéltünk. Itt csak a „fausti” szemlélet leghíresebb kifejeződéséről, „az Ész cseleként” ismert történelemformáló tényezőről szeretnénk említést tenni. Láttuk, hogy a történelmet a „Világszellem” irányítja az emberek „feje felett”, akik szubjektív akaratuktól és tudatuktól függetlenül szolgálnak általuk nem ismert célokat. Látszólag saját vágyaikat, szenvedélyeiket követik, beleértve ebbe akár *bűnök* végrehajtását is, mindezt azonban valójában a Világszellem végezteti el velük, a maga céljai érdekében. Hegel különbséget tesz „világtörténelmi egyének” és „fenntartó egyének” között. Az utóbbiak dolga a maguk társadalmának normáit követni, míg a világtörténelmi egyének küldetése az, hogy, ha egy bizonyos társadalom ideje lejárt, a következőre való áttérést akár erkölcsileg rossz eszközökkel, a normák felrúgása árán is véghezvigyék. S ugyanígy megvan a maga szükségszerű történelmi szerepe a *tévedésnek is.* Nagyon messze kerültünk tehát a felvilágosodás optimista racionalizmusától (ahol a tévedés egyszerűen sajnálatos félreértés, fejletlenségből fakadó tudatlanság, vagy gonosz manipuláció eredménye, de semmiképpen sem jó, előrevivő, hanem *csak* leküzdendő mozzanat): Hegelnél van ugyan fejlődés, haladás, de ez *csak* bűnök, tragédiák, tévedések, tömeges boldogtalanság árán valósulhat meg. <<<(((Hegel és Ady? -FÁ)))>>>

Mindez látszólag emlékeztet arra, ahogyan a kereszténységről szóló fejezetben Isten és az evilági okság viszonyát ábrázoltuk. Ám nem feledkezhetünk meg a lényeges különbségekről sem. A kereszténység Istene nem az ember „háta mögött” csinálja a történelmet, hanem — azon felül, hogy már a mindenki által felismerhető természettörvényen keresztül is megmondja az ember teendőjét — egyértelműen kinyilatkoztatja az embereknek, hogy milyen magatartást vár tőlük, milyen szabályokat tartsanak *tudatosan* szem előtt; a történelmi fejlődést nem tekinti öncélnak, amelyet bűn árán is meg kell valósítani, sőt éppen ellenkezőleg: az emberi világ akkor működik az isteni tervnek megfelelően, ha az emberek tartózkodnak a bűntől; az egyénnek nem az a funkciója, hogy egy számára idegen, általa talán nem is ismert, áttekinthetetlen történelmi folyamat részeseként a saját boldogsága árán szolgáljon egy majdani végkifejletet, hanem az, hogy a maga életében, itt és most is törekedjék (a természettörvényt tiszteletben tartva) boldogságra.

### A marxizmus

A rossz történelmi szerepével a marxizmusban is találkozunk, noha más értelemben, mint Hegelnél. Marx, materialista lévén, természetesen nem beszélhet „világszellemről”, aki a maga céljai érdekében követtetne el bűnöket az emberekkel. Nála a „szükséges rosszat” elsősorban az elidegenedés jelenti, amely szintén nem az „eszme” elidegenedése önmagától a természetben, hanem az ember elidegenedése önnön lényegétől. <<<(((az elidegenedés olyan mint az autó, amelynek kormánya kicsúszott a kézből -FÁ)))>>>

A marxi „emberi lényeg” nem azonos az általa szintén használt „emberi természet” kifejezéssel. E két fogalom nemcsak egymáshoz való viszonyát tekintve tér el a kötetünk első részében megismert megfelelőitől, hanem abban is, hogy egyik sem olyan vonásokat jelöl, amelyek *minden egyes* konkrét embert már ember voltánál fogva szükségképpen jellemeznének, vagy legalábbis minden egyén számára itt és most megvalósítandó *követelményként* tételeződnének, bármely történelmi korban vagy társadalomban éljen is. Marx kifejezetten és határozottan tagadja örök, változatlan emberi természet ill. lényeg létezését. <<<(((mert nem az ember örök, változatlan természeti vonásaival foglalkozott sem tény sem norma módján. -FÁ)))>>> Nála is nagy hangsúlyt kap ugyan az ember tudatossága, társadalmisága, objektivációs tevékenysége (különösen a munka), amelyeket örök vonásoknak tekint, ám „emberi lényegen” mégsem ezeket érti, hanem többé-kevésbé azt a valamit, amit mi könyvünk első részében „kultúrának” neveztünk, tehát az emberi tevékenység „tárgyiasult” eredményeit, „objektivációit”.

Ezek Marx szerint sem csupán, sőt nem is elsősorban „anyagi javak”, hanem az embereknek a „fizikai” tárgyakhoz és egymáshoz való *viszonyai,* amelyek megint nem pusztán gazdasági értelemben vett „termelési viszonyokat” jelentenek, hanem általánosságban véve az emberi érintkezés módjait, a szokásokat, a nyelvet stb., s a mindezek által hordozott, történelmileg kialakult sajátosan emberi és szüntelenül bővülő szükségleteket (pl. az esztétikai szükségletet, a tudományos kíváncsiságot, vagy magának a munkának mint „önkifejező”, alkotó tevékenységnek a szükségletét) s az ezek kielégítésére szolgáló, ugyancsak bővülő köre sajátosan emberi képességeket, amelyek által az emberi tevékenység, szemben az állatival, „egyetemes”: elvileg az egész emberalatti természetet képes saját tárgyává tenni és átalakítani, „emberiesíteni”, szükségletei kielégítésének szolgálatába állítani, tudatosan szabályozni, s ugyanígy ura a maga teremtette társadalom mozgásainak, törvényszerűségeinek is; mindezek alapján az emberi személyiség elvileg korlátlan és „totális”, „mindenoldalú” fejlődésre képes, egyre „gazdagabbá” válik, aminek alapja a közvetlen biológiai létfenntartásra fordított munkaidő folytonos rövidülése (a tudomány és a technika fejlődése következtében), s így egyre hosszabb idő felszabadulása sajátosan emberi tevékenységek végzésére. <<<(((ez a bekezdés egy mondat volt? -FÁ)))>>>

Marx szerint az egyén annyiban birtokolja az így felfogott emberi lényeget, amennyiben nem egyszerűen csak társas, tudatos, munkát végző lény, hanem mindezen vonásaira a „mindenoldalúság”, az „egyetemesség” a jellemző. (Másként fogalmazva: amennyiben a mindenoldalúság az ember *természetévé* vált. E kifejezésből látható,

mi a különbség Marxnál az emberi lényeg és az emberi természet között.

Az előbbi <<<(((emberi lényeg -FÁ)))>>> az egyes egyénektől „elkülönülten” fejlődő, bár velük egyesülni képes valami,

az utóbbi <<<(((emberi természet -FÁ)))>>> az egyes konkrét egyének éppen adott tulajdonságainak összessége, amely történelmileg folytonosan változik, egyebek között aszerint is, hogy mennyiben tették magukévá az emberi lényeget.) E mindenoldalúság azonban *mindenki számára* csak az emberiség „valódi történelmében,” a kommunizmusban lesz lehetséges.

Most még csak az „előtörténet” korát éljük, amelynek fő jellemzője éppen az emberi lényeg „elidegenült” állapota, a konkrét egyéni létezés és az emberi lényeg közötti „szakadék”. Van ugyan egyéni fejlődés, belső gazdagodás is, de ez „nem tart lépést” az emberi *nem* mint olyan lényegének bővülésével; az egyénnek a nembeli lényeghez képest tekintett *relatív szegénysége* egyre növekszik. <<<(((? -FÁ)))>>>

E „szakadék” különösen szélessé válik a kapitalizmusban, amikor az emberi *nem* <<<(((emberiség -FÁ)))>>> a fejlett technikát alkalmazó nagyipari termelés révén már szinte csodákra képes, az emberi lényeg addig sose látott gazdagsága halmozódik fel, ugyanakkor az egyénnek e lényegtől való „elidegenedése” a végsőkig fokozódik: a munkamegosztásban egyetlen apró mechanikus részműveletet végző proletárnak munkája során csak ezzel a részmozzanattal van dolga, nem a teljes nembeli gazdagsággal, de munkáján kívül sem találkozik vele, mert egész élete a puszta biológiai létfenntartás szintjén való „vegetálásban” merül ki.

(Természetesen az egyoldalúan a „bírásra”, a tőke öncélú gyarapítására „beállított” tőkés is elidegenült, csakhogy ő ebben az elidegenedésben, Marx szavaival élve, „jól érzi magát”.)

A munka mellett az egyébként szintén örök emberi vonást jelentő társadalmiságra is az elidegenedés nyomja rá a bélyegét: az emberi érintkezést nem a mindenoldalúan fejlett személyiségek mint ilyenek egymással való kapcsolata jellemzi, hanem az eladó-vevő viszony egyoldalúsága, minden korábban szentnek tartott dolog áruvá tétele, pénzbeli értékre való redukálhatósága. <<<(((kár, hogy sehol sem megy bele **a pénzhasználattal járó redukció természetének absztrakciós feltételeibe. Más szóval, ha pénzhasználati redukciót fogadunk el, alkalmazunk, akkor ügyelni kell a nemredukálható szempontok, részletek kontrolljára.** Tehát hogy a vásárolt hús ne legyen romlott stb a pénzben ki nem fejezhető de az ember számára fontos jellemzőkre. -FÁ)))>>>

A tudatosság sem érvényesül igazán, mert az emberek egyre jobban képesek ugyan uralkodni az emberalatti természeten, tehát *e téren* egyre tudatosabbak, viszont nem képesek ellenőrizni a maguk által elindított és működtetett társadalmi és gazdasági folyamatokat, így ezek uralkodnak őrajtuk, mint a palackból kiszabadított szellem.

A kommunizmusban az elidegenedés felszámolását, az egyének mindenoldalúságának megvalósulását a termelőeszközök magántulajdonának és a munkamegosztásnak a megszüntetése teszi lehetővé (e kettő Marx szerint együtt jár, mert a magántulajdon és a munkamegosztás kölcsönösen feltételezi egymást, sőt voltaképpen ugyanazon jelenség két „oldalát” képviselik), <<<(((ez lényegében Ricardo tételeinek a megfordítása, akinél a tőke általi szervezésnek előjogai vannak hatékonyságából eredően. Marx tehát az előjogot a tőketulajdon megszüntetésével kívánta volna megszüntetni. Csakhogy **a tőketulajdont mint technikai elemet nézve,** tehát nem szociologizáló-moralizáló elemzés tárgyát, **éppen a társadalmi kiváltságok helyett evidens, általános, kontroll alatt tartott de igen hatékony szervezési (termelési) eszköznek kellene tekinten**i, akként használni. -FÁ)))>>> így mód nyílik a termelés összehangolt, tervszerű irányítására, s egyben a személyiséget egyoldalúvá tevő specializáció felszámolására. Egy és ugyanazon egyén számtalan különféle tevékenységet végezhet, szabadon fejlesztve önmaga minden képességét. Ez nemcsak a tulajdonképpeni termelésre, hanem minden emberi tevékenységre vonatkozik: *sehol,* semmilyen téren nincs többé munkamegosztás, <<<(((úgy kell a fulladást megakadályozni, hogy megszüntetjük a vizet? -FÁ)))>>> így pl. a művészet sem alkot elkülönült szférát („Kommunista társadalomban nincsenek festők, hanem legfeljebb emberek, akik egyebek között festenek is”.), sem pedig a politika, hiszen az állam is megszűnik.

Miért veti el Marx *általánosságban* a magántulajdont? Miért nem tér pl. vissza annak valamely korábbi, nem-tőkés formájához? Nem csupán azért, mivel minden korábbi forma is feltételezi a munkamegosztást (noha nem a kapitalizmust jellemző, kiélezett formában, hiszen pl. egy középkori kézműves munkája összehasonlíthatatlanul kreatívabb, egyénibb és önállóbb, mint a proletáré), hanem mert az összes nem-kapitalista tulajdonformát „elvileg korlátoltnak” tartja: nem ismerik a „termelés a termelésért” elvet, amely a kapitalizmusban, a tőke működésének logikája alapján, öncéllá teszi a termelőerők állandó fejlesztését:

az ó- és középkori társadalmakban „mindig azt vizsgálják, hogy a tulajdon melyik módja hozza létre a legjobb állampolgárokat”, **tehát a termelést morális, gazdaságon kívüli szempontoknak rendelik alá**, célja egy bizonyos zárt, „szerves” emberi közösség fenntartása, „újratermelése”.

Marx *ehhez képest* magasabbrendűnek tartja a kapitalizmust.

Igaz ugyan, hogy az ő célja is a gazdaság emberi szempontok szolgálatába állítása, ám mindezt az *egyének korlátlan, szabad fejlődése* jegyében képzeli el (ennek kapcsán már ő is használja az individualista korunk által annyira kedvelt „önmegvalósítás” kifejezést), s e szabadság az ő számára azt is jelenti, hogy az egyént „meg kell szabadítani” az olyan hagyományos „korlátoktól”, mint a család, a nemzet, a vallás stb.

A „haladás” mint olyan Marxnál is öncél, akárcsak a kapitalizmusban, mindössze annyi a különbség, hogy ennek lehetőségét *minden* egyén részére biztosítani akarja.

Mit is jelent mármost a marxi elméletben a Rossz pozitív szerepe? A válasz talán részben már a fentiekből is kiderült. **Marx *messzemenően igenli* az elidegenedést**, s különösen nagy elismeréssel beszél annak kapitalista formájáról. Véleménye szerint igaz ugyan, hogy az egyén így csak a munkamegosztásban számára kijelölt szűk terület „specialistája”, de éppen ez a szakosodás teszi lehetővé az egyes technikák, módszerek „csiszolódását”, tökéletesedését, a termelési ismeretek elmélyítését. *Miután* mindez már elért bizonyos fejlettségi szintet, az így nyert tudás és tapasztalat mindenki számára elsajátítható lesz.

S ugyanígy **azt is helyesli, hogy a tőke gyarapítása, a profit állandó növelése öncéllá válik, amelynek minden mást alárendelnek.** Ez mindaddig indokolt, amíg a termelőerők nem fejlődnek olyan szintre, hogy össztársadalmi ellenőrzés alá véve *minden* egyén szabad fejlődésének anyagi bázisául szolgáljanak.

*Addig* helyénvaló az egyéneknek az emberi lényeghez viszonyított „relatív szegénysége”, sőt a kizsákmányolás, a nyomor, a kapitalizmusban emellett a tömeges munkanélküliség, s mindezek kísérőjelenségeként újra és újra az erőszak.

Ez különösen nagy szerepet játszik a tőkés társadalom születésekor: parasztok tömegeit fosztják meg erőszakkal termelőeszközeiktől és teszik nincstelen földönfutókká, s így jön létre az a réteg, amely saját munkaerején kívül semmi más „áruval” nem rendelkezik, s nincs más választása (a kolduláson vagy rabláson kívül), mint bérmunkássá lenni.

Mindez Marx **szerint *szükségszerű*** velejárója az emberi lényeg fejlődésének, amely tehát így a konkrét egyének „rovására”, ezek „feláldozásával” történik: (Az elidegenedés és annak majdani feloldása hegeli fogalmakkal is leírható:

a kezdeti állapot a konkrét egyének és a még kezdetleges, „kidolgozatlan” emberi lényeg eredeti, őskori egysége;

ennek „tagadása” a történelem során kibontakozó és a kapitalizmusban „tetőző” elidegenedés,

a tagadás tagadása pedig a kommunizmus, ahol a konkrét egyének és az emberi lényeg egysége helyreáll, de nem az őskori formában, hanem összehasonlíthatatlanul magasabb szinten, hasznosítva az elidegenedés során elért történelmi vívmányokat.

Sok marxista a „tagadás tagadásának” e törvényét valamiféle „végzetszerűségként”, „a priori” történelmi sémaként értelmezi, ám Marx hangsúlyozza, hogy a történelem nem eleve így van „megírva”: az események *ténylegesen* így alakulnak, s mindez *utólag* egyben a tagadás tagadásának hegeli fogalmaival is kifejezhető.)

Maga Marx a fentieket nem erkölcsi ellentmondásként éli meg, hanem egyszerűen konstatálja, hogy az egyének szabad, mindenoldalú fejlődéséhez annak totális tagadásán keresztül visz az út. A kapitalizmust nem erkölcsi alapon „ítéli halálra”, hanem mert úgy véli, hogy az saját belső gazdasági logikájánál fogva válik előbb-utóbb működésképtelenné, s egyszerűen gazdasági alapon lesz elkerülhetetlenné az átmenet a termelés össztársadalmi ellenőrzésére.

Az erkölcsi elítélés (pl. az igazságosság nevében) már csak azért sem lehetséges a számára, mert tagadja, hogy léteznék valamilyen történelemfeletti erkölcsi törvény. <<<(((és nem is alakulhatott ki ilyen az elmúlt évezredek alatt? -FÁ)))>>>

Minden kornak, társadalomnak, s ezen belül minden osztálynak megvan a maga erkölcsi normarendszere, amely ott és akkor történelmileg indokolt, de a fejlődés során túlhaladottá válik. <<<(((ennyit ma is a balliberálisok, a balosok és liberálisok össztüzéről a nemzeti lét, etika ellen, mivel azt is látni akarják eltűnni, nehogy lelkiismeretükkel kelljen szembe nézni? -FÁ)))>>> A kommunizmust sem írhatja elő tehát valamiféle örök erkölcsi eszmény, hanem egyszerűen a történelem „mozgása” által valósul meg: egyrészt, mint mondottuk, összeomlik a kapitalizmus, másrészt a proletariátus „kénytelen” forradalmat csinálni, nem erkölcsi alapon, hanem egyszerűen objektív helyzeténél fogva. (Az, hogy mindez „automatikusan” történik-e, s ha nem, mekkora a szerepe a tudatos kezdeményezésnek, valamint hogy a proletariátus hogyan ismeri fel történelmi küldetését, „magától” tesz-e szert osztálytudatra vagy azt „kívülről” az értelmiségnek kell „belevinnie”, állandó vitatéma a marxisták körében.)

Mindebből az is nyilvánvaló, hogy ha történetesen bebizonyosodik a kapitalizmus „életképessége”, akkor bírálatára sincs többé „jogalapunk”, egyszerűen nincs mire hivatkoznunk, ha el akarjuk ítélni. E problémát sokszor a marxizmus kritikusai sem látják tisztán, amikor mintegy Marx „mentségéül” arra próbálnak hivatkozni, hogy a kapitalizmus visszásságai feletti jogos „erkölcsi felháborodás” vezette (a marxizmus keresztény bírálói, köztük maga Markain is, különösen gyakran követik el ezt a hibát).

Természetesen találhatunk Marxnál olyan sorokat, amelyekből szenvedélyes elítélés sugárzik, de ez *akaratától függetlenül* és rendszere logikájának *ellenére* történik, s néha kifejezetten elhatárolja magát efféle megnyilvánulásaitól. Így pl. A *tőke* első kiadásának előszavában „a félreértések elkerülése végett” kijelenti, hogy **a tőkés és a földtulajdonos alakját nem ábrázolta ugyan „rózsás színben', ám ezt semmiképp sem szabad erkölcsi elítélésként értelmezni, mert álláspontja, „amely a gazdasági társadalomalakulat fejlődését természettörténeti folyamatként fogja fel, bármely más álláspontnál kevésbé teheti felelőssé az egyént olyan viszonyokért, amelyeknek ő társadalmilag terméke marad”.**

Már csak azért sem hivatkozik Marx erkölcsi szempontokra, mert szerinte „**az erkölcs, a vallás, a metafizika és egyéb ideológia és a nekik megfelelő tudatformák** (...) nem tartják meg többé az önállóság látszatát. Nincsen történetük, nincsen fejlődésük, hanem az anyagi termelésüket és anyagi érintkezésüket kifejlesztő emberek ezzel a valóságukkal együtt gondolkodásukat és gondolkodásuk termékeit is megváltoztatják”. A felsoroltakat Marx tehát nem *a maguk szintjén* tanulmányozza, nem metafizikai szempontból veszi pl. szemügyre az általa hamisnak vélt filozófiákat, hanem a szóban forgó elméletek kialakulásának *társadalmi okait* vizsgálja, azt, hogyan „tükröznek”, szerzőik szándékától akár teljesen függetlenül, bizonyos szociális, gazdasági stb. összefüggéseket, azaz, mai kifejezéssel élve, „**tudásszociológiát” művel.** (Ez, mint módszer, később elég általánossá vált, ma már korántsem korlátozódik a marxisták körére.) Az általa hamisnak tekintett tudattartalmakat nem elméleti érvekkel igyekszik cáfolni, hanem belekapcsolódik abba a felismert történelmi mozgásba, amely *megváltoztatja* a társadalmi viszonyokat, s e változás fogja, a fenti tudásszociológiái elv jegyében, magával vonni a tudat megváltozását is. Így nem tartja sem szükségesnek, sem lehetségesnek, hogy a „valóságos” történelmi mozgásoktól elvonatkoztatva, tisztán elméleti síkon valamiféle követendő erkölcsi ideált rajzoljon meg. <<<(((a kommunista ember erkölcstelensége a gyökerekből ered és oka annak, hogy nem érti mi a baj abban, ha ő erkölcstelen -FÁ)))>>>

Az emberek megváltozása így a forradalom során, „a körülmények megváltozásával” összefüggésben fog megtörténni. Ez persze aligha adhat támpontot az egyénnek arra, hogy a maga személyes életében hogyan is cselekedjék bizonyos döntési helyzetekben. Ha valaki történetesen marxista, akkor az egyetlen *biztos* értékkritériuma a kommunizmushoz vezető történelmi folyamat lehet. Ahogyan később Lenin írja: „Mi az erkölcsünket a proletariátus osztályharcának érdekeiből vezetjük le ... Erkölcs az, ami elősegíti a régi kizsákmányoló társadalom elpusztítását és valamennyi dolgozó egyesülését a kommunisták új társadalmát megteremtő proletariátus körül ... Az erkölcs arra szolgál, hogy az emberi társadalom magasabb fokra emelkedjék...”

A *részletekre* vonatkozóan semmi támpont nincs, így könnyen juthat valaki arra a meggyőződésre, hogy e cél érdekében *bármely* eszköz megengedett, s a bolsevizmus, mint tudjuk, valóban ezt a következtetést vonta le. Itt nem lehet „sajnálatos torzulásokra”, vagy Sztálin személyes felelősségére utalni. Egy konkrét és egyértelmű magatartási normákat tartalmazó erkölcsi törvény hiánya magának a marxizmusnak a lényegéből (ti. a változatlan emberi természet tagadásából, s az erkölcsi normáknak a gyakorlattal való kölcsönhatásban történő folytonos átalakulását valló elméletből) következett. Ha egyes marxisták később, egyszerűen józan eszükre hallgatva, megkíséreltek etikát írni, bizonyos „alapvető” vagy „elemi”, minden társadalomra jellemző normákat feltételezve, éppen más, náluk következetesebb marxisták részéről érték őket a legélesebb és leggúnyosabb hangú támadások.

A szocializmus hétköznapjaiban persze érvényben maradt az emberek által évszázadok, évezredek óta követett erkölcsi normák legtöbbje, de ezeket politikai érdekből bármikor „tiszta lelkiismerettel” fel lehetett rúgni, hivatkozva az erkölcs „történetiségére”, „az osztályharc érdekeire” vagy akár „a rossz történelmi szerepére”, esetleg egyszerűen a valóság „ellentmondásosságára”.

A helyzetet tovább bonyolította, hogy egyre kevésbé volt világos, voltaképpen mi az a cél, amelynek érdekében gátlástalanul alkalmaznak mindenféle hasznosnak ígérkező eszközt. Marx (egyébként a maga szempontjából logikusan, hiszen nem „eszményt” akart megvalósítani, hanem csak a tényleges történelmi mozgásokba bekapcsolódva közreműködni a fennálló meghaladásában) néhány általánosságon (pl. az említett „mindenoldalú fejlődésen”) kívül szinte semmit se mond arról, milyen is lenne a kommunizmus, hogyan működnék egy önmagát állam nélkül megszervező társadalom, konkrétan hogyan biztosítanák központi hatalom nélkül a termelés tudatosságát, anarchiájának elkerülését, hogyan történnék az elosztás stb. Így maga a kommunizmus sem jelent olyan konkrét modellt amelyet számon lehetett volna kérni a „létező szocializmus” gyakorlatán. (Persze az efféle számonkérés is kivédhető lett volna arra való hivatkozással, hogy egyelőre csupán az emberiség „előtörténetében” élünk, amikor e modell megvalósítására a történelmi feltételek még nem adottak.) Így gyakorlatilag mindent és mindennek az ellenkezőjét meg lehetett tenni a politikában és a gazdaságban „marxista” alapon, a „sajátos történelmi körülményekre”, az egyes országok „helyi adottságainak különbségeire” stb. hivatkozva.

### Kísérletek az emberrel foglalkozó tudományok nem-pozitivista alapokra helyezésére

Míg Hegel és Marx (s már előttük a német történetfilozófia voltaképpeni megalapítója, az emberi történelmet a természettörténet szerves folytatásának tekintő, benne a humanitás fokozatos kibontakozásának tendenciáját látó Herder [1744-1803]) még megkísérelték az egyes történelmi korokat, kultúrákat valamilyen fejlődési elv jegyében bizonyos logikai sorba rendezni, a későbbi történetfilozófusok többnyire a teljes relativizmus hívei voltak, lemondtak mindenféle értékelésről, s a történelmet egyszerűen különböző, egymással összemérhetetlen kultúrák, emberi önértelmezési kísérletek, világszemléletek egymásutánjának fogták fel, amelyek közül egyik sem „igazabb” a többinél.

Ez jellemzi a német Wilhelm Dilthey (1833-1911) munkásságát is. Láttuk, hogy az értékrendek, normák relativista szemlélete a pozitivizmusnak is velejárója. Am Dilthey és az ún. historizmus őt követő képviselői korántsem pozitivisták. Dilthey éppen a pozitivista szcientizmus egyeduralmát kívánja megdönteni, amikor a természettudományoktól megkülönbözteti az ember és a társadalom vizsgálatára hivatott „szellemtudományokat” (Geisteswissenschaften), amelyek sajátos módszerrel közelítenek tárgyukhoz: a tudósnak intuitív „átéléssel” meg kell próbálnia „belülről” megérteni a másik ember, kor, kultúra világát, s így rekonstruálnia azt.

Kitüntetett szerep jut ebben a „megértésben” a *hermeneutikának.* E görög eredetű szó „értelmezéstant” jelent. Általánosságban véve nem más, mint „egy másik »világ«-ból származó \*

\* A diltheyi értelemben vett szellemtudományoknak természetesen a legcsekélyebb közük sincs Rudolf Steiner (1861-1925) ugyancsak „szellemtudománynak” (Geisteswissenschaft) nevezett „antropozófiai” elméletéhez. Az antropozófia a félig orosz, félig német származású Helena Blavatsky (1831-1891) által 1875-ben New Yorkban alapított teozófiai mozgalomból vált ki. E két, napjainkban ismét divatossá váló panteista irányzat közös tanítása, hogy az egyedüli ősvalóság, a szellem hozza létre magából az anyagi világot, s benne az embereket, akiknek célja a szellembe való visszatérés, amely csak reinkarnációk hosszú során keresztül, az anyagiságtól fokozatosan megtisztulva lehetséges. A buddhista, hinduista, gnosztikus, platonista, okkultista stb. elemekből összeállított teozófia és antropozófia között bizonyos különbségek is vannak: így pl. az előbbiben a keleti elemek vannak túlsúlyban, az utóbbiban jelentősebb szerepet kap a nyugati hagyomány; az antropozófia nagyobb súlyt helyez a gyakorlati tevékenységre, és tudománynak tekinti magát, míg a teozófia inkább vallásként jelentkezik stb.

értelemösszefüggés áthozatala saját világunkba”, ahogyan a XX. századi hermeneutika egyik legismertebb képviselője, a német Hans-Georg Gadamer (1900-) írja. Az újkor elején a hermeneutika még csak a Szentírás értelmezését, a hiteles olvasat keresését jelentette, ám a XIX-XX. század folyamán jelentéstartalma kibővült: *mindenféle* „szöveget” vizsgál, sőt magát a nyelvet mint olyat is, valamint a kultúrák egyéb „tárgyiasulásait”, így képzőművészeti alkotásokat, zeneműveket stb., s célja az ezeket létrehozó szellemi háttérnek — akár egy-egy szerző, akár egy egész kultúra „világának” — „megértése”, átélése, sőt magának az eredeti alkotófolyamatnak mintegy a „megismétlése”.

A mai hermeneutika (szemben a XIX. századival) már nem tartja lehetségesnek a múltbeli világ egyszerű „rekonstrukcióját”, mondván, hogy hiába törekszik a mai értelmező objektivitásra, akarva-akaratlanul saját szellemi háttere befolyásolja a gondolkodását; e körülményt nem lehet kiküszöbölni, csak tudatosítani, s így a megértést a két szellemi háttér „összeolvadásának”, nem pedig az „eredeti”, a „hiteles” múltbeli értelem feltárásának kell tekinteni.

A szellemtudományok tárgya végső soron az emberi *élet,* amely lényegében irracionális, fogalmilag teljesen meg nem ragadható, csak „átélhető” folyamat. Ennek alapján szokás Diltheyt az ún. életfilozófia (Lebensphilosophie) képviselői közé sorolni, Nietzschével, Bergsonnal és másokkal együtt. Ám az életfilozófia (akárcsak a XIX-XX. század egy másik fontos, vele sok tekintetben rokon irányzata, az egzisztencializmus) nem jelent olyasféle „iskolát”, mint mondjuk az arisztotelizmus vagy a platonizmus. Inkább utólagos, kritikusok és filozófiatörténészek által adott elnevezés, mint eleve maguk a szerzők által „vállalt” besorolás. Nem is tekinthető egységesnek. Ami a különböző szerzőket mégis összeköti, az a szembeszegülés a mechanikus szemlélet általánosításával, de egyúttal a racionális, fogalmi gondolkodás vezető szerepének megkérdőjelezése is, s mindezekkel szemben az átélés, a szubjektív élmény, az intuitív ismeret fontosságának hangsúlyozása.

Nemcsak Diltheyre, hanem az életfilozófia más képviselőire is jellemző a tiltakozás a pozitivista szcientizmus kizárólagosságigénye ellen. Ám amit helyette kínálnak, az nem vezethet a régi értelemben vett metafizika és ezzel összefüggésben az értelemmel felismert normatív emberi természet rehabilitálásához, hiszen ezek feltételezik önmaguk másokkal való *közölhetőségét, fogalmi* úton való kifejezhetőségét, „taníthatóságát”, egyszóval a létezők lényegének *racionális* megragadhatóságát,

míg az életfilozófiára éppen a rációval szembeni kétely, sőt az irracionalizmus a jellemző. Hiába „lázad” tehát a pozitivizmus ellen, annak lényegét végső soron elfogadja: ami a „pozitív” tények „mögött” van (tehát a lényegek, az értékek, a normák stb.), az *racionálisan* nem ragadható meg, *érvelni* nem lehet mellette vagy ellene; ha szubjektíve átélhető *is, közölhetetlen* s így mások által *ellenőrizhetetlen* tudás.

Az életfilozófiához szokás sorolni a XIX. század második felének talán legnagyobb hatású német filozófusát, Nietzschét (1844-1900) is. Az ő számára az „élet” lényege „a hatalom akarása” (Wille zur Macht). Ezt a nyers, irracionális erőt akarták a „csordaemberek” félelemből „megszelídíteni”, ezért „találták ki” az erősek megfékezésére a felebaráti szeretetet hirdető „szolgaerkölcsöt”, amely lemondást, szelídséget, vágyaink megtagadását, a földi élettől való elfordulást követel, s amelynek klasszikus formája a kereszténység.

Ám ez a korszak lezárult, „Isten meghalt”, azaz megszűnt az egyetemesen kötelezőnek vélt értékrend alapja. Ez az értékrend Nietzsche szerint illúzión alapult: a világnak *objektíve* nincs semmiféle „értelme”, értelemadásra csak az ember képes.

Nietzsche célja „az értékek átértékelése”, az erős ember, a „felsőbbrendű ember” (Ubermensch) gyengékkel szemben kíméletlen „úrmoráljának” hirdetése. Az igazság is alárendelődik a hatalmat akaró életnek. Nem az a kérdés, igaz vagy hamis-e egy tétel, hanem hogy hozzájárul-e az élet fenntartásához.

A régi morált „leleplezendő” Nietzsche az erkölcs „genealógiáját” kívánja felvázolni, keresve a „mögötte” rejlő emberi érdekeket, érzelmeket stb., közelítésmódját tehát a már említett „tudásszociológiái” beállítottság jellemzi.

A franciaországi életfilozófia legismertebb képviselője, Henri Bergson (1859-1941) szerint a mechanikusan magyarázható kiterjedt anyagi világ folyamatai a tér három dimenziójához negyedikként csatlakozó, hozzájuk hasonlóan mennyiségileg mérhető fizikai időben zajlanak ugyan, de van egy másik fajta, „tartamnak” (durée) nevezett idő is, amelyben az „életlendület” (élan vitai) működik; ez minden pillanatban minőségileg újat, az előzményekből mechanikusan le nem vezethetőt hoz létre.

Az anyag voltaképpen maga sem egyéb, mint ennek az életlendületnek a megszakadása, megmerevedése. <<<(((mi köze lehet a monászokhoz? -FÁ)))>>> Ám ugyanakkor az élet egyben anyaghoz kötött is, ezért minden élőlényben, így az emberben is, állandó küzdelem zajlik a mechanikus elv és az életet jellemző „teremtó fejlődés” között.

* Az értelem csak a fizikai világ folyamatainak megragadására alkalmas;
* az életet csupán „átélni” lehet,
* intuíció útján „azonosulni” vele. (Ezért szokás Bergson filozófiáját intuitívizmusnak is nevezni.) <<<(((ez és néhány társa nem kiüti a klasszikus filozófiát, hanem annak egy szatelitje, kísérője lehet, hiszen más a tárgya, az emberi nem-formalizált, tehát nem kétértékű logikával kifejtett tételek rendje, hanem annak megpendítése, hogy élni és gondolkodni, élni és felelősen dönteni milyen élmény lehet -FÁ)))>>>

Az életfilozófiai historizmus talán legnagyobb hatású XX. századi továbbfejlesztője a német Oswald Spengler (1885-1936). Történetfilozófiájának alapfogalma az élőlények analógiájára elképzelt, „szuper-organizmusnak” tekintett kultúra.

* A világtörténelem eddig kifejlődött nyolc különböző kultúrája nem alkot fejlődési sort,
* fejlődés csak az egyes zárt világot képező, saját „lélekkel”, értékrenddel, eszményekkel stb. rendelkező kultúrákon *belül* van: egymással analóg módon keletkeznek, virágzanak, majd hanyatló korszakukban megmerevednek, végül elpusztulnak. Ez a sorsa a nyugati kultúrának is: hanyatlása, megmerevedése, „civilizációvá” alakulása már megkezdődött. <<<(((az önsorsrontás este, amikor nincs kedve szembenézni dolgokkal, enervált önállóan a saját szavaival újra fogalmazni klasszikus tételeket, keresve azok lényegi értelmét. Erről szólt Németh László is, hogy alibiből emlegetni a görögöket félreértésekre vezethet és ártalmas lehet. De ezt a véleményt a korban divatos volt hangoztatni. és nem is igazság nélkül való (talán Nietzsche?) -FÁ)))>>>

A „kultúra-civilizáció” fogalompór első tagját a „szervesség”, a „természetes” közösségek létezése, az egységes vallás és hagyományrendszer, a „vidéki” élet túlsúlya jellemzi, míg a civilizáció mindezek tagadása: fő színtere a vidék felett uralkodó, annak erejét elszívó nagyváros, a maga „szervetlen”, gyökerét vesztett, hagyománynélküli tömegével, földhözragadt „gyakorlatias”, technicista szemléletével, az anyagiasság és a racionalizmus uralmával, a „mesterségesség” kultuszával. Épp ez utóbbi fogja okozni a Nyugat pusztulását. A nyugati, a „fausti” ember öncélnak tekinti a természet leigázását, az újabb és újabb találmányok által aratott „győzelmeket”, s mindezek hosszabb távú következményei (pl., mai kifejezéssel élve, az ökológiai hatások) nem érdeklik. Ám e fausti mentalitásban Spengler nemcsak a pusztulás okát látja, hanem a Nyugat *nagyságát* is. Nincs szó arról, hogy e tragikus véget el kellene vagy lehetne kerülni. Vállalni kell a számunkra kijelölt sorsot, az „inkább rövid, de tevékeny és dicsőséges, mint tartalmatlan és hosszú életet” és a „becsületes halált”.\*

Nemcsak az életfilozófiában, hanem egyéb irányzatoknál is találkozunk efféle „kultúrfilozófiai” próbálkozásokkal, ilyen pl. a neokantiánus badeni iskola értékelmélete. Rickert szerint minden kultúrában elismernek bizonyos alapértékeket (igazság, szépség, szentség stb.). Az értékek a tényekkel szemben **nem „léteznek”, hanem „érvényesek”** (némileg abban az értelemben, ahogyan pl. a bolzanói rendszerben „fennállnak” a „magánvaló igazságok”). Ám *konkrét tartalmuk* történelmileg változik (azaz az emberek koronként mást és mást tekintenek szépnek, szentnek stb.), s így a filozófia adhat ugyan világnézettipológiát, de tudományosan megalapozott, általánosan érvényes világnézetet, értékrendet, erkölcsi normákat nem.

Ugyancsak az érték az egyik központi fogalma a husserli fenomenológiát továbbfejlesztő Max Scheler (1874-128) etikájának. Scheler célja a kanti etika formalizmusának meghaladása, „materiális” (azaz *tartalmilag* meghatározott) etika létrehozása. Ám az ennek alapját képező értékeket szerinte nem az értelem segítségével vezetjük le, hanem intuitíve, „érzelmi” alapon, az „értékérzés” (Wertfühlen) által ragadjuk meg, ami némiképp a „morál sense” fentebb már bemutatott elméletére emlékeztet.

Gyakran szintén a fenomenológiát használja módszerként, s ugyanakkor az életfilozófiához is sok szállal kapcsolódik a XX. század egyik legnépszerűbb filozófiai irányzata, az *egzisztencializmus.* Már utaltunk rá, hogy nem tekinthető egységes „iskolának”; képviselőit csupán az kö-

\* A sok szempontból a Spengleréivel rokon történetfilozófiai elveket valló angol A. J. Toynbee (18891975) szerint viszont a Nyugat megmenthető a valláshoz történő visszatéréssel.

ti össze, hogy érdeklődésük tárgyát az „egzisztencia” alkotja.

A latin „existentia” (vagy „exsistentia”) szó szerint egyszerűen „létezést” jelent, s a hagyományos metafizikában a lényeggel („essentia”) alkotott fogalompárt, mint ez utóbbinak tényleges magvalósulása.

Az egzisztencializmusban viszont a konkrét, egyéni emberi létezést jelenti, amelynek fontosságát már az irányzat előfutára, a dán Kierkegaard (1813-1855) hangsúlyozza, reakcióképpen az egyént a történelmi folyamatnak alárendelő hegeli filozófiára. <<<(((elvetvén a szubsztancia kategóriatípust, de érzékelvén az egzisztencia fogalmának fontosságát, áttette az akcidensek világába. Ezt a módszert vagy csúszást vagy eróziát vagy deformációt követte sok szálon az egész modern foilozófia. -FÁ)))>>>

Az egzisztencialisták végső soron a modern tömegtársadalom magára maradt egyénjének léthelyzetét kívánják elemezni, azt vizsgálják, hogyan élhet „autentikus”, hiteles életet, hogyan emelkedhetik fölébe a „mindennapiság” banalitásainak, konformizmusának, a végiggondolás nélkül, „megszokásból” követett magatartásmintáknak, hogyan lehet igazán „önmaga”.

Az egzisztencializmus — amelynek főbb képviselői a német Martin Heidegger (1889-1976) és Kari Jaspers (1883-1969), a francia JeanPaul Sartre (1905-1980), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), Albert Camus (1913-1960) és Gábriel Marcel (1889-1973) — tagadja objektív, kötelező erkölcsi normák létét, mert nem ismer el normatív érvényű általános emberi természetet vagy lényeget, amelyet minden embernek meg kellene valósítania, hanem csupán az egyes meghatározott emberek egyedi létezését, „egzisztenciáját”.

Lényegét (voltaképpen „önmagát”) ki-ki maga választja, s ha egyáltalán van valami általános emberi, akkor az nem más, mint e választás *szabadsága.*

Az ember, Sartre kifejezésével élve, „szabadságra ítéltetett”, s már Kierkegaard-nál is találkozunk olyan kijelentéssel, miszerint nem az a fontos, *mit* választunk, hanem „az az energia, az a komolyság és pátosz, amellyel választunk”. <<<(((egy gyerek színjátszó csoportban, drámapedagógiai műhelyben -FÁ)))>>>

Mindez természetesen nagyon sommás jellemzés. Az irányzat rendkívül sokszínű. Sartre és Merleau-Ponty pl. a maguk nézeteit a marxizmussal, próbálják összeegyeztetni, míg Marcel a kereszténységhez jut el.

Egészen sajátos felfogást képvisel az egzisztencializmuson belül Heidegger ontológiája, amelynek alapgondolata a létezők és a lét különbségének, az ún. „ontológiai differenciának” a hangsúlyozása. Heidegger szerint a nyugati ember belemerül a létezők világába, fő célja a felettük gyakorolt „uralom”, s eközben megfeledkezik mindezek alapjáról, a létről. Ugyanez a hibája az európai metafizikának is, amely, véli Heidegger, már Platón óta tévúton jár. Azt azonban, hogy a lét *micsoda* voltaképpen, Heidegger sem mondja meg világosan. Inkább azt tudjuk meg, a „negatív teológiára” emlékeztető módon, hogy mi nem a lét, s pozitív megragadása, különösen Heidegger késői írásai szerint, úgy látszik, csak egyfajta misztikus, kontemplatív magatartással lehetséges.

A Spengler kapcsán már megismert (egyébként az egzisztencialistáknál is megfigyelhető) „kultúrkritikai” beállítottság, a modern civilizáció értékválságának, szervetlenségének, individualizmusának, anyagiasságának, az emberek elszemélytelenedésének, „eltömegesedésének” stb. bírálata századunk sok más gondolkodójára is jellemző, így pl. a spanyol Jósé Ortega y Gassetre (1883-1955) és a német Georg Simmelre (1858-1918), akik szintén az életfilozófia hatása alatt állnak, vagy a részben a marxizmusból „táplálkozó”, de attól (különösen „hivatalos”, kommunista formájától) igen messze távolodó frankfurti iskola képviselőire, akik közül Adorno (19031969), Horkheimer (1895-1973) és Marcuse (1898-1979) nevét érdemes megemlíteni.

Az eddigiekből talán nyilvánvaló, hogy az — elsősorban a neotomizmus által képviselt — arisztoteliánus irányzaton kívül nincs igazán jelentős modern próbálkozás a metafizika „rehabilitálására”, s ezen keresztül, egy normatív emberi természet-fogalom meghatározása révén, értelemmel megragadható, racionálisan közölhető abszolút érvényű értékrend felállítására, az erkölcsi relativizmus felszámolására.

<<<(((a metafizika, a kétértékű logika világában nem az etikára irányul elsődlegesen, hanem az ember helyzetének, kompetenciájának megalapozására a világmindenségben, a világmindenségbe ágyazott véges létünkben és környezetünkben. -FÁ)))>>>

Az életfilozófia és az egzisztencializmus, akárcsak a neokantiánus és a fenomenológiai értékfilozófia vagy a pragmatizmus, látszólag szembeszáll ugyan a pozitivista-empirista felfogással, de valójában elfogadja ennek végkövetkeztetéseit: az embernek az élet értelmére, az értékekre, önnön lényegére, természetére stb. vonatkozó kérdéseire *tudományos, racionális,* fogalmilag kifejthető általános érvényes válasz nem adható, minden, ami a tapasztalatilag megragadható tények „mögött” vagy rajtuk „túl” van, valamilyen értelemben „irracionális”: merőben szubjektív, ellenőrizhetetlen hit kérdése, <<<(((ez egy passzív hit fogalom -FÁ)))>>> csak intuícióval ismerhető meg, vagy egyáltalán nincs is a tények mögött semmiféle „értelem”, csak a közömbös, nem emberre szabott világ, s **az „értelemadás” önkényes emberi döntésen múlik** (mint pl. Nietzschénél), a közkeletű, korunk átlagemberét jellemző felfogás szerint pedig „érzelmi alapon” választunk normát, értéket. *Gyakorlatilag* tehát az emberek értékválasztása, erkölcsi felfogása ugyanúgy racionálisan megvitathatatlan „magánügy” marad, mint a következetes pozitivizmus szerint. <<<(((Már a kétértékű logika választása, kidolgozása, alkalmazása egy norma, egy program vállalása volt. -FÁ)))>>>

A frankfurti iskolából indult Jürgen Habermas (1929-) is, aki napjainkban az ún. „kommunikatív etika” egyik legfőbb képviselője (ennek egy másik fontos változatával Karl-Otto Apelnél [1922-] találkozunk). A kommunikatív etika célja nem az, hogy konkrét normákat adjon (itt sincs tehát szó a hagyományos értelemben vett természettörvényhez való visszatérésről), hanem mindössze annak vizsgálatát tekinti feladatának, hogy milyen feltételekkel alakítható ki a normákat hordozó társadalmi közmegegyezés. <<<(((a gondolkodást felszámoló kételkedés. Az elégséges alapon való élveteg túllépés. -FÁ)))>>>

Habermas ezzel kapcsolatban egy ideális, uralom és kényszer nélküli beszédhelyzet modelljét vázolja fel, ahol a vitatkozó felek teljesen egyenlő pozíciókat foglalnak el s kizárólag racionális érveket használnak, amelyeket maguk is komolyan vesznek s hajlandók és képesek is megindokolni. <<<(((és nincsen apjuk, sem apjuk, és a genetikájukat maguk találják ki. -FÁ)))>>> A mai, tényleges konszenzus persze nem így jön létre (szerepet játszik benne a manipuláció, sőt a burkolt vagy nyílt kényszer is, s a kommunikációban részt vevők eleve nem egyenlő esélyekkel indulnak), ezért mindig meg kell vizsgálni, hogy az itt és most született konszenzussal ideális beszédhelyzetben is egyetértenének-e az érdekeltek.

A hagyományos etikát egyre inkább kiszorítja a „metaetika”, amely tartózkodik normatív kijelentésektől, s ehelyett az etikai kijelentések megfogalmazásának feltételeit, pl. az erre szolgáló nyelvi eszközöket vizsgálja, ugyanúgy, ahogyan, mint láttuk, a tulajdonképpeni filozofálást is felváltja a magáról a filozófiáról való gondolkodás. <<<(((mondván a biciklit sem kell feltalálni, csak használni. Legalább használni … de nem kivágni, mondván nem mi találtuk ki! -FÁ)))>>> (E „metaetika” egyik tipikus képviselője az angol G. E. Moore (1873-1958].) Az e fejezetben tárgyalt irányzatok tehát nem az erkölcsi relativizmus leküzdésében, hanem inkább módszereiket (tudásszociológia, hermeneutika, fenomenológia stb.) tekintve jelentenek újítást a pozitivizmushoz képest.

Itt kell egyébként megemlítenünk, hogy, a fentiekkel is összefüggésben, az általános metafizika-ellenesség jegyében a *vallás* jellege is megváltozik az újkor folyamán.

Egyre közkeletűbb a nézet, hogy Isten létének feltételezése egyszerűen „hit kérdése”, merőben irracionális döntésen vagy „érzelmeken” alapul. E nézet egyik legnevesebb képviselője Schleiermacher (1768-1834) német protestáns teológus, de bizonyos tekintetben hasonló elveket vall, már jóval korábban, a francia Pascal (1623-1662), a protestantizmussal rokon eszméket képviselő, de a katolikus Egyháztól elszakadni nem akaró XVII. századi *janzenizmus* talán legismertebb híve, aki elutasítja „a filozófusok Istenét”, s az istenbizonyítás észérveivel szemben „a szív érveire” hivatkozik. A hitet „fogadásnak” tartja: úgy élünk, *mintha* lenne Isten, s csak a halál után derül ki, hogy „nyertünk-e”. Ám természetesen a hit értelmi megalapozhatóságában való kételkedés nem korlátozódik a filozófusokra és teológusokra; korunk „átlaghívőjére” is minden bizonnyal ez a beállítottság jellemző, még akkor is ha katolikus: hiába tart ki a neotomizmus következetesen az értelem szerepének hangsúlyozása mellett, a hétköznapi ember aligha tudja magát kivonni a relativizmust, szkepszist sugalló korszellem hatása alól.

* <<<(((miért kell mindent egy szuszra kidobni? Először is miért nem maradandó érték a klasszikus arisztoteliánus-skolasztikus Isten-fogalom, ami ismeretelméleti alapjainkat jelenti, időtálló, érthető – nem csak mint régi szobor, mint egy lakályos régi ház, hanem mint egy a lélek húrjait megpendítő dallam?
* eredetileg is a kereszténység nem tudományos program volt, hanem egy életviteli, mentalitás-program, normarendszer. Mi változott ezen? -FÁ)))>>>

### Az utolsó biztos pontok megkérdőjelezése A relativizmus teljessé válása

Az életfilozófia és különösen az egzisztencializmus hangsúlyozottan az én-ből, a pozitivista módszerekkel kimerítően le nem írható, de mégis a legfontosabb létezőt jelentó individuumból, ennek belső élményeiből stb. indul ki. Ám a századforduló óta egyre nagyobb teret hódít az a gondolat, hogy az autonóm, független, önmagát megismerni és uralni képes individuum, az ember mint a rajta, tudatosan megélt belső világán kívüli dolgoktól határozottan elkülöníthető egység voltaképpen merő látszat. (E gondolat különböző formái persze már korábban is felbukkannak, pl. Hume-nál vagy az empiriokriticistáknál.)

Ezt sugallja a freudizmus, amely szerint énünk nagy mértékben tudattalan tényezők játékának van kiszolgáltatva.

Ugyancsak a hagyományos értelemben vett én megkérdő-jelzéséhez, sőt „feloldásához” jut el a strukturalizmus számos híve is. Az életfilozófiához és az egzisztencializmushoz hasonlóan, ez az „izmus” sem alkot zárt, pontosan körülhatárolható tanrendszert, sőt egyik vezéralakja, a francia Michel Foucault (1926-1984) szerint „a strukturalizmus olyan kategória, amely a többiek számára létezik, azok számára, akik nem strukturalisták. Csak kívülről lehet azt mondani: X, Y vagy Z strukturalista.” Mégis megjelölhetők bizonyos közös vonások.

Ilyen mindenekelőtt a „struktúra” fogalmának használata. Ez olyan egészt jelöl; amely nem egyszerűen csak részeinek összessége, hanem valamiféle rendezett egységet alkot, s amelynek elemeit nem önmagukban, hanem egymáshoz viszonyítva vizsgálják.

Ugyancsak strukturalista jellegzetesség a történetiség háttérbe szorulása: egy-egy struktúrának nem a létrejöttét vizsgálják, hanem kész, kialakult formájának működését.

Ezeket az elveket eredetileg a nyelvészetben alkalmazta az irányzat előfutára, a svájci Saussure (1857-1913), aki a nyelvet mint egymással zárt rendszert alkotó, jelentéssel csak egymáshoz való viszonyukban rendelkező jelek hálózatának tekintette, amely „elsődleges” a nyelvhasználó emberhez képest. Ezt az elvet alkalmazták azután a strukturalisták az embertudományok különböző területein. Jacques Lacan (1901-1981) francia pszichoanalitikus szerint pl. „nem az ember beszéli a nyelvet”, hanem „a nyelv beszéli az embert”, pontosabban a nyelv beszéli „önmagát”. A nyelv voltaképpen az éntől megkülönböztetett tudattalan (a „Másik”), szimbólumok rendjéből felépülő struktúrával.

Számos strukturalista mindenfajta emberi cselekvés, társadalmi jelenség mögött efféle tudattalan, örök, történelemfeletti struktúrákat keres, amelyek elemeit azután az ember csak különböző módokon kombinálná, anélkül, hogy valóban újat hozna létre. így pl. az író is csak látszólag alkotója művének, az igazi „szerző” maga a nyelv.

A már említett Foucault is le kíván számolni az emberi szabadság „mítoszával”, <<<(((a strukturalizmus tagadja az emberi szabadság ideáját? -FÁ)))>>> s azt is ki akarja mutatni, hogy az emberi tudomány és megismerés története „nem engedelmeskedik az ész haladása általános törvényeinek”, „az alatt, amit a tudomány önmagáról tud, még van valami, amit nem tud”, ez a valami pedig a tudománynak, a tudásnak a „tudattalanja”, amelynek épp úgy megvannak a maga törvényszerűségei, mint az emberi individuum tudattalanjának. E felfogás némileg emlékeztet a tudásszociológiái közelítésmódra amennyiben az emberi ismeretek normális körülmények között rejtve maradó „valódi háttere” érdekli, s nem véletlen, hogy szép számmal, akadnak kutatók akik megkísérlik a strukturalizmus és a marxizmus együttes alkalmazását (pl. a francia Louis Althusser [1916-1990] és Lucien Goldmann [1913-1970]).

Ám, s ez az irányzat már említett „megfoghatatlanságából”, tarkaságából adódik, van *olyan* strukturalizmus is, amely semmiképpen sem egyeztethető össze a marxizmussal, mert tagadja a fejlődést, a történelmi haladást, s az egyes kultúrák ennek alapján való összemérhetőségét, rangsorolhatóságát. így vélekedik pl. maga Foucault vagy Claude Lévi-Strauss (1908-} francia néprajztudós és szociológus. <<<(((holott nem nincsen fejlődés, hanem a fejlődés elveszhet, nem feltétlenül adható át, tehát nem feltétlenül kultúraközi cseretárgy, hanem esetenként egyes kultúrák belső mechanizmusainak csiszolódása, belső összetevőinek kölcsönhatása. -FÁ)))>>>

Ily módon tehát némiképp a strukturalizmus is hozzájárult a korunkban uralkodó általánosságban vett relativizmus erősödéséhez. (Megjegyzendő, hogy éppen e sokféleség következtében találkozhatunk igen gyakran azon véleménnyel, hogy a strukturalizmus önmagában véve nem jelent egy bizonyos, meghatározott filozófiát vagy világnézetet, hanem csupán *módszert,* amely azután a legkülönbözőbb ember- és történelemszeméletek szolgálatába állítható. Ám ez esetben nem tarthatjuk igazán újdonságnak: legalább is maga a „struktúra”, mint \*

\* Sőt más módszerekkel is kombinálható. így egyesíti pl. a strukturalizmust és a hermeneutikát Paul Ricoeur (1913-2005) francia protestáns gondolkodó.

elemeinek puszta egymásmellettiségéhez képest valami „többletet” jelentő, rendezett egész alapvető szerepet játszik — ha nem is ezen a néven — olyan, egymástól egyébként nagyon is különböző korábbi szerzők elméletében mint mondjuk Arisztotelész és Marx.)

Láttuk, hogy a modern korban, a pozitivizmus óta, a racionalitás leszűkül a tények világának elemzésére, s ennek alapján hatékony eszközök, „technikák” kidolgozására, míg a célok, értékek, amelyek szolgálatában ezeket az eszközöket felhasználjuk, immár kívül kerülnek a tudomány és általában az ész hatókörén. Ám ebben a korlátozott formában, „instrumentális racionalitásként”, mégiscsak a racionalitás marad a nyugati kultúra egyik fő ismérve, „sikereinek” titka, a többi kultúrával szembeni fölényének záloga mindazok szemében, akik nem osztják az életfilozófus vagy egzisztencialista „kultúrkritikusok” pesszimizmusát. <<<(((odáig nem hatol elemzésében, hogy e racionalitás töveként a kétértékű logika alkalmazását keresse -FÁ)))>>> A tudomány fejlődése egyenesvonalúnak, folytonos haladásnak, az ismeretek gyorsuló ütemű felhalmozódásának látszik. Ám ha a tudomány *mindent* vizsgálat tárgyává tehet, így tudásszociológiaként az emberi tudattartalmak keletkezésének „mechanizmusát”, társadalmi, történelmi okait is, akkor miért ne lehetne alkalmazni *önmagára is, s* megnézni, milyen *tudományon kívüli* emberi tényezők működnek közre a tudományos eredmények megfogalmazásában? <<<(((intuíció, általában érzelemfűtötte törekvések … -FÁ)))>>>

Thomas Kuhn (1922-1996) amerikai tudománytörténész végzi el legalaposabban e vizsgálatot, s eredménye meglehetősen kiábrándító: a tudományban nem igazán beszélhetünk haladásról, a tudomány egyes korszakaiban egyszerűen csak egymástól eltérő „paradigmák” uralkodnak. <<<(((bizonyára ő is kimaradt a filozófiatörténeti órákról -FÁ)))>>> E pontosan sosem definiált szó kb. egy bizonyos csoport által képviselt kritériumrendszert, szabályegyüttest jelent, amelynek alapján eldöntik, hogy mi minősül az adott csoport számára „tudományosnak”, és mi „tudománytalannak”, „sarlatánságnak”. A **paradigma** minden korban más és más, s nem a tudomány belső logikája, önfejlődése, hanem szociológiai törvényszerűségek alapján változik, az új paradigma nem „jobb”, nem „tudományosabb” a réginél, hanem egyszerűen „összemérhetetlen” vele, mintegy „más nyelven beszél”, s nincs is az egyes paradigmáktól *független,* rajtuk *kívüli,* történelemfeletti kritériumrendszer, amelynek alapján rangsorolni lehetne őket, csak egymást minősítik kölcsönösen „tudománytalannak”. <<<(((azért arra ráérezhetett, hogy az egzakt, axiomatikus tudomány olyan mint egy épület. Az épület szerkezete és az építészek meg a megrendelők érzelmi indíttatásai, a mesterségbeli kvalitások, életenergiájuk stb külön probléma mint az épület statikájának megalapozottsága, minősége. Ez a keverés az eszköztár minősége és az eszköz kilakítójának magánélete között más területen kevésbé volna elfogadható (pld feleségét csaló rendőr büntethet-e?). Fehér Márta merül el nagy élvezettel az összekutyult szempontok által kreált művi és felesleges paradoxonainak kátyújában – annak alapján, hogy néhány előadását meghallgatván mondtam le a tudományelméleti írások további olvasásáról. -FÁ)))>>> A régi és az új paradigma közötti váltás többnyire nem úgy történik, hogy az utóbbi hívei tudományos érvekkel meggyőzik az előbbiéit, hanem pl. oly módon, hogy a régi paradigma hívei a szó szoros értelmében kihalnak.

Paul Feyerabend (1924-1994) ausztriai születésű amerikai gondolkodó „anarchista ismeretelmélete” levonja mindezek konzekvenciáját: a modern tudományosság csak egy a lehetséges megismerési módok közül, objektíve nem lehet különbséget tenni a nyugati tudós és mondjuk egy primitív törzs sámánja által követett módszer között, mindkettő (s persze bármely egyéb eljárás, elmélet, tétel) egyaránt jogosult, merőben hagyomány kérdése, a közöttük való választás „szimpátiákon és nem érveken alapul”.

De ugyanez vonatkozik a tudomány mellett *minden egyébre* (erkölcsre, vallásra, politikára stb.) is: egy-egy „tradíció önmagában véve se nem jó, se nem rossz, értéket csak egymás szemszögéből nyernek, a rasszizmus épp olyan „jogosult”, mint a humanizmus, maga Feyerabend is csak „magánemberként” veti el az előbbit; maguknak az embereknek kell eldönteniük, mit választanak, de nem észérvek alapján folyó vitában, mert ennek megkövetelése is csak *egy bizonyos* tradíció (ti. a nyugati) jegyében lehetséges. Semmiféle kötelező érvényű, normatív elméletet nem lehet elfogadni (maga Feyerabend sem fogalmaz meg pozitív célt, fő törekvése csupán a racionális elméleteket gyártó értelmiség szerepének leértékelése, az arra való rámutatás, hogy észérvekkel semmit sem lehet legitimálni; ő maga így foglalja össze, érzékletes tömörséggel, mondandója lényegét: „Ti, entellektüelek, fogjátok be a pofátokat!”). A tradíciók közötti szabad választást nem lehet korlátozni. „Ha ez a szabadság bestiákká teszi az embereket -akkor ez az ő dolguk.” <<<(((Ez nem egészen stimmel, mert a tradíció megélésének feltételei vannak, a feltételek jó része pedig társadalomfüggő, tehát nem egyéni választás teljesen, hogy ki milyen tradíciót választ magának – helyesebben képzel el, mert a feltételek híján valós választási lehetőség nem áll fenn. -FÁ)))>>>

Mindez bizonyos értelemben az újkori filozófiai fejlődés végállomásának tekinthető, hiszen nem egyéb, mint a metafizika-ellenességben eleve benne rejlő konzekvenciák nyílt kimondása. Igaz, nagyjából ugyanezt hasonló élességgel és következetességgel már de Sade márki és Nietzsche is hirdették (az előbbi még csak az erkölcs vonatkozásában, de az utóbbi, mint láttuk, már az észigazságot is alárendelte az „életnek”), <<<(((**de ezt tényleg probléma, miszerint az élet teljessége keveredik a kétrétékű logikára alapozott úgymond racionális értelem fogalmi rendezettségével, az egzakt, axiomatikus tudományelméletek igényével!** -FÁ)))>>> ám ők a maguk korában még elszigetelt figurák maradtak. Feyerabend viszont egy, az efféle felfogás számára kedvezőbb történelmi közegben jelentkezett, amelyet a francia Jean-Francois Lyotard (1924-) kifejezésével élve „posztmodern állapotként” (condition postmoderne) jellemezhetünk.

Mit jelent ez az utóbbi években oly divatossá vált „**posztmodern**” szó, amelyet gyakran használnak akár filozófiai rendszerek, akár politikai mozgalmak, akár műalkotások jelzőjeként? Ha igaz az, hogy nehezen definiálható és nem egységes az életfilozófia vagy az egzisztencializmus, akkor ugyanez sokszorta erősebben érvényes a posztmodernre, mert némi (de nem nagy!) túlzással azt állíthatjuk, hogy meghirdetett programjának lényege éppen mindenféle meghirdetett program *hiánya,* sőt kifejezett *elutasítása.* Nevéből látható, hogy nem „modern”, tehát *bizonyos értelemben* elhatárolódik a felvilágosodás nyomán kialakult modern civilizációtól. Ugyanakkor nem kínál vagy követel *helyette* egy bizonyos meghatározott „izmust”, mert a modern törekvéseket nem annyira konkrét *tartalmuk,* mint inkább *kizárólagosságigényük* miatt veti el. <<<(((a modern filozófiai irányzatok nagy részét be lehetne sorolni valamely élethelyzet vagy társadalmi réteg szemléleti megnyilvánulásának – alapvetően részkérdések körében. -FÁ)))>>> így pl. nem irracionalista, hanem az ész-elvűség és a különböző fajta irracionalizmusok *egyenlő* létjogosultságát hirdeti. Tartózkodik mindenfajta abszolút érvényre igényt tartó, végső igazságként fellépő normatív ítélettől, értékeléstől, a legteljesebb értelemben relativista és a pluralizmus híve. Elveti a történelmi haladás elvét, az európai kultúra magasabbrendűségébe vetett hitet, az újnak a régivel szembeni feltétlen fölényéről való meggyőződést. <<<(((a fejlődés jelenségének tudomásul vétele nem jelenti az új feltétlen elsőbbségét, jobb minőségét a régivel szemben! -FÁ)))>>> Mindez persze más és más értelemben jelent újdonságot a művészetben, a filozófiában és a politikában.

A modern művészetet, különösen az avantgarde mozgalmakat gyakran valóban a kizárólagosság-igény jellemezte, mindegyik az igazi művészetként, a mindenki által követendő útként definiálta önmagát, ehhez képest tehát változás a posztmodern művészet „toleranciája”. \* \*

\* A feyerabendi szemlélet közvetlen előzményei közül a kuhni elmélet mellett meg kell említenünk Karl Popper „kritikai racionalizmusát” is. E kifejezés második tagja itt nem az empirizmus, hanem az irracionalizmus ellentéte, a „kritikai” jelző pedig azt jelenti, hogy nem tekinti magát abszolút érvényűnek, tisztában van saját korlátáival, köztük azzal a ténnyel, hogy magának a racionalizmusnak mint módszernek a választása nem alapozható meg racionálisan, hanem irracionális, „hitszerű” döntés következménye. <<<(((a hamis és alaptalan hibás általánosítás tipikus esete, mert ő az induktív axiomatikában a tényekre és logikai helyességre alkalmazható kritériumot fogalmazott meg, a deduktív axiomatikában pedig a logikai helyesség kontrolljára. -FÁ)))>>>

\* Ezáltal persze végső soron mégiscsak irracionalista, hiszen mi másnak nevezhetnénk azt az álláspontot, amely szerint egyenlő az ész-elvűség és az irracionalizmus létjogosultsága, s hogy a kettő rangsora racionális érveléssel nem állapítható meg? <<<(((azért lehetséges ez a tétele a részéről, mert nem gondolkodott el az ész-elvűség és az irracionalizmus mibenlétéről, funkciójáról. Csak hatásosat akar fogalmazni hiányos megalapozással. -FÁ)))>>> — Itt kell egyébként megjegyeznünk, hogy az „irracionalizmus” szó könyvünkben sem itt, sem máshol nem egyszerűen a II. rész 4. fejezetében meghatározott újkori filozófiai irányzatként bemutatott (akár szűk, akár tág értelemben vett) racionalizmus ellentétét jelenti, hanem mindazon filozófiákét <<<(((mindazon filozófiák … ellentétét -FÁ)))>>> (így a tomizmusét is), amelyek az ész használatának, az értelmes érvelésnek alapvető szerepet tulajdonítanak. E filozófiáknak csak egyike az újkori racionalizmus: ez csupán az ész használatának egy bizonyos (mint láttuk, egyoldalúságoktól nem mentes) módját jelenti. A XIX. és XX. század számos irányzata hajlamos arra, hogy „a modern racionalizmus elleni lázadás” jelszavával az ész használatát mint olyat kérdőjelezze meg, egyenlőségjelet téve racionalista és racionális közé.

A posztmodern filozófia relativizmusa és metafizika-ellenessége\* viszont végső soron nem újdonság, hanem éppenséggel a felvilágosodással kezdődő folyamat szerves folytatása; <<<(((itt merül fel a filozófiatörténet egyik sajátos szála, kitapintható vonala, miszerint bizonyos tételeket tulajdonképpen sosem cáfoltak meg, sosem tagadtak, csak ezen tételek elhalványult, eltompult utóképeit, amelyek egyébként már tényleg nem rendelkeztek azzal az „erővel”, amely fénykorukban a sajátjuk volt. -FÁ)))>>>

a racionalizmus, amelynek kizárólagosságát a posztmodern tagadja, már mintegy 150-200 éve halott (a francia forradalommal, de legkésőbb a hegelianizmus megszűntével kimúlt), ha racionalizmuson a világ vagy a társadalom *teljességének* egy spekulatív ész jegyében történő leírását és/vagy megszervezésének vágyát értjük;

ha viszont a valóban a modern kort jellemző „instrumentális racionalitásról” vagy a szcientizmusról van szó, ezek *eleve* nem léptek fel kizárólagosságigénnyel, hiszen a világnézet, értékrend tudományon túli s ezért „ízlés alapján” választható volta szükségképpen következik már a XIX. századi liberalizmus és pozitivizmus logikájából is.

Részben hasonló a helyzet a posztmodern *politikai* mozgalmak zömével is: az „alternatív” törekvések, amennyiben a munka- és teljesítmény-centrikusságot támadják, valóban a modernitás bizonyos alapvonásaival szállnak ugyan szembe, de ha egyszerűen csak az életformák pluralizmusának elismerését követelik (pl. a kábítószerfogyasztás legalizálását, az egyneműek házasságkötésének engedélyezését), akkor végső soron a klasszikus liberalizmus szellemében cselekszenek, hiszen hivatkozhatnak arra, hogy mindent szabad, amivel nem sértik más egyének szabadságát.

Sajátos a gyakran szintén a posztmodernhez sorolt „zöldek” helyzete. E mozgalom, ha igazán hatékony és következetes kívánna lenni, nem állíthatná be magát „alternatívnak”, *egy lehetséges* életformának, mentalitásnak, hiszen ha a környezetbarát magatartás csupán „ajánlott”, s nem lép fel a kizárólagosság igényével (mondván, hogy nem kívánhatunk „ökofasizmust”, „ökodiktatúrát”), akkor hiába követi az emberiség *egy része*: a másik *része* mindent tönkretehet.

### Az individualizmus és a relativizmus uralmának következményei

A posztmodern gondolkodás tehát nem jelent fordulatot a modern metafizikaellenességhez és relativizmushoz képest. Továbbra is érvényes a modern társadalom individualista „alapképlete” és az ezzel járó liberális konszenzus. A vulgarizált formában („Semmi se biztos, ezért mindenki gondolja a világról azt, ami neki tetszik.”) a köztudatban uralkodó szkepszis kinek-kinek csak a saját énjét hagyja meg biztos pontként (az én „eltűnése” a strukturalizmusban vagy más filozófiákban olyannyira ellentmond a tapasztalatnak, hogy nem válik „közkinccsé”, s a jogrend sem számol az antropológia újabb fejleményeivel: a jogi-politikai konszenzus jelenlegi hivatkozási alapját is olyan emberjogi deklarációk képezik, amelyek autonóm, racionális egyéneket feltételeznek, s a felvilágosodás optimista emberképében gyökereznek). <<<(((de a társadalmi közösségek autonómiájával nem tudnak mit kezdeni. -FÁ)))>>>

Ez az én egyúttal „öncél” a maga számára, elsődleges szempontja a saját boldogsága és szabadsága, amelynek elérésére ill. érvényesítésére mindaddig törekedhetik, amíg más hasonló ének ugyanilyen törekvéseit nem sérti. „Magánügynek” minősül, hogy ki mit tart élete értelmének, hogyan gondolkodik szerelemről, nemiségről, családról, nemzeti hagyományról, hova helyezi értékrendjében az anyagi javakat, hedonista-e stb. Csak a másik *egyén* szabadságának, életének, tulajdonának nyílt, közvetlen megsértése, pl. a gyilkosság vagy a lopás tilos. \*

\* E metafizika-ellenesség gyakran a metafizika történelmi gyökereinek kutatásával párosul. A francia posztmodern egyik legismertebb figurája, Jacques Derrida (1930-) pl. a Nyugat „logocentrizmusában” véli felfedezni a metafizika alapját. A logocentrizmus Derridánál azt jelenti, hogy az írást a beszédhez képest másodlagosnak, valami nála valóságosabb puszta jelének tartják, s ezen alapul azután az érzéki és az érzékfeletti közötti különbségtétel, amelyre az egész metafizika épül. (Az írás fogalmát persze Derrida a köznapinál jóval tágabb értelemben .használja.)

Lényegesen szűkebb tehát az emberi magatartás társadalmilag összehangolandónak ítélt területe, mint a liberalizmust megelőző korokban volt. De emellett a kötelezőként megmaradt normák *motivációjának* természete is módosul: mivel deklarálják az egyén „autonómiáját” (persze nem a kanti értelemben!), a világnézet magánügy-voltát, az *államon* és az általa előírt *jogon* (tehát az ember-alkotta „pozitív törvényen”) *kívül és* ezek *„fölött”* nincs többé olyan tekintély és normaforrás, amellyel *mindenki szükségszerűen* találkozik élete folyamán. *Ha* valaki — akár keresztény volta miatt, akár mert *történetesen* személy szerint elfogadja egy metafizikailag megalapozott emberi lényeg létezését — „magánemberként” feltételez egy abszolút érvényű természetes erkölcsi törvényt, *akkor* „szentnek” fogja tartani (egyebek között) a másik egyén szabadságát védő törvényeket is (de nem elsősorban azért, mert az emberalkotta jog ezt követeli, hanem belső késztetés, saját értékrendje alapján); <<<(((miért nem kulturális sajátosságként egyrészt, másrészt pedig társadalmi összhang előfeltételeként? Csak szemérmesség, hogy nem beszélünk róla nyíltan. És e szemérmesség nyílt diktatúraként érvényesül például a hagyományok által összekötött társadalmi közösségekkel szemben. -FÁ)))>>> ellenkező esetben viszont a normák *egyetlen* forrásának az emberalkotta jogot fogja tartani, mint az önmagukban „közömbös” tények világához „hozzárendelt” önkényes konvenciórendszert, amelyet nem alapoz meg egy értelmileg levezetett természettörvény tekintélye. Az utóbbi esetben a felvilágosodás idején szállóigévé lett „nullum crimen sine lege” (nincs bűntett törvény nélkül) elv nemcsak a bírói önkény korlátozását fogja jelenteni (mint eredetileg), hanem azt is, hogy egy tett *csak azért* elvetendő, *csak azért* bűnös, mert az *éppen* érvényben lévő *emberalkotta* törvény tiltja. <<<(((ez a szemlélet a fogalmi definíciók politikai helybenhagyásáig terjedhet! -FÁ)))>>>

Lényegében valami hasonlót hirdetett a XIX. században kibontakozó „jogi pozitivizmus” is, akárcsak annak idején Hobbes, szemben a természetjogi elméletekkel: az emberalkotta jogok *előtt* és *felett* nincsen semmiféle egyéb jogi vagy erkölcsi norma, amelyhez mérni lehetne azokat. Minden állam „jogállam”. E felfogás gyengéi különösen századunkban, a kommunizmus, a nácizmus és a fasizmus hatalomra kerülése után mutatkoztak meg. Ha ui. a normák egyedüli forrásai az egyes államok, akkor mire hivatkozva, milyen jogi alapon lehet elítélni a totalitárius diktatúrák tetteit?

Ezért kísérelték meg a második világháború után feltámasztani a természetjog elméletét. Lényegében így született az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata.

Kérdés azonban, hogy mekkora lehet ennek a tekintélye egy olyan korszakban, amelynek szellemi légkörét a relativizmus, a szkepszis határozza meg, s amelyben „mértékadó” értelmiségiek hirdetik, hogy az értékek a tényekből levezethetetlenek.

Maga a Nyilatkozat is csak jogokat *deklarál,* de nem érvel, nem bizonyít valamely meghatározott eszmerendszer alapján, sőt még csak Istenre sem hivatkozik, mint XVIII. századi elődei.

Nem csoda tehát, hogy amikor e jogokat súlyos sérelem éri valahol a világban, s védelmükben egyértelmű, hatékony szankciókkal kellene fellépni, a nyugati világ bizonytalankodik, korántsem érzi *feltétlen, minden áron* teljesítendő erkölcsi kötelességének a beavatkozást, s ha mégis rászánja magát, szinte mindig nyilvánvalóan önös érdekből, nem pedig morális alapon teszi. A Nyilatkozat puszta létezése tehát nem nagyon módosítja a fentiekben vázolt összképet.

Az egyén felértékelése, az erkölcsi „autonómia” deklarálása, a társadalmi együttélés szabályozásának az (egységes és kötelező) egykori *erkölcs* szintjéről az *írott jogéra* való „leszállítása” <<<(((lásd Sólyom László taktikázását a jogi formaságok és az igazságok között -FÁ)))>>> fontos következményekkel jár. Azzal, hogy korunk hirdeti a köznapi értelemben vett, bizonyos normák helyességéről való merőben szubjektív „meggyőződésnek” tekintett „lelkiismeret” szabadságát (vö. az I. rész 4. fejezetében mondottakkal), hangoztatva, hogy kinek-kinek magának kell kialakítania erkölcsi elveit, megfordul a társadalom működése és a szubjektíve vallott normák közötti eredeti viszony.

Korábban a bizonyos normák helyességéről való szubjektív „meggyőződés” csupán *eszköz* volt, az emberi természet működését, ezen belül a társadalom rendjét biztosító *objektív* érvényű normák *„hordozója”,* amely rendes körülmények között *megfelelt* ezeknek az objektív normáknak, s meg is kellett tenni mindent, hogy „hozzáigazítsák” ezekhez (ezt szolgálta az egész nevelés, de a szilárd társadalmi konszenzus is, amelynek hátterében a vallás állott).

Most viszont belső meggyőződésem és értékrendem „ápolása” *öncéllá* válik, kialakítása és lehetőség szerinti követése jelenti számomra a „boldogságot”, s a „külső” rend ehhez képest csupán eszköz, pontosabban „szükséges rossz”, a többi egyén hasonló törekvéseinek tiszteletben tartására tett — lehető legkisebb — *engedmény,* hogy ezen az áron minél jobban biztosíthassam a *magam* szabadságát, követhessem a *saját* erkölcsi meggyőződésemet.

Ezt az engedményt, ezeket az együttélési normákat „eredeti” szabadságom és „önmegvalósítási” vágyam, „autentikus” létezésem *csorbításaként* élem meg: úgy érzem, mintha olyasmit adnék, amit ,tulajdonképpen”, „ideális” feltételek között (ha pl. az egyetlen ember lennék a földön, vagy diktátor, s nem csupán egy a törvény előtt egyenlő emberek közül) nem *kellene* megadnom. **Szabadságom korlátozása önkényes konvenció jellegét ölti, a többi emberrel való „egyezkedés” során érvényesülő erőviszonyok esetleges, alkalmi, megváltoztatható eredményének látszik, „taktikai” kényszer lépésnek, valódi, hiteles erkölcsi motiváció nélkül.**

Az egyéni meggyőződések közötti kölcsönös tolerancia elve maga is belső feszültséggel terhes, mert egyfelől „szentté avatja” *az* „autonómiát”, másfelől rögtön meg is „alázza”, mert arra kényszeríti, hogy korlátozza önmagát. Itt mit se számít az, hogy e korlátozás célja mások szabadságának tisztelete. <<<(((ezzel szemben kap kiemelhető értelmet a mások szolgálata mint életelv -FÁ)))>>> Ha „alapállásom” — amelyet az egész modern kulturális légkör, a tömegkommunikáció által közvetített magatartásminták csak erősítenek — az, hogy az életben a legfontosabb az *én* önérvényesítésem, akkor csupán ennek akadályát fogom látni *minden* korlátozásban, függetlenül attól, hogy ez mások szabadsága érdekében vagy egyéb célból történik.

Mivel a modern társadalomban az egyéni erkölcsi meggyőződés és a jog által tartalmazott együttélési normák már nem esnek szükségképpen egybe, viszonyuk háromféleképpen alakulhat:

1. — **Az emberalkotta jog tartalma *ellentmond* az egyéni meggyőződésnek**. Tegyük fel pl., hogy egy anya meg van győződve arról, hogy meg kell ölnie újszülött gyermekét, mert szegénysége miatt nem képes az emberi méltóságnak megfelelő módon eltartani és felnevelni. (A példa nem annyira abszurd, mint első hallásra vélnénk, hiszen a hasonló okokból végzendő *abortuszt* sokfelé engedélyezik. Miért ne vélhetné akkor valaki ennek analógiájára úgy, hogy az újszülöttek esetében is az ölés a leghumánusabb és legegyszerűbb megoldás?) A példánkban szereplő nő vagy elköveti a gyilkosságot, és, jóllehet ezért bebörtönzik, így sikeresen megőrizte morális „autonómiáját”, vagy nem öli meg gyermekét, de így lelkiismerete ellen cselekszik, s keserű vádakkal fogja gyötörni magát. Az első esetben kétségbe kell vonnunk az emberalkotta jog hatékonyságát, hiszen önmagában elégtelennek bizonyult e bűntett megakadályozására. Ha viszont a nő a büntetéstől való félelmében megkímélte gyermeke életét, s helyeseljük viselkedését, mondván, hogy azt gondolhat és érezhet, amit akar, a fő az, hogy a jognak megfelelően cselekedett, akkor gúnyt űzünk a meggyőződés szabadságának „szent” elvéből, elismervén, hogy konfliktus esetén a jogé az elsőbbség.
2. **— Egy másik lehetséges esetben az emberalkotta jog *közömbös* a belső meggyőződés számára**. Nézzünk pl. egy olyan embert, akinek meggyőződése, hogy a lopás, a rablás egyszerűen a lehetséges létfenntartási módok *egyike* (nem az *egyetlen,* mert akkor az előző ponthoz jutnánk vissza, meggyőződés és jog kifejezett ellentétéhez). Tudja, hogy a lopást a törvény bünteti, de ez az ő számára merőben „taktikai” kérdés: számításba kell vennie a lehetséges szankciókat, a rendőrség létezését és éberségének fokát stb., amikor pl. rablást tervez, de e tett tilalma önmagában erkölcsileg közömbös a számára, csupán mint néhány „technikai” nehézség forrása érdekes. Ha így van, kizárólag a büntetés reális esélye tarthatja vissza tettétől. Ha teljes bizonyossággal tudja, hogy nem fogják leleplezni, minden lelkiismeretfurdalás nélkül elköveti a rablást. Akár az előző példában, itt is kétségbe kell vonnunk a jog hatékony működését: ez csak akkor lenne megvalósítható, ha rendőri felügyelet alatt tartanánk mindenkit, akinek a morális meggyőződése eltér a jog normáitól, ami persze sokkal szörnyűbb és megalázóbb lenne az „autonómiájára” büszke, magánszféráját féltő modern ember számára, mint erkölcsi meggyőződése esetleges *belső* összehangolása a szükséges társadalmi normákkal.
3. — A fentiek alapján talán nyilvánvaló, hogy a liberális felfogás által is megkövetelt normák érvényesülését hatékonyan csak **a harmadik eset biztosítja, amikor a szóban forgó jogi előírások és tilalmak a szubjektív meggyőződésbe is beépülnek,** amit általános, mindenkire kötelező erkölcsi konszenzus kialakításával (pl. megfelelő szellemű oktatással, neveléssel, bizonyos normák és értékek szentnek, megkérdőjelezhetetlennek nyilvánításával) lehet elérni. Mindez persze aligha történhetik úgy, hogy közben tovább folyik az *én* kultusza, hiszen ez újra meg újra relativizálná a nehezen kialakított konszenzust.

### Liberalizmus és metafizika

Látható tehát, hogy még az erkölcsi követelményeket a minimumra korlátozó liberális társadalom sem nélkülözhet valamiféle szentnek, sérthetetlennek, megkérdőjelezhetetlennek (nem pedig puszta emberi egyezkedés, pillanatnyi, véletlenszerű erőviszonyokat tükröző politikai döntés eredményeinek) tekintett erkölcsi törvényt, amelyet persze racionális érveléssel kell megalapozni, hiszen csakis így lehet számon kérni (érzelmeinkre, ösztöneinkre nem hivatkozhatunk, mert ellenőrizhetetlenek és közölhetetlenek). <<<(((ha nem számolják fel a természetesnek, élőnek mondható pld családi, nemzeti közösségeket, akkor az érzelmi azonosulás is erős lehet racionális magyarázkodás nélkül, mint egy szép dal hatása -FÁ)))>>>

Aligha van tehát igaza az amerikai Richard Rortynak (1921-), a „posztmodern” egyik vezető filozófusának, amikor azt állítja, hogy a liberális demokráciának nincs szüksége filozófiai megalapozásra: Enélkül magukat a liberalizmus alapértékeit sem lehet feltétlen érvényűeknek tartani! A régi liberálisok még valahol érezték ezt. Láttuk, hogy a XVIII. századi emberi jogi deklarációk *Istenre* hivatkozva hirdetik „elidegeníthetetlenekként” az emberi jogokat.

E jogok azután bekerültek a köztudatba, de egykori megalapozásukat a XIX. században *maga a liberalizmus* „bontotta le”, éppen annak a *szabadságnak,* a nevében, amelyet megalapozni lettek volna hivatottak: deklarálták az *ateizmusra is* kiterjedő vallásszabadságot.

Persze ettől még lehetett volna esetleg Istenre való hivatkozás nélkül, pusztán a metafizikailag megállapított emberi természet alapján abszolút érvényű erkölcsi normákat megfogalmazni, de ezt a pozitivizmustól befolyásolt, a „van” és a „kell” között áthidalhatatlan szakadékot látó, s a metafizikát „tudománytalannak” tartó korszellem nem engedte; s persze *ugyanez* a korszellem eredményezte általánosságban véve is a világnézeti kérdések „magánüggyé” nyilvánítását, mondván, hogy úgysem lehet eldönteni, mi az igazság. <<<(((az axiomatikus egzakt tudományosság szempontjából az értékek, érzelmek, társadalmi konszenzus, norma-programok stb nem tudományos kérdések! -FÁ)))>>>

Pedig a liberalizmusnak nem is csak az erkölcs vonatkozásában lett volna szüksége szilárd metafizikai megalapozásra. A gazdaság „öntörvényűségének” s általánosságban véve a társadalmi folyamatok „spontaneitásának”, a tudatos, tervszerű beavatkozás felesleges sőt káros voltának hirdetése a „láthatatlan kéz” feltételezésén alapul. Mármost Adam Smith még különösebb következetlenség nélkül hirdethette ezt az elméletet, hiszen ő *az isteni gondviseléssel azonosította* a „láthatatlan kezet”, amely az önző egyének egymást keresztező törekvéseiből titokzatos módon mégis harmóniát teremt. (Más kérdés persze, hogy az így értelmezett legfelsőbb lény azonosnak tekinthető-e még a *kereszténység* Istenével, hiszen ez utóbbi éppenséggel *nem* azt mondja az embernek: „Kövesd szabadon önző törekvéseidet, én majd helyetted mindent elrendezek!”) Ám mit szóljunk, ha a liberalizmus *akkor is* kitart (persze lényegéből fakadóan) a „láthatatlan kéz” elmélete mellett, amikor *egyúttal* már a teljes világnézeti szabadság híve, éppen azon az alapon, hogy Isten létezése *nem bizonyítható?* <<<(((ilyen helyzetben a láthatatlan kéz egy metafora logikai összefüggésekre, feltételezett de közelebbről nem ismert szabályozódási mechanizmusra…. Amihez hasonló logikai konstrukció tulajdonképpen minden természettudományos fekete doboz kísérlet, mérés. -FÁ)))>>> Több lehet-e ilyen körülmények között a „láthatatlan kéz” tana puszta *mítosznál? S* építhetjük-e felelősséggel a gazdaság teljes rendszerét erre a mítoszra?

Természetesen mindez nem azt jelenti, hogy e sorok szerzője az egykori „létező szocializmus” tervgazdaságát sírná vissza, hiszen ez, amint összeomlásának tényéből is nyilvánvaló, épp olyan irracionálisán működött, mint a kapitalizmus, ugyanúgy bálványozta a mennyiségi növekedést, ugyanúgy a „mesterségesség”, a „természetátalakítás” kultuszát űzte (abban a szcientista hitben, hogy a tudomány „mindenre” képes, s nincs olyan káros mellékhatás, amelyet ne lehetne kiküszöbölni), ugyanolyan ökológiai katasztrófákra vezetett stb. „Harmadik utat” kell keresni — bármilyen viszolygást kelt is sokakban e kifejezés -, ám ennek felvázolása nem lehet e filozófiatankönyv feladata. <<<(((kár, pedig jó lenne. Szerintem lehetséges volna, illetve a problémák megoldását sok felesleges paradoxon meggondolt feloldásával közelebb lehetne hozni. -FÁ)))>>>

A liberalizmusnak tehát igencsak szüksége volna a relativizmussal és a szkepszissel való szakításra, <<<(((ami klasszikusan az elégséges alap elve és ami az egyszerű felfogással ellenkezik, az nem lehet igaz elvvel (ha jól idézem) való szembenézést jelentené -FÁ)))>>> metafizikai vizsgálódásokra és vitákra önnön megalapozásához, ám persze ezzel azt is kockáztatná, hogy mindezek során esetleg megcáfolódnak bizonyos lényegi előfeltevései, s ezzel talán előbb-utóbb *megszűnnék liberalizmus lenni.*

Így pl. talán kiderülne, hogy korántsem olyan egyértelműek a határok a „magánszféra” és a közrendet is érintő emberi magatartások között. Ha ugyanis az emberi természethez lényegileg hozzátartozó társadalmat nem az itt és most létező konkrét egyének puszta matematikai összegének tekintjük, hanem (mint az I. rész 3. fejezetében láttuk) az egyes egyéneket *túlélő,* noha csakis a mindenkori egyének által hordozott szerves egésznek, hagyományrendszernek, akkor nyilvánvalóan gondoskodnunk kell arról, hogy „újratermelődhessenek” azok az emberek is, akik a társadalmat hordozzák és továbbadják, generációról generációra. Így már korántsem mindegy pl., hogy mit gondol az emberek többsége a családról, a házasságról, a szexualitást csak élvezetforrásnak tekinti-e vagy az élet továbbadásának is stb., és az sem közömbös, hogy „hedonista” és „pazarló”, vagy „mértékletes” magatartást tanúsítanak-e a tömegek, hiszen ez szoros összefüggésben áll olyan kérdésekkel, mint az energiafogyasztás növekedése, a környezetszennyezés, az emberi szükségletek kielégítéséhez rendelkezésre álló nyersanyagok véges mennyisége és a fogyasztás folytonos növekedése közötti ellentmondás, a „gazdag”, jóléti társadalmak és az éket <<<(((? -FÁ)))>>> hol utolérni akaró, hol a „nyugati” életformát mindenestől élesen elutasító „szegény” országok közötti feszültség és „robbanásveszély”, egy világméretű, s akár az emberiség pusztulásához is vezethető háborús konfliktus kockázata stb.

Mármost nyilvánvaló, hogy ha valaki például az öncélú technikai haladást vagy a természet minden áron való „leigázását” bálványozza, vagy olyan ideológiát vall, amely a fogyasztás önmagáért való fokozását szolgálja, a hagyományos liberális felfogás szerint semmiféle itt és most létező *egyéni* érdeket nem sért. Ugyanakkor az is világos, hogy viselkedése a *jövendő* generációk számára végzetes következményekkel járhat.

Természetesen ezek az összefüggések hatásos érveléssel nyilvánvalóakká tehetők. A nehézséget azonban az jelenti, hogy az érvelésnek a *jelenlegi* „játékszabályok” között kell történnie, amelyek lényege, némileg leegyszerűsítve, éppen az, hogy mindent szabad tennem, amivel a másik *konkrét egyénnek* nem ártok. Így hiába figyelmeztetek valakit, hogy magatartása a társadalom jövőbeni fennmaradását veszélyezteti, mert így felelhet: „Na és aztán? Készséggel elismerem, hogy a társadalomnak köszönhetem létezésemet, de milyen racionális érv kényszeríthetne arra, hogy ezt »megháláljam«? *Én* már *»megvagyok«,* létezésem immár visszavonhatatlan tény, a társadalom *további* sorsa, további — még nem is létező — egyének létfeltételei nem érdekelnek. Persze ez csak az én magánvéleményem. Te, ha akarsz, alapíts családot, védd a környezetet, ápold a hagyományokat, őrizd meg őket az utókornak. Nyilván lesz, aki a te példádat követi. De az sem baj, ha mindenki csak a jelennek él, mint én. Végtére is, mint egyénnek szabadságomban áll öngyilkosságot elkövetni. Miért ne tehetném meg ezt más egyénekkel — akár az egész emberiséggel — együtt?”

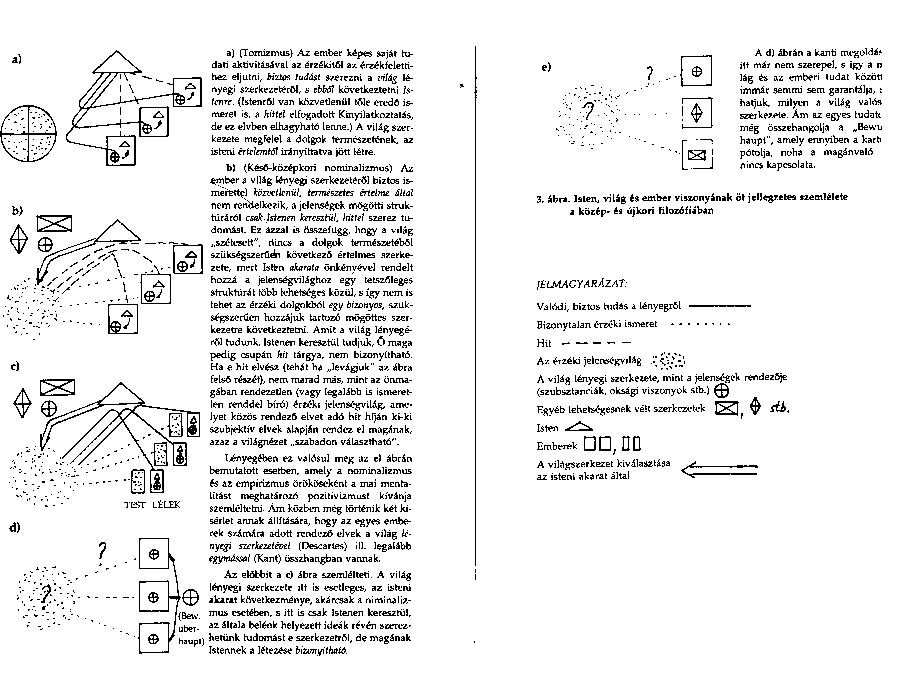
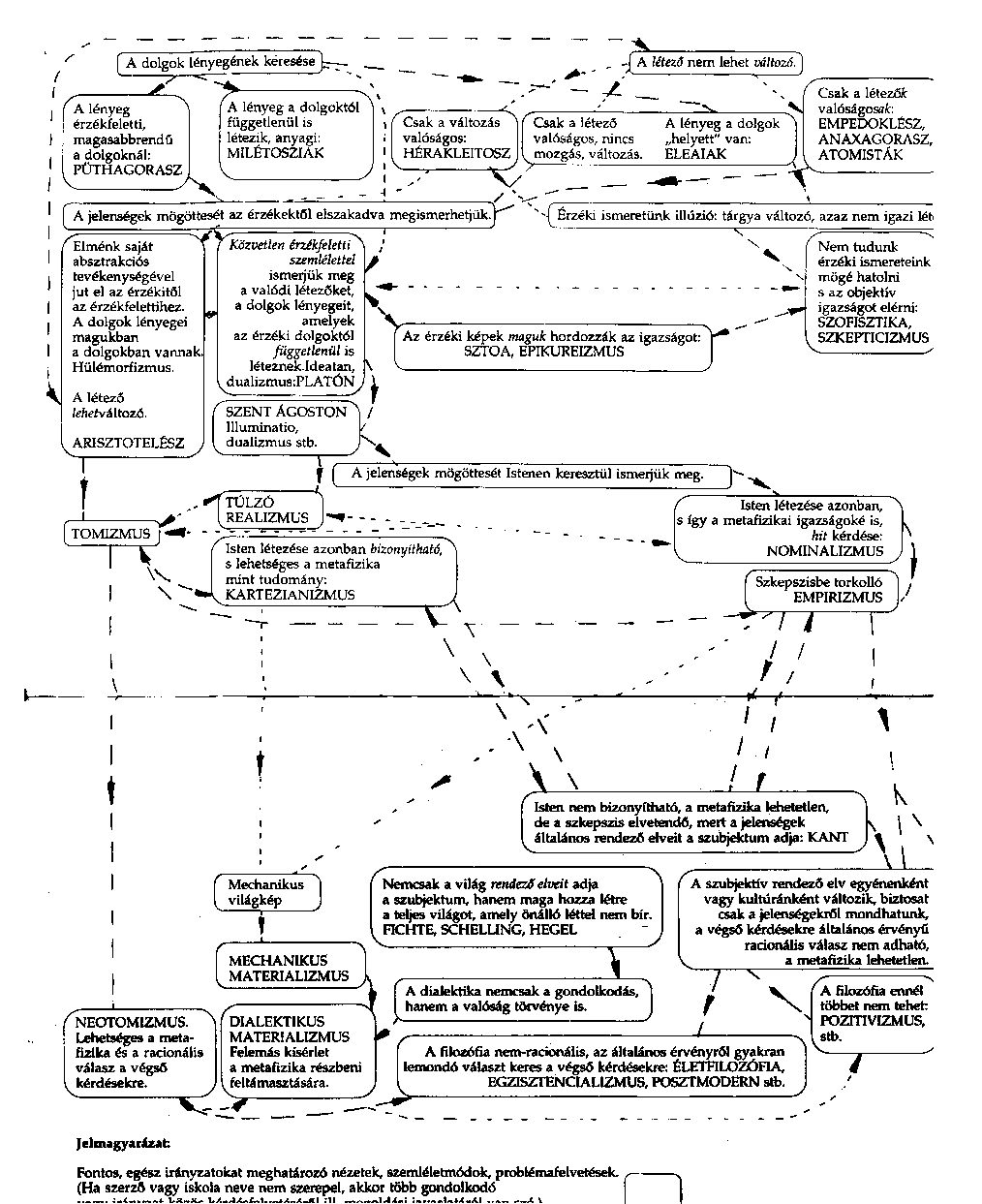
A jelenleg érvényes játékszabályok szerint nehezen volna támadható vitapartnerem érvelése. A *tényeket* tekintve igaza van, s az *érték,* amelyre hivatkozom (a társadalom jövője) nem közös kettőnk számára. Ahhoz, hogy *feltétlenül* az legyen, s így bármikor hivatkozhassam rá, az kellene, hogy az említett kötelező erkölcsi konszenzus tartalmazza.

Ez azonban nincs így, s tudomásul kell vennem, hogy a *jelen* társadalomban kettőnk „magánvéleménye” teljesen egyenrangúnak és egyaránt „tiszteletben tartandónak” minősül. Ráadásul még csak egyenlő esélye sincs a „társadalom- és jövőpárti” és az „egyén- és jelenpárti” erkölcsi meggyőződés hirdetésének, hiszen a gazdasági hatalom birtokosai a „jelennek élő”, hedonista, pazarló és így a folytonos gazdasági növekedés feltételét jelentő fogyasztói mentalitás tömeges fenntartásában érdekeltek, s ezt a rendelkezésre álló összes eszközzel — különösen a tömegkommunikáció hatalmas apparátusával — igyekszenek biztosítani, miközben persze a vélemények jogi, *formális* esélyegyenlősége fennáll. A *jelenlegi* politikai és jogi konszenzuson nem esik csorba. Az egymás iránti kölcsönös tolerancia jegyében haladunk a társadalom pusztulása felé. (Nevezetesen az *emberiség* pusztulása felé, ha az ökológiai helyzetet tekintjük, ill. a *nyugati* civilizáció bomlása felé, ha „csak” a népesedési tendenciákat vesszük alapul.)

Mindezen veszélyekre *ma* könnyen legyinteni lehet, s valamiféle szkeptikus frázissal elintézni a dolgot. (Pl.: „Annyira bonyolultak ezek az összefüggések, hogy senki sem tudhatja, mit hoz a jövő, Inkább ne változtassunk semmit életvitelünkön.”) S a legtöbben végig se gondolják a fentieket, egyszerűen evidensnek veszik, hogy a társadalom individualista alapokra épül, az egyénnek mint minden szempontból *elsődleges* „alapegységnek” ezek és ezek a jogai adottak, s minden egyebet, akár a jövő generáció sorsát is, e szabadságjogoknak kell alárendelni.

Nemcsak az „átlagemberre” jellemző mindez, hiszen a neoliberalizmus talán legismertebb képviselője, F. A. Hayek (1899-1992) osztrák származású angliai gondolkodó is a szabadságjogok nevében utasítja el a jövő generációról való gondoskodás érdekében hozandó környezetvédelmi rendszabályokat. <<<(((? Lehet, de mintha Hayek arról is tenne említést, hogy a jövő generációra való hivatkozás valójában hamisság. amint napjanikban egyre többen feltételezik az amerikai elnökkel az élen a (kizárólag?!) az ember által okozott felmelegedési teóriát, amelynek hirdetői kvázi rendkívüli politikai állapotot akarnak kihirdetni. A gyanakvás mindenesetre azóta van, amióta a bürokrácia mozgatói képesek visszaélni a szerepükkel. -FÁ)))>>> Ugyancsak a szabadság nevében bírálja egyébként a társadalmi igazságosság fogalmát is, mint a modern racionalitással összeegyeztethetetlen, régmúltból visszamaradt „csökévényt”, amelynek jegyében bizonyos emberi jogi dokumentumok kimondják pl. a szociális biztonsághoz vagy a munkához való jogot; ezek szerinte csak a gazdasági szabadság állami korlátozásával lennének biztosíthatóak.

A katasztrófa aligha kerülhető el másképp, mint jelenlegi értékrendünk, ember- és társadalomképünk radikális újragondolásával, ami persze az embert a többi létezővel és a világ egészével való kapcsolatrendszerben elhelyező, a valódi oksági összefüggéseket el- és felismerő (tehát a szkepszist elvető, realista), a racionalitást nemcsak a részletekre és eszközökre, hanem az Egészre és a célokra is alkalmazó hiteles metafizikai szemlélet alapján képzelhető el.



1. modus – helyes mérték, cél, hatás, módszer, út, szabály? [↑](#footnote-ref-1)